

Université de Montréal
(programme en extension à l'Université du Québec à Chicoutimi)

|
Pour une spiritualité du loisir créateur
- Essai de théologie pratique -

par:

Gervais Deschênes

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph. D.)
en théologie pratique

Octobre 2000



Mise en garde/Advice

Afin de rendre accessible au plus grand nombre le résultat des travaux de recherche menés par ses étudiants gradués et dans l'esprit des règles qui régissent le dépôt et la diffusion des mémoires et thèses produits dans cette Institution, **l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC)** est fière de rendre accessible une version complète et gratuite de cette œuvre.

Motivated by a desire to make the results of its graduate students' research accessible to all, and in accordance with the rules governing the acceptance and diffusion of dissertations and theses in this Institution, the **Université du Québec à Chicoutimi (UQAC)** is proud to make a complete version of this work available at no cost to the reader.

L'auteur conserve néanmoins la propriété du droit d'auteur qui protège ce mémoire ou cette thèse. Ni le mémoire ou la thèse ni des extraits substantiels de ceux-ci ne peuvent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

The author retains ownership of the copyright of this dissertation or thesis. Neither the dissertation or thesis, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

SOMMAIRE

Le but de cette étude est de mieux comprendre la problématique de la libre circulation du religieux dans le monde du loisir au Québec. Ainsi, alors que le clergé québécois investissait beaucoup dans le loisir durant les années précédant la Révolution tranquille, il se faisait silencieux à son égard quand il en perdit le contrôle. Pour sa part, le monde universitaire, qui prenait d'une certaine façon la relève en s'occupant de la formation des intervenants du loisir, coupait, de son côté, toute relation entre le loisir et le religieux. Devant ces deux attitudes opposées, on pourrait lire implicitement un problème de conflit territorial pour la prise de contrôle du loisir. La démarche praxéologique qui part de l'analyse des pratiques et les interprète pour ensuite proposer des pistes d'intervention permet de voir s'il n'est pas possible de dépasser ce problème de conflit territorial entre le monde de la gérance du loisir et la religion institutionnalisée. Cette étude nous amène donc à dégager une spiritualité du loisir. Elle comporte 10 chapitres, divisés en quatre parties (observation, interprétation, opérationnalisation de l'action et prospective).

Le premier chapitre est la justification de cette étude qui présente les points de repère pour l'élaboration du pari de sens. La partie de l'observation (chapitres 2, 3, 4 et 5) consiste à donner des portraits empiriques de la pratique du loisir. L'utilisation des enquêtes quantitatives traitant du loisir comme valeur (Pronovost), la budgétisation et la perception du temps, le débat sur le temps libre et l'action bénévole sont quelques exemples de thèmes abordés. À la suggestion de Volant, une description qualitative d'inspiration phénoménologique aide à saisir la réalité expérientielle du loisir qui apparaît dans un langage qui s'apparente à une expérience de type spirituel.

Dans la partie de l'interprétation de la pratique du loisir (chapitre 6), nous utilisons le modèle théorique de Kelly qui montre comment le loisir s'avère fondamental dans la constitution de la personne et de la société même s'il peut être parfois perverti. Kelly fait certains liens avec le religieux. Comme il dit que sa théorie reste ouverte, nous proposons d'ajouter deux autres métaphores à son modèle (chapitres 7 et 8). Dans la première, à partir

des sciences humaines, nous élaborons une anthropologie du sacré (Durkheim et Otto) et montrons ainsi la dimension religieuse du loisir. Dans la deuxième métaphore, nous montrons que les réalités fondamentales du christianisme comme la révélation (Rahner et Moltmann) ou même la passion du Christ peuvent être lues dans une perspective de jeu et de l'ironie (Cox).

La partie sur l'opérationnalisation de l'action (chapitre 9) est une mise en application au scoutisme à partir de la partie de l'interprétation de cette étude. Ainsi, on constate que la pensée théologique de Baden-Powell, fondateur du mouvement scout, reprend à sa manière la dramatique du conflit territorial. Elle se situe dans une tension entre la «religion institutionnalisée» et la «religion de la vie». Dans l'expérience de la vie, du jeu, de la nature et du service rendu, Baden-Powell propose de grands principes aux gens afin d'être religieux autrement. De sorte qu'il est possible aux jeunes et aux adultes éducateurs de vivre une spiritualité du loisir dans le monde séculier.

Enfin, dans la partie de la prospective (chapitre 10), nous donnons quelques enjeux du temps libre dans la société séculière. Ainsi, face à l'accroissement du temps libre, les humains du troisième millénaire sont engagés, sinon obligé, à réfléchir sur la question du loisir parce qu'il est un temps important de structuration de l'identité humaine. L'action bénévole et le loisir comme lieu d'éducation seront des enjeux énormes pour l'avenir de sorte que les humains auront à adopter une certaine éthique dans leur loisir. De plus, la bipolarisation des finalités de l'humain, tiraillé qu'il est entre les processus de production (*homo faber*) et de création (*homo ludens*) sera également résolue pour proposer l'avènement d'un nouvel-être-au-monde soit «l'*homo faber-ludens*».

Cette étude permet donc de dépasser les logiques de frontières qu'imposent implicitement le monde religieux de type institutionnel et le monde de la gestion. La libre circulation du religieux est possible ouvrant ainsi la voie à une spiritualité du loisir comme signe des temps éveillant une force dynamique de création.

TABLES DES MATIÈRES

Sommaire	i
Tables des matières	iii
Liste des tableaux	ix
Liste des graphiques	xii
Liste des sigles et des abréviations	xiii
Remerciements	xv
CHAPITRE 1--- Genèse d'un questionnement	1
1.1 En guise d'introduction	2
1.2 Description de l'expérience militaire	3
1.3 Description de l'expérience du scoutisme	6
1.4 L'Église et le loisir avant et pendant la Révolution tranquille	17
1.4.1 L'Église et le loisir avant la Révolution tranquille	18
1.4.2 Du loisir-œuvre au droit au loisir	23
1.5 Parcours existentiel en sciences du loisir à l'UQTR	29
1.6 Discours de l'Église officielle en matière de loisir	32
1.7 Résumés de thèses doctorales	39
1.7.1 Résumé de la thèse de Raymond	39
1.7.2 Résumé de la thèse de Volant	41
1.7.3 Résumé de la thèse de Dufour	44
1.7.4 Deux modèles d'humanité: «l'homo faber» et «l'homo ludens»	46
1.8 Problématique d'une étude théologique du loisir	50
1.9 La formulation du pari de sens	53
1.10 Présupposés personnels à cette étude théologique du loisir	55
1.11 Les jalons de parcours	65

PREMIÈRE PARTIE
L'OBSERVATION DE LA PRATIQUE DU LOISIR

CHAPITRE 2 --- Repères théoriques de la sociologie et de la phénoménologie	69
2.1 Introduction	69
2.2 La sociologie comme construction sociale de la réalité	72
2.3 La sociologie du loisir au service de la théologie pratique	77
2.4 En quoi consiste la phénoménologie?	80
2.4.1 La phénoménologie husserlienne	80
2.4.2 La phénoménologie d'après Ricoeur	86
2.5 Les enjeux de la recherche phénoménologique	89
 CHAPITRE 3 --- Quête de valeurs dans la pratique du loisir	94
3.1 Introduction	94
3.2 Le loisir comme valeur sociale	95
3.3 Description des tendances de l'enquête de l'UQTR	100
3.3.1 Le loisir dans l'univers des valeurs	101
3.3.2 Questions concernant le travail	105
3.3.3 Les activités de loisir préférées	109
3.3.4 Les motivations psychologiques et sociales du loisir	112
3.3.5 Les activités socio-éducatives	117
3.3.6 Les clientèles de loisir en milieu municipal	118
3.4 Résultats provenant d'autres enquêtes monographiques	119
3.4.1 Les tendances de l'emploi du temps	120
3.4.2 Le loisir comme objet de consommation	123
3.4.3 Les dépenses publiques au poste de loisir	125
3.4.4 Quelques résultats sur les mass media	126
3.4.5 Quelques résultats sur la pauvreté au Québec	127
3.4.6 Quelques résultats statistiques sur l'industrie touristique	128
3.5 Énumération des pointes d'observation	129
3.6 Conclusion	131

CHAPITRE 4 --- Le temps libre et la gratuité du loisir	133
4.1 Introduction	133
4.2 Avons-nous plus ou moins de temps libre?	133
4.2.1 L'accroissement du temps libre et le vieillissement de la population ..	139
4.2.2 L'accroissement du temps libre et le chômage technologique	142
4.3 Les tendances de l'action bénévole	147
4.4 Énumération des pointes d'observation	154
4.5 Conclusion	155
 CHAPITRE 5 --- Le monde du loisir	156
5.1 Introduction	156
5.2 Description qualitative du loisir en milieu séculier	156
5.3 Description de l'approche phénoménologique du loisir	161
5.3.1 L'expérience du loisir comme sentiment de repos et de détente	163
5.3.2 L'expérience du loisir comme motivation de «se changer les idées» ..	164
5.3.3 L'expérience du loisir comme motivation d'«être en forme»	165
5.3.4 L'expérience du loisir comme lieu de connaissance de soi	166
5.3.5 L'expérience du loisir comme «goût de l'aventure»	168
5.3.6 La nature comme lieu privilégié de l'expérience du loisir	169
5.3.7 L'expérience du loisir comme sentiment de plaisir	170
5.3.8 L'expérience du loisir comme dépassement de soi	172
5.3.9 L'expérience du loisir comme expérience obscure de la mort	173
5.3.10 L'expérience du loisir comme lieu d'aliénation	174
5.3.11 L'expérience du loisir comme lieu de convivialité	176
5.3.12 Le loisir comme action bénévole	179
5.3.13 L'expérience du loisir comme sentiment «d'être petit»	183
5.3.14 L'expérience du loisir comme «état d'âme»	184
5.3.15 L'expérience du loisir comme sentiment d'admiration	185
5.3.16 L'expérience du loisir comme pratique de la méditation	185
5.3.17 Le travail considéré comme un loisir	188
5.3.18 Conclusion de la description phénoménologique	189
5.4 Quelques descriptions d'expérience du sacré durant la chrétienté	190
5.5 Énumération des pointes d'observation	195

5.6	Conclusion	197
5.7	Conclusion de la première partie: observation de la pratique du loisir	197

DEUXIÈME PARTIE
L'INTERPRÉTATION DE LA PRATIQUE DU LOISIR

CHAPITRE 6 --- Le loisir comme vecteur d'humanisation	200	
6.1	Introduction à l'interprétation de la pratique du loisir	200
6.2	Introduction	200
6.3	Définition du modèle théorique de Kelly	201
6.4	Explicitation du modèle théorique de Kelly	206
6.4.1	La métaphore de l'«expérience immédiate»	206
6.4.2	La métaphore «existentielle»	210
6.4.3	La métaphore du «développement de soi»	215
6.4.4	La métaphore de l'«identité» personnelle et sociale	219
6.4.5	La métaphore de l'«interaction sociale»	231
6.4.6	La métaphore «institutionnelle»	237
6.4.7	La métaphore de la «politique»	245
6.4.8	La métaphore «humaniste»	263
6.5	Conclusion: le loisir au cœur de l'aventure humaine	277
6.6	Relance de la réflexion	279
Chapitre 7 --- Le loisir comme manifestation du sacré	281	
7.1	Introduction	281
7.2	La présence du sacré en contexte de modernité	282
7.3	Théorie explicative du sacré d'après Durkheim	286
7.4	Théorie explicative du sacré d'après Otto	292

7.5	Pour une mythologie du loisir	300
7.6	La persistance et la métamorphose du sacré	304
CHAPITRE 8 --- Le monde théologique du loisir		308
8.1	Introduction	308
8.2	La révélation de Dieu dans l'histoire de la création et du salut	310
8.3	Théologie ludique de la création et du salut	313
8.4	Interprétation de la praxis ludique de Jésus de Nazareth	325
8.4.1	Présentation du texte du signe de Cana	329
8.4.2	Interprétation praxéologique du signe de Cana	333
8.4.2.1	La dimension symbolique du vin	336
8.4.2.2	Les noces de Cana comme «miracle-don»	338
8.4.2.3	Les noces comme consécration du plaisir sexuel et de la procréation	340
8.4.2.4	L'annonce du Royaume de Dieu	342
8.5	L'humour de Jésus de Nazareth comme chemin d'espérance	345
8.6	Conclusion	362
8.7	Bilan intégrateur des différents mondes mis en scènes	363

TROISIÈME PARTIE **OPÉRATIONNALISATION DE L'ACTION**

CHAPITRE 9 --- La spiritualité du loisir inhérente au scoutisme		368
9.1	Introduction	368
9.2	Biographie du fondateur du scoutisme	372
9.3	La pensée théologique de Baden-Powell	374
9.4	Une vision du scoutisme français comme lieu de la spiritualité du loisir	384

9.5	La vie de foi chez les Scouts du Québec	389
9.5.1	Un cheminement ambiguë	390
9.5.2	Quelques pistes d'intervention pour les adultes éducateurs	395
9.6	Le scoutisme de demain	398

QUATRIÈME PARTIE LA PROSPECTIVE

CHAPITRE 10 --- Regard au loin	401	
10.1	Introduction	401
10.2	L'enjeu du temps libre	403
10.2.1	Quelques enjeux de l'action bénévole	404
10.2.2	Quelques enjeux du loisir comme lieu d'éducation	410
10.2.3	Proposition d'une éthique du loisir	413
10.3	L'avènement d'un nouvel-être-au-monde: l'homo faber-ludens	416
10.4	Les enjeux d'une spiritualité du loisir	418
10.5	Évaluation du parcours	425
BIBLIOGRAPHIE	427	
1.1	Ouvrages consultés	428
1.2	Articles consultés	444
1.3	Thèses consultées	454
ANNEXES	455	
Annexe I - Sondage sur le loisir en milieu urbain	456	
Annexe II - Exemple d'une entrevue phénoménologique	475	
1.1	Verbatim de l'expérience de loisir de Karl	476
1.2	Étape d'analyse des unités de valeur	487

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1:	Les raisons pour et contre évoquées à l'égard de la pratique pastorale	12
Tableau 2:	Quelques résultats de la consultation nationale sur l'objectif de développement spirituel dans le scoutisme, Québec, 1995-1996 (en pourcentage)	13
Tableau 3:	Indices de légitimité sociale accordés au loisir (N=387, en pourcentage)	98
Tableau 4:	La chose la plus importante dans votre vie, Québec, 1984 (en pourcentage)	99
Tableau 5:	Dans l'ensemble quelle est la chose la plus importante dans votre vie? (en pourcentage)	102
Tableau 6:	Répartition des répondants selon le sexe, l'âge et la scolarité par rapport aux sphères de la vie choisies en premier lieu (en pourcentage)	103
Tableau 7:	Répartition des répondants selon le sexe, l'âge et la scolarité par rapport aux sphères de la vie choisies en deuxième lieu (en pourcentage)	104
Tableau 8:	Si vous aviez le choix, laquelle des trois propositions suivantes vous intéresserait le plus?, 1981, 1984, 1988 (en pourcentage)	105
Tableau 9:	Idéalement, vers quel âge souhaiteriez-vous prendre votre retraite? Québec, 1984 et 1988-1989 (en pourcentage)	106
Tableau 10:	Dans le cadre de votre temps de travail, si vous aviez le choix, que souhaiteriez-vous en premier lieu? (en pourcentage)	107
Tableau 11:	Considérez-vous que votre temps de travail (heures et horaires) vous permet de consacrer assez, suffisamment ou pas assez de temps? (en pourcentage)	108
Tableau 12:	Les activités de loisir préférées (en pourcentage)	110

Tableau 13:	Regroupements des activités de loisir préférées (en pourcentage)	111
Tableau 14:	Les activités préférées, Québec, 1979, 1983, 1989 et 1994 Population âgée de 15 ans et plus (en pourcentage)	112
Tableau 15:	Échelle primaire des motivations	115
Tableau 16:	Résultats du regroupement des motivations, Trois-Rivières, 1990	116
Tableau 17:	Taux des répondants appartenant à des associations par catégorie (en pourcentage)	117
Tableau 18:	Catégories de population dont les villes ne tiennent pas assez compte, selon l'opinion des répondants (en pourcentage)	119
Tableau 19:	Emploi du temps quotidien pour l'ensemble de la population Québec, 1986 et 1992	121
Tableau 20:	Emploi du temps quotidien selon la situation des répondants, Québec, 1992	122
Tableau 21:	Composition et importance relative du poste «loisir» dans le budget des ménages, Québec, 1982, 1986 et 1990, en dollars courants	124
Tableau 22:	Hiérarchie des dépenses affectées au loisir, Québec, 1982, 1986 et 1990 (en pourcentage)	125
Tableau 23:	Dépenses des municipalités au poste de loisir et culture	126
Tableau 24:	Le Québec est la troisième plus importante province par l'ampleur des dépenses touristiques, 1994	129
Tableau 25:	Organismes desservis et heures de travail bénévole, Québec, 1987	149
Tableau 26:	Importance accordée à divers facteurs dans le bénévolat, tous, hommes, femmes, 1987, Québec (en pourcentage)	150
Tableau 27:	Taux de participation des associations, selon le genre, Québec, 1989 et 1994 (en pourcentage)	151

Tableau 28: Taux de participation à titre de bénévole, selon le sexe, la scolarité et l'âge, Québec, 1989 et 1994 (en pourcentage)	152
Tableau 29: Dons en argent, Québec, 1996-1997	153
Tableau 30: Liste des personnes interviewées, enquête 1994	162
Tableau 31: Tableau comparatif des catégories d'expression utilisées dans deux types de discours	194

LISTE DES GRAPHIQUES

Graphique 1: Modèle théorique du loisir de Kelly	204
Graphique 2: Modèle théorique enrichi du loisir de Kelly - 1	282
Graphique 3: Modèle théorique enrichi du loisir de Kelly - 2	309

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

- AFEAS: Association féminine d'éducation et action sociale.
- ARM: *Revue actualité religieuse dans le monde.*
- ARQ: *Revue de l'association pour la recherche qualitative.*
- ASC: Association des Scouts du Canada.
- BIT: Bureau International du Travail.
- BSN: *Bulletin du scoutisme national.*
- CEP: *Cahiers d'études pastorales.*
- CMR: Collège militaire royal de St-Jean.
- COP: Confédération des oeuvres de loisir de la province de Québec.
- DCT: Lacoste, Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.
- DTF: Latourelle, René (sous la direction), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Bellarmin-Cerf, 1992.
- ECCS: Comité de théologie de l'Assemblée des évêques du Québec, *L'engagement des communautés chrétiennes dans la société*, Montréal, Fides, 1994.
- ESG: Enquête sociale générale par Statistique Canada.
- FNO: Lacoste, Jean et Le Rider, Jacques (édition dirigée par), *Friedrich Nietzsche, Oeuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- IACQ: Gouvernement du Québec, *Indicateurs d'activités culturelles au Québec*, Québec, BSQ, 1993
- LS: Revue scientifique *Loisir et Société*, Université du Québec à Trois-Rivières.
- LTP: *Laval théologique et philosophique*, Université Laval.
- MLCP: Ministère du loisir, chasse et pêche.
- OMMS: Organisation mondiale du Mouvement scout.

- OTJ: Oeuvres des terrains de jeux.
- PBL: Gouvernement du Québec, *Politique sur le bénévolat en loisir*, Québec, ministère du Loisir, de la Chasse et de la Pêche, 1989.
- PNB: Produit national brut.
- PP: Conseil national du bien-être social, *Profil de la pauvreté, 1995*, Ottawa, 1997.
- PSQ: Gouvernement du Québec, *Portrait social du Québec*, Québec, BSQ, 1992.
- QGDN: Quartier Général de la Défense nationale.
- RA: Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec, *Risquer l'avenir*, Montréal, Fides, 1992.
- RND: *Revue Notre-Dame*.
- TOB: La Traduction Oecuménique de la Bible, Paris/Pierrefitte, Cerf/Société Biblique Française, 1989.
- TPS: Dumont, F., Langlois, S., et Martin, Y., *Traité des problèmes sociaux*, Québec, IQRC, 1994.
- TQ: Gouvernement du Québec, *Le tourisme au Québec en 1994 - Une réalité importante*, Québec, ministère du Tourisme, 1996.
- UNESCO: Organisation Internationale pour l'éducation, la science et la culture.
- UQAC: Université du Québec à Chicoutimi.
- UQTR: Université du Québec à Trois-Rivières.
- WLRA: World Leisure and Recreation Association

***Dans cette recherche, la forme masculine désigne, lorsque le contexte s'y prête, aussi bien les hommes que les femmes.

REMERCIEMENTS

La préparation de cette thèse a suivi un itinéraire académique enrichissant sous la direction du professeur Camil Ménard qui m'a généreusement initié à la méthodologie de la recherche praxéologique, transmis des connaissances théologiques et philosophiques, et soutenu durant ce long parcours. De même, le professeur Michel M. Campbell a bien voulu assumer la co-direction de cette recherche. Ses réflexions critiques ont contribué à bonifier ma démarche, aidé à m'orienter dans les voies sinuées des tendances actuelles de la praxéologie. À tous les deux, je tiens ici à exprimer mes plus sincères remerciements. Monsieur Adnan Moussaly, professeur titulaire, a contribué à élargir les horizons de ma réflexion en me sensibilisant à la culture orientale, tout en faisant une lecture critique de la thèse et en me prodiguant des conseils judicieux quant à la forme de son contenu et à la qualité de l'expression écrite. Qu'il en soit remercié.

Je tiens à remercier également le professeur Gilles Pronovost pour la relecture de la partie de l'observation, le professeur Jean-Louis Paré pour le chapitre sur le loisir comme vecteur d'humanisation (chapitre 6) ainsi que la phénoménologue Madame Chantal Deschamps pour la vérification du chapitre traitant des repères théoriques de la phénoménologie (chapitre 2). Je m'en voudrais d'oublier de remercier le professeur Simon Dufour avec qui j'ai suivi les cours de base en praxéologie. Merci, enfin aux gens avec qui j'ai eu des échanges de points de vue profitables sur le loisir et le scoutisme. Vouloir tous les nommer serait risquer d'en oublier.

Finalement, toute ma profonde gratitude à mon épouse France, à mes enfants, Anne-Gabrielle, Emy-Julie et Frédéric ainsi que mes parents qui, par leur amour m'apprennent tous les jours à jouer le jeu de la vie. Sans leur présence attentive cette thèse n'aurait pu voir le jour.

INTRODUCTION

GENÈSE D'UN QUESTIONNEMENT

LE LIVRE DU RIRE ET DE L'OUBLI

«Tout ce qu'on peut faire, dit Banaka, c'est présenter un rapport sur soi-même. Un rapport chacun sur soi. Tout le reste n'est qu'abus de pouvoir. Tout le reste est mensonge» (...) Bibi approuvait avec enthousiasme: «C'est vrai! C'est tout à fait vrai? Moi non plus je ne veux pas écrire un roman! Je me suis mal exprimée. Je voulais faire exactement ce que vous avez dit, écrire sur moi. Présenter un rapport sur ma vie. En même temps, je ne veux pas cacher que ma vie est tout à fait banale, ordinaire, et que je n'ai rien vécu d'original». Banaka souriait: «Ça n'a aucune importance! Moi non plus, vu de l'extérieur, je n'ai rien vécu d'original. Oui, s'écria Bibi, c'est bien dit! Vu de l'extérieur, je n'ai rien vécu. Mais j'ai le sentiment que mon expérience intérieure vaut la peine d'être écrite et pourrait intéresser tout le monde» (...) Depuis James Joyce déjà, dit-il, nous savons que la plus grande aventure de notre vie est l'absence d'aventures. Ulysse, qui s'était battu à Troie, revenait en sillonnant les mers, pilotait lui-même son navire, avait une maîtresse dans chaque île, non, ce n'est pas ça notre vie. L'odyssée d'Homère s'est transportée au-dedans. Elle s'est intériorisée. Les îles, les mers, les sirènes qui nous séduisent, Ithaque qui nous rappelle, ce ne sont aujourd'hui que les voix de notre être intérieur.

- Milan Kundera

CHAPITRE 1

GENÈSE D'UN QUESTIONNEMENT

«(...) la guerre doit être en vue de la paix,
les affaires en vue du loisir, les choses
nécessaires et utiles en vue des choses nobles».
- Aristote

1.1 En guise d'introduction

Cette étude théologique du loisir¹ est à la fois ambitieuse et modeste. Ambitieuse, car elle se veut interdisciplinaire, puisant principalement à la sociologie du loisir, à la phénoménologie, à l'anthropologie du sacré et à la théologie, chacune avec ses fondements épistémologiques, ses enjeux théoriques et les problématiques propres qui en découlent. Modeste parce qu'elle consiste à porter à la discussion les points de vue dans la manière de formuler une interprétation théologique du loisir à partir de différentes pratiques existentielles et sociales. Ainsi, le premier objectif de cette recherche est d'expliquer et de comprendre le sens radical² du loisir. Or, pour Marx, «la racine de l'homme est l'homme lui-même» (Cité in Valadier, 1974: 23).³ Le deuxième objectif de cette étude théologique est de donner une vision

¹ La langue française utilise le mot «loisir» au singulier pour signaler le concept en tant que tel, et des «loisirs» au pluriel pour indiquer les activités et les contenus. Un premier sens étymologique du loisir vient du mot latin, «licet», qui veut dire «il est permis de» ou «avoir le droit». Un autre sens étymologique du terme «loisir» vient du latin, «schola», qui est le lieu de loisir où l'on se consacre à l'étude. C'est d'ailleurs de cette racine latine que proviennent les mots français et anglais, «école» et «school», c'est-à-dire l'emplacement où est prodigué l'enseignement aux enfants. Finalement, on fait souvent dériver le sens du loisir du mot latin, «otium» qui veut dire «n'être pas pris par aucune affaire» ou «oisiveté». Selon le philosophe M. Bellefleur (1997), on comprenait l'«otium» comme «l'art de vivre et du bien vivre» lié au statut du libre citoyen vivant dans la société esclavagiste de la Rome ancienne. L'«otium», c'est le temps disponible du citoyen qui n'est pas occupé par le monde de la production.

² Le mot «radical» vient du latin «radice» qui veut dire racine.

³ La méthodologie de cette thèse s'inspire du *Guide de présentation* de la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal (1994) ainsi que de l'ouvrage de Michel Beaud et Daniel Latouche, *L'art de la thèse*, Montréal, Boréal, 1988.

du loisir qui permettra de prendre conscience davantage de la possibilité de l'expérience religieuse du loisir. Finalement, le troisième objectif consiste à faire une mise en application concrète du loisir en l'occurrence dans le mouvement scout.

Il faut dire qu'il existe différents lieux de pratiques liés au loisir. Or, la question du religieux dans le loisir est bien souvent contestée ou mal interprétée dans certains lieux. C'est pourquoi il incombe de rendre compte des lieux de pratiques existentielles et sociales du loisir qui sont des points de repère permettant de présenter le développement de la problématique et du pari de sens de cette recherche. Finalement, suivront les présupposés personnels dans une mise en route à l'errance et à la découverte ainsi que la présentation des jalons de parcours de cette étude théologique du loisir.

1.2 Description de l'expérience militaire

D'entrée de jeu, l'intérêt que je porte au loisir prend ses racines à travers une expérience concrète et personnelle. Le sport de compétition a été une activité fort importante durant ma vie d'adolescent et de jeune adulte. Je me suis inscrit au Collège militaire royal de Saint-Jean (CMR) parce que j'étais intéressé par son programme sportif. Ainsi, j'ai réussi, par goût du défi et par ambition, à y décrocher quelques titres sportifs. Mais, avec le temps, les médailles et les trophées sont devenus pour moi des objets bien éphémères et aléatoires. Ce que je gardais cependant vivement à l'esprit était l'inscription murale à l'entrée du pavillon Vanier au CMR.

Une épreuve sportive ne dure que quelques minutes tandis que la formation d'un athlète exige des semaines de travail intense et d'efforts soutenus. La vraie valeur du sport ne réside pas dans le jeu lui-même, ni dans les acclamations des spectateurs; elle se trouve dans les longues heures d'application persévérande que nous nous imposons alors que nous avons pour unique témoin l'oeil sévère de notre conscience. Les applaudissements sont éphémères et les trophées passent vite dans l'oubli; seule, la force de caractère que nous avons acquise demeure.

Après ma promotion au CMR en 1984, je fus muté comme sous-lieutenant au Quartier général de la défense nationale (QGDN) à Ottawa avec un bel avenir devant moi et un plan de

carrière bien assuré, comme on disait à l'époque. Toutefois, je dois admettre que je n'étais pas heureux d'être officier de logistique, car je trouvais ce travail plutôt ennuyeux. Il faut ajouter que l'une de mes motivations premières lors de mon enrôlement dans les Forces armées canadiennes était d'intervenir éventuellement dans la classification⁴ de l'éducation physique et du loisir de cette organisation. Ainsi, dès ma première année au CMR de St-Jean, j'avais fait la demande de passer de la classification de la logistique à l'éducation physique et loisir. Inutile de mentionner la lourdeur bureaucratique de cette institution indifférente à mon désir de changement de classification. En dépit du fait que j'étais un bon élément sportif, on me répondait que je n'avais pas la qualification académique requise pour justifier un tel changement de classification. J'étais toutefois déterminé à poursuivre mon intérêt. Vivant à Ottawa, et près d'une université, je décidai donc d'entreprendre des études en récréologie, espérant ainsi forcer le changement de classification.

Ce désir de changer de classification provenait de l'intérieur de mon être sans que j'en puisse connaître toutes les motivations à cette époque. Le sport comme pratique de loisir était pour moi une manière de favoriser un sentiment de bien-être, dans une perspective de dépassement de soi. D'ailleurs, j'avais la motivation de transmettre le goût de l'éducation physique et du loisir aux membres des Forces armées canadiennes. J'aimais tout simplement la pratique du sport de performance parce qu'il permettait d'avoir un «esprit sain dans un corps sain». Je crois toujours à cet aphorisme pour autant que l'on prenne une attitude sportive basée sur l'éthique olympique: «L'important dans la vie n'est pas le triomphe, mais le combat. L'essentiel n'est pas de gagner, mais de bien lutter» (Cf. Coubertin).

Étant de la génération de la performance, je travaillais plus que nécessaire: fonction militaire durant la journée de 07h00 à 18h00, entraînement de 90 minutes quotidiennement pour le marathon sur l'heure du dîner, et cours du soir à l'Université d'Ottawa. Le souci de la perfection m'entraînait à dépasser mes limites. Pris par cette folie du travail, du sport de compétition excessif et confronté à l'autocratie bureaucratique de l'armée, j'ai alors souffert

⁴ Le mot «classification» est le terme utilisé pour signifier les groupes de métier dans les Forces armées canadiennes.

d'une forme d'épuisement professionnel compromettant sérieusement ma santé mentale.⁵ Cela m'a mené à quitter les Forces armées canadiennes. J'ai vécu cela comme un échec personnel. Pour paraphraser la journaliste H. Pedneault,⁶ la quête de l'excellence était devenue dangereuse lorsqu'elle s'est mise à me faire miroiter que tout pouvait être rentable. J'apprenais à mes dépens la fragilité du corps humain.⁷ J'ai également compris que, pour retrouver la santé, il fallait apprendre à lutter contre les préjugées et les stéréotypes qui mènent à l'exclusion sociale.

Les servitudes qui frappent notre existence font qu'il n'est pas de situation humaine qui ne comporte une aliénation plus ou moins diffuse: il est dans la condition de l'homme d'aspirer indéfiniment à l'autonomie, de la poursuivre sans cesse, et d'échouer indéfiniment à l'atteindre. (...) la bataille de la liberté ne connaît pas de fin.⁸

En résumé, j'avais un goût d'investir dans le loisir et cela devait se couronner par des succès dans le sport. Le sport de compétition n'était pas seulement une «question de médailles», il comportait un idéal que je voulais transmettre aux autres camarades militaires en devenant officier en éducation physique et loisir. Fort de cet idéal du loisir, j'ai entrepris

⁵ Il faut aborder dans une approche holistique une définition bio-psycho-sociale de la santé mentale. Celle-ci se définit ainsi: «Une personne (...) en bonne santé mentale est celle qui est capable de vivre et d'exprimer ses émotions de façon appropriée, de bien raisonner, d'être en relation satisfaisante avec son entourage, d'occuper sa place dans la société et d'exercer son pouvoir de décision». Voir Raymond Champagne, *et al.*, *La vieillesse: voie d'évitement ou voie d'avenir*, Boucherville, Gaëtan Morin, 1992, p. 11.

⁶ Hélène Pedneault, *Pour en finir avec l'excellence*, Québec, Boréal, 1992.

⁷ Je dois avouer ici que le sport de compétition peut causer des problèmes de santé mentale et même provoquer la mort. Ainsi, James Fixx, l'auteur du best-seller «Jogging», qui propagea la mode de la course à pied des années 80', vantait sans retenue les bienfaits de ce sport pour la santé mentale. Ironiquement, il est mort dans la jeune cinquantaine d'une maladie cardiaque. Le sport de compétition peut causer d'autres dommages pour la santé mentale comme cela se manifeste souvent chez les champions olympiques qui ne peuvent plus résister à l'ivresse du sport de compétition. Quand les victoires sportives s'estompent, les athlètes font le retour à la dure réalité de la vie normale. C'est le drame existentiel comme après les Jeux olympiques. Plusieurs vivent dans la toxicomanie, l'angoisse ou sombrent dans la profonde dépression. Certains songent même au suicide. Voir les articles de Jean-François Deschênes, «Le marathon de Montréal: la course vers la vie... et la mort», *Le Desport*, n° 26, avril-mai 1982, pp. 10-13; et, Chantal Gilbert, «L'envers de la médaille», *L'actualité*, vol. 21(16), octobre 1996, pp. 16-24.

⁸ Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Paris, PUF, [1949] 1969, pp. 80-81.

d'investir considérablement dans de multiples activités: 1) le travail militaire régulier; 2) l'entraînement sportif intensif; et enfin, 3) les études en récréologie. J'étais donc engagé dans trois tâches qui occupaient amplement mon temps. C'est alors que j'ai souffert d'un «épuisement professionnel» qui m'a contraint à abandonner la carrière militaire. Le loisir sportif de compétition s'avérait une expérience mortifère. Le loisir n'avait rien de magique. Je connaissais le scandale: comment le loisir peut-il devenir mortifère?

1.3 Description de l'expérience du scoutisme

Ma réinsertion dans le «monde civil» fut salutaire. Voué au temps libre et au loisir, je pouvais envisager le monde autrement que dans une perspective de la performance, de la compétition et du rendement professionnel. De plus, une assurance-salaire permettait de suffire aux besoins de subsistance. J'ai continué, bon gré mal gré, en dépit de la maladie, mes études en récréologie à l'Université d'Ottawa. C'est alors que j'ai découvert le mouvement scout, une organisation bénévole qui m'a permis de prendre contact avec la réalité de la vie.

En 1987, je me suis engagé comme animateur pionnier dans une unité scoute de la paroisse St-Pierre-Chanel à Hull. Le scoutisme s'est révélé un lieu vivifiant pour ma foi personnelle en raison des valeurs humaines et spirituelles et du sens de l'amitié qu'il véhicule. Dans les différentes activités scoutes, j'ai découvert l'ampleur de ce mouvement, qui constitue une sorte de «petite armée» défendant une valeur fondamentale: «la paix». Je comprenais que la vie est sacrée, et par voie de conséquence qu'il y a intérêt à la protéger à tout prix.

Avec la pratique du scoutisme, ma façon de voir les choses de la vie s'est transformée. La vie de groupe que procure le scoutisme aux jeunes et aux adultes m'a appris à travailler sur ma manière d'être et sur certaines déficiences de mon caractère. Cela peut sembler facile à dire, mais c'est beaucoup moins facile à faire «puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais» (Rm 7, 19). Mes interventions comme animateur scout m'ont aidé à faire confiance à mon potentiel. Elles m'ont aussi appris qu'il ne s'agit pas d'être

perfectionniste, mais surtout de respecter les deux devises du mouvement scout: «De notre mieux» et «Sois prêt». Du même coup, j'ai découvert ma vie intérieure par la connaissance et la mise en pratique de la Loi scoute qui permet d'apprendre «pas à pas» le sens de la confiance, de la camaraderie et de la joie de vivre.

Comme animateur, j'ai participé à plusieurs séances de formation afin de connaître davantage la philosophie scoute et d'améliorer ma dynamique d'animation auprès des jeunes et des adultes. Cela a été le lieu d'échanges d'idées fructueux à propos du scoutisme comme mouvement de jeunesse et école de leadership dans notre milieu de vie. À ce titre, je garde de bons souvenirs de mes camps de formation. Le scoutisme est aussi une manière de vivre ensemble, de faire l'expérience de la vie communautaire en dépit du monde individualiste ambiant. Cela me force souvent à sortir du «syndrome du cocooning». Cette vie de groupe permet de m'affirmer comme humain et favorise une prise de conscience d'un être-ensemble authentique parmi les hommes et les femmes ordinaires de ce temps. Ceux-ci sont le plus souvent des parents qui ont le souci de donner du temps aux enfants pour les aider à s'accomplir comme humains.

Le scoutisme est un mouvement d'éducation. C'est une école de vie qui s'inscrit dans une pédagogie par le jeu permettant aux jeunes de vivre un développement progressif de leur personnalité sur les plans physique, intellectuel, social et spirituel. Dans cette perspective, le scoutisme m'a permis de retrouver l'enfant qui sommeillait en moi. Les relations dynamiques avec les jeunes et les adultes par les activités de jeu et de la fête sont des temps forts du scoutisme. Ainsi, les moments passés à participer aux activités scoutes sont des «temps magiques». Dans l'univers des adultes, nous gardons un souvenir nostalgique de l'expérience du jeu lorsque nous vivions au «jardin de l'enfance», pierre angulaire de nos souvenirs enfantins. Spontanément, les enfants «jouent pour jouer». Cela est souvent l'inverse chez les adultes. Nous avons parfois tendance à développer une «pensée calculante» et à nous demander: Qui a gagné?, Comment gagner la prochaine fois? ou Combien ça va rapporter? Le jeu chez certains adultes véhicule souvent une valeur instrumentale qui devient plus un moyen d'obtenir quelque chose. En ce sens, le jeu chez les adultes n'est pas une fin en soi.

Paradoxalement, il est aussi perçu comme une activité frivole et sans importance. Un reste d'enfance à dépasser ou à tolérer.

Nous vivons actuellement dans un monde urbanisé qui se complait dans ses multiples réussites technologiques. Pourtant l'homme et la femme modernes se sentent de plus en plus mal dans leur peau. Le chômage, le divorce, la toxicomanie, la maladie, la violence, la solitude sont quelques-uns des problèmes sociaux⁹ qui dégradent la qualité de vie. Dans ce monde de stress qui ne respecte plus les rythmes biologique et psychique du corps humain, nous ne savons plus comment bien respirer. Par contre, la nature est un lieu qui permet de mieux respirer en profondeur. Cela emplit les poumons d'air frais, mais également l'âme. La nature est sans doute un lieu privilégié pour réapprendre à respirer et à profiter également de la lumière ambiante. Il est alors possible de se vivifier l'esprit. La rencontre avec la nature est toujours un temps de redécouverte de nos sens qui s'éveillent avec la possibilité d'entrer en communion avec le cosmos. Nous jouissons alors des moments de quiétude et de joie de vivre. Les activités de plein air font beaucoup grandir. Être en pleine nature, c'est aussi apprendre à perdre son temps, à accepter de se sentir inutile dans un monde de production et de rentabilité. Mais la nature peut être le lieu et le temps de la connaissance de soi-même. On apprend à apprécier l'harmonie et la beauté de la nature que Dieu nous a prêtées. Être autour d'un feu de camp est toujours une expérience saisissante; contempler l'harmonie des nombreux visages de la nature, une activité fascinante. L'expérience de la nature fait oublier les petits problèmes de la vie quotidienne et l'on a l'impression de vivre une réelle «eucharistie».

Aujourd'hui, Seigneur, non plus sur les bancs de bois d'une église, non plus au sein d'une grande assemblée mal connue, mais ici au cœur du monde, n'ayant ni pain ni vin ni autel, nous Vous offrons, avec nos sueurs et notre fatigue, le travail et la peine de l'univers. À l'horizon, le soleil a commencé son déclin pendant que la surface vivante de la terre poursuit son infatigable labeur. En cet instant de solitude et de paix, nous voulons nous tourner vers Toi, Seigneur, et placer sur notre patène la moisson attendue de ces nouveaux efforts. Nous t'offrons, à toi le Maître et Créateur de tout ce qui vit, les palpitations, les difficultés et les recommencement des hommes et femmes qui oeuvrent de leur mieux à la construction du monde. Par-delà les cimes des montagnes qui nous entourent, le murmure des ruisseaux et le grondement des fleuves, nous voulons en cet instant nous associer aux espoirs et aux efforts de nos contemporains, spécialement de ceux et celles qui travaillent et luttent pour un monde plus

⁹

Voir Fernand Dumont, *et al.*, *Traité des problèmes sociaux*, Québec, IQRC, 1994.

juste et plus humain, un monde où le goût du pouvoir et l'attrait de l'argent compterait moins que la dignité de toute personne humaine, de tout être vivant. Un à un, nous les voyons, Seigneur, ces êtres connus ou inconnus, ces proches que nous avons laissés pour entreprendre notre route, ces hommes et ces femmes dont le labeur nous sert d'une façon ou de l'autre, ces autres encore près de qui Tu nous appelles peut-être un jour. Nous les évoquons, ceux dont la troupe anonyme forme la masse innombrable des vivants; ceux qui nous entourent et nous supportent sans que nous les connaissons: ceux-là qui viennent et ceux-ci qui s'en vont; ceux et celles qui croient à l'humanité et se dépensent pour elle. C'est leur besogne et toute leur ardeur, à eux et à elles, que nous voulons placer aujourd'hui dans le calice et éléver jusqu'à Toi, Seigneur. Nous voulons en ce moment présent résonner à toute cette vie qui palpite, et que nous côtoyons chaque jour, souvent dans l'indifférence. Tout ce qui est destiné à augmenter aujourd'hui dans le monde, tout ce qui doit diminuer aussi, tout ce qui est appelé à naître ou à mourir, nous Vous le présentons, Seigneur. Puisse tout cela devenir, entre vos mains, le ferment d'une humanité nouvelle, celle qui est possible depuis qu'elle a été habitée par votre Fils, Jésus, le Christ, notre Seigneur.¹⁰

Par cette prière, et plusieurs autres encore, on s'aperçoit que le mouvement scout se distingue des autres organismes bénévoles de par sa cinquième dimension, celle du développement du «sens de Dieu»¹¹ chez les membres de l'Association des Scouts du Canada (ASC).¹² Le scoutisme est pourvu en lui-même d'une structure de fonctionnement qui lui permet de privilégier la transmission des valeurs humaines et chrétiennes. Il permet aussi d'échanger des idées (opinions) entre les scouts qui sont confrontés aux phénomènes d'incroyance, d'indifférence et de pluralisme religieux ainsi qu'à la prolifération des sectes qui se manifestent présentement au Québec.

Le développement du «sens de Dieu» est assuré chez les Scouts du Québec par le service de la «pastorale». Ainsi, lorsqu'un adulte s'engage dans le scoutisme, il accepte de véhiculer et de vivre les valeurs de cette association dans une perspective «pastorale». La compréhension ordinaire de la «pastorale» chez les Scouts du Québec correspond à des

¹⁰ Association des Scouts du Canada, *Provisions de route, 70 activités pastorales pour groupes de jeunes*, 1987, p. 106. Cette prière scoute s'inspire du texte écrit par Pierre Teillard de Chardin, *La messe sur le monde*, Paris, Seuil, 1965.

¹¹ Le «sens de Dieu» se traduit par la vie de foi des membres du mouvement scout.

¹² Le scoutisme à l'échelle planétaire se veut d'être un mouvement multiconfessionnelle. Toutefois, l'ASC se définit comme un mouvement catholique romain qui promulgue un esprit d'ouverture aux gens venant d'autres confessions religieuses. L'ASC prône le respect mutuel (Cf. ASC, SOC 1006, 1997: 9). Par ailleurs, dans la structure organisationnelle de l'ASC (niveau national) se retrouve les Scouts du Québec (niveau provincial).

activités bien délimitées et spécifiques qui sont des temps d'arrêts privilégiés pour réfléchir sur le vécu personnel, la vie de groupe et le rapport que l'on entretient avec Dieu. Habituellement, elles s'expriment dans les promesses, les camps, les moments liturgiques et les prières récitées à l'occasion. En ce sens, le scoutisme au Québec, bien que maintenant sécularisé, garde toujours comme priorité la promotion du message chrétien.

Des années 30 aux années 60, les scouts ont été de ceux qui cherchaient à bâtir une chrétienté de grand vent, ouverte à l'humain. Bien sûr, la spiritualité scoute reste alors marquée de l'ascétisme dominant, par le cléricalisme omniprésent et elle donne dans un bruyant triomphalisme catholique promis à de durs lendemains. Après 1960, le scoutisme modifie sérieusement son esprit. Égalitariste, décléricalisé, et confiné de plus en plus dans le monde des moins de douze ans (malgré une percée intéressante et neuve avec les pionniers), le mouvement semble s'être trouvé une nouvelle vocation: réconcilier valeurs humaines et chrétiennes dans un monde qui s'offre au jeune sous un visage de plus en plus areligieux. Il y a un demi-siècle ou trois quarts de siècle, le défi du scoutisme était de réconcilier la Nature et la Grâce, au sens théologique du temps, dans une chrétienté rigoriste et cléricalisée. On pourrait donc soutenir que, paradoxalement, les perspectives ont été inversées: d'un mouvement de libération à l'endroit d'une religion triomphaliste et de conservation, le mouvement se veut aujourd'hui un modeste ferment de témoignage chrétien en un monde «postchrétien». Le scoutisme canadien-français a ainsi bien modifié ses perspectives: dans un monde au sécularisme irréversible et à l'indifférence religieuse croissante, il continue de faire vivre les valeurs scoutes sous l'éclairage du message chrétien.¹³

Il faut mentionner ici que j'étais content de me retrouver dans un groupement qui privilégiait la dimension religieuse dans une dynamique de loisir. Évidemment, je ne prenais pas toujours conscience de cette intuition des liens implicites existant entre le loisir et le religieux au début de mon intégration au scoutisme. Quoi qu'il en soit, à mon étonnement, je découvris que la «pastorale» était remise en question. À l'heure actuelle, «sans répudier la valeur et le sens du terme «pastorale», (...) il faut admettre que ce concept évoque une approche qui tient à l'écart bon nombre de nos membres» (BSN, n° 4, 1997: 4). La réflexion de N. Rondeau, commissaire nationale de l'ASC, exprime en bonne partie l'assentiment des adultes éducateurs à l'égard de la vie de foi dans le mouvement scout actuellement.

Nous devons proposer des voies à nos jeunes, mais ne pas les imposer. Nous devons faire en sorte qu'ils trouvent en eux les étincelles et le dynamisme qui les feront cheminer dans une vie

¹³ Pierre Savard, «Quels types de chrétiens a formés le scoutisme? L'exemple du Canada», *Le scoutisme*, Gérard Cholvy et Marie-Thérèse Cheroutre (textes réunis par), Paris, Cerf, 1994, p. 232.

de foi marquée du sceau des valeurs scouts. Et cela, c'est tout le contraire d'une religion fermée sur elle-même, sectaire et suffisante. L'esprit d'accueil, le respect de l'autre doivent toujours nous guider. Et si nous avons un héritage important à transmettre à nos jeunes sur le plan du développement spirituel, c'est davantage ce souci de l'autre que des croyances particulières ou des rites. L'idéal de paix universelle du scoutisme passe davantage par ce souci de l'autre que par telle ou telle religion.¹⁴

Des discussions plus ou moins explicites sur la «pastorale» se dégagent notamment deux visions opposées qui méritent ici d'être signalées. D'une part, il y a des adultes éducateurs qui ne veulent rien entendre de la «pastorale» parce que la société québécoise a changé depuis la Révolution tranquille. Pour eux, la religion est affaire du privé et ne concerne maintenant que la conscience individuelle. D'autre part, il y a des adultes éducateurs qui veulent toujours faire de la «pastorale» parce que, d'après eux, pour faire du scoutisme, il faut respecter la pédagogie telle qu'elle a été développée par le fondateur R. Baden-Powell et le scoutisme sans «pastorale» n'est plus du scoutisme. Dans ce contexte, la place de la «pastorale» ne laisse personne indifférente, car elle touche ici à une réalité sensible et profonde de la personne qui s'engage dans le scoutisme. Chaque vision avance des arguments, scientifique ou non, pour appuyer sa position. Le tableau 1 présente les raisons les plus souvent invoquées pour justifier les deux visions opposées.

¹⁴ Nicole Rondeau, «L'excellence et le développement spirituel», *Rapport du colloque national sur le développement spirituel*, Montréal, Association des Scouts du Canada, 1999, p. 16.

TABLEAU 1

Les raisons pour et contre évoquées à l'égard de la pratique pastorale¹⁵

Raisons pour la pastorale	Raisons contre la pastorale
Sondage de R.W. Bibby au Québec¹⁶ <ul style="list-style-type: none"> ▶ 90% des Québécois ont la foi en Dieu, 82% croient en la divinité de Jésus et 64% croient en la vie future. ▶ 91% des Québécois ont participé ou participeront aux rites de passage (baptême, confirmation, mariage, funérailles). 	La religion est une affaire du privé <ul style="list-style-type: none"> ▶ Seulement 15% des personnes au Québec participe aux offices dominicales.¹⁸ ▶ On n'a pas besoin de l'Église catholique. ▶ Je peux rencontrer Dieu par mes propres moyens.
Taux de participation à l'enseignement religieux¹⁷ <ul style="list-style-type: none"> ▶ 88,2% des élèves au primaire participent à l'enseignement religieux. ▶ 59,2% des élèves au secondaire participent à l'enseignement religieux. ▶ Le service de la pastorale est toujours présent dans les écoles. 	Pluralité religieuse <ul style="list-style-type: none"> ▶ L'Église catholique n'est plus la seule à exercer son influence au Québec. ▶ Il existe d'autres grandes religions tels le judaïsme, le bouddhisme, l'hindouisme ou l'islam.
Les églises catholiques sont bien occupées <ul style="list-style-type: none"> ▶ Les églises sont pleines à la première communion, à Noël et à Pâques. 	Incroyance et indifférence <ul style="list-style-type: none"> ▶ Beaucoup d'adultes éducateurs ne croient plus en Dieu ou sont indifférents aux choses religieuses. ▶ Le langage symbolique de la pastorale est dénué de sens.
Il y a une soif de spiritualité au Québec <ul style="list-style-type: none"> ▶ Il existe plus de 800 sectes au Québec. ▶ Il y a une grande popularité de l'ésotérisme et des sciences occultes. 	Droits et libertés <ul style="list-style-type: none"> ▶ Le mouvement scout est ouvert à toutes les personnes dans le monde sans référence à la religion.
Conclusion <ul style="list-style-type: none"> ▶ Il y a un fond religieux très présent au Québec. ▶ Les personnes se posent toujours les grandes questions sur l'existence, la vie et la mort. ▶ Il y a toujours une place pour la pastorale. 	Conclusion Pas de «pastorale» dans le mouvement.

¹⁵ Tableau inspiré de Jacques Wiseman, «Vie pastorale», (brochure), p. 13.

¹⁶ Reginald W. Bibby, *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988, pp. 124-125. Cet ouvrage donne les conclusions des enquêtes menées en 1975 et en 1985.

¹⁷ Données tirées de la Déclaration de l'effectif scolaire 1996-1997, Direction de l'enseignement catholique, février 1997.

¹⁸ Cette donnée statistique est une approximation provenant de l'Assemblée des évêques du Québec. Toutefois, le pourcentage de la pratique religieuse dominicale peut varier de 10% à 30% selon la paroisse.

En 1995/96, un comité de l'ASC a dirigé une consultation nationale afin de mieux saisir la problématique de la vie de foi dans le scoutisme. Cette enquête montre que 97,1% des scouts au Québec s'identifient comme catholiques romains. Cependant, 61,4% des adultes éducateurs avouent qu'ils accordent peu d'importance aux activités de la vie de foi alors que 87,7% de ces mêmes répondants croient à toute l'importance de l'animation de la vie de foi dans le scoutisme. Ces données statistiques confirment un certain malaise de vivre pleinement sa vie de foi dans le scoutisme.

TABLEAU 2

*Quelques résultats de la consultation nationale sur l'objectif de développement spirituel dans le scoutisme, Québec, 1995-1996
(en pourcentage)*

Croyez-vous à l'importance de l'animation de la vie de foi dans le scoutisme?				
Oui	87,7	Non	10,8	Aucune réponse
Pensez-vous que vous accordez un temps convenable à l'animation de la vie de foi dans la préparation des activités de votre unité?				
Oui	59,4	Non	38,0	Aucune réponse
Croyez-vous que le cinquième but du scoutisme (le développement spirituel) est aussi important que les quatre autres?				
Oui	86,3	Non	12,0	Aucune réponse
Pouvez-vous dire que vous faites quelque chose pour accroître la vie de foi dans vos activités régulières?				
Oui	57,0	Non	40,1	Aucune réponse
Faites-vous de temps en temps un retour sur vos activités en relation avec Dieu et la foi?				
Oui	41,8	Non	57,3	Aucune réponse
Faites-vous de temps en temps un retour sur vos activités en relation avec l'Évangile?				
Oui	12,9	Non	86,0	Aucune réponse
Quelle importance donnez-vous aux activités de la vie de foi pour l'éducation du jeune?				
Beaucoup	32,5	Peu	61,4	Aucune
Souhaiteriez-vous que l'Association affirme davantage son identité catholique?				
Oui	20,5	Non	75,1	Aucune réponse

Source: Association des Scouts du Canada, *Consultation nationale sur l'objectif de développement spirituel dans le scoutisme - Compilation*, Montréal, 1995-1996.

Les deux visions opposées exprimées par les adultes éducateurs et les résultats de la consultation nationale peuvent indiquer, d'une certaine façon, l'ambiguïté de l'expression «pastorale». En réalité, la signification que l'on attribue à la «pastorale» est le plus souvent fort précise sinon restrictive comme l'indiquent les définitions suivantes.

Les pratiques pastorales sont un ensemble d'actions réfléchies et pertinentes accomplies en Église en vue de la libération des communautés chrétiennes.¹⁹

L'action pastorale appartient, dans la diversité des rôles, en co-responsabilité, au leadership de l'animation. Elle s'inscrit dans la structure charismatique des services. À la différence de l'action simplement chrétienne, l'action pastorale est ainsi celle d'un agent, donc d'une personne mandatée par la communauté chrétienne, pour une fonction reconnue déléguant ainsi à un engagement particulier, voire spécialisé, permanent ou occasionnel. L'agent a sa part de responsabilité dans le choix des moyens et l'exécution des tâches. On attend de lui une certaine professionnalisation, une compétence, des habiletés. L'action pastorale renvoie donc au volet institutionnel du peuple de Dieu, au sens où l'institution y est l'ensemble des moyens de communion et de services, même lorsqu'il s'agit d'une relation d'aide de personne à personne; elle est une modalité organisationnelle de l'expérience chrétienne.²⁰

Ces définitions de la «pastorale» réfèrent à des activités ecclésiastiques qui s'inscrivent dans une activité professionnelle mandatée par un évêque moyennant rémunération pour l'application d'une tâche spécifique en milieu scolaire et paroissial. Pour certains, une telle compréhension de la «pastorale» s'oppose à l'esprit de gratuité que veut véhiculer le scoutisme. Or, le fond du problème de la «pastorale» dans le mouvement scout, c'est que, dans l'esprit de bien des gens, la «pastorale» fait penser à l'institution cléricale à tendance récupératrice. Cela semble confirmé par les deux définitions des théologiens ci-dessus mentionnés. Certes, il y a maintenant peu de prêtres et d'animateurs de pastorale mandatés qui interviennent directement dans le scoutisme, mais le terme «pastorale», compris par la plupart des adultes éducateurs, suscite le mot pasteur dans son sens péjoratif.

La pastorale nous impose une dynamique autour du terme «pasteur». Nous savons que le pasteur est celui qui guide, qui protège et qui nourrit. Malheureusement, pour plusieurs, le

¹⁹ Marcel Viau, *Introduction aux études pastorales*, Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul, 1987, p. 92.

²⁰ André Charron, «La spécificité pastorale du projet d'intervention», *La praxéologie pastorale. orientations et parcours*, Jean-Guy Nadeau (sous la direction), Montréal, Fides, CEP, tome 2, 1987, p. 155.

pasteur est celui qui traîne ses brebis dans le champ qu'il a choisi. Qui souhaite être la brebis, le mouton?²¹

Or, la plupart des adultes éducateurs laïcs récusent toute terminologie empreinte du caractère institutionnel de l'Église. Vouloir imposer le mot «pasteur» peut être perçu par certains adultes éducateurs comme une forme d'intégrisme religieux. Par contre, le terme «développement spirituel» est une expression plus ouverte qui répond à la réalité laïque chez les adultes éducateurs.

Quoi qu'il en soit, les Scouts du Québec, par l'entremise de l'ASC, tentent de résoudre le problème de perception de la notion «pastorale» par cette modification sémantique. En 1997, l'ASC accepte d'adopter une nouvelle expression pour signifier la dimension religieuse. Elle s'inspire de l'OMMS qui, dans un contexte multiconfessionnel planétaire, se réfère à l'expression «développement spirituel».²² A priori, le vocable «développement spirituel» suscite moins d'appréhension que l'expression «pastorale»: «Le développement spirituel, en tant qu'objectif éducatif du scoutisme, apparaît plus clairement comme une responsabilité collective de tous les adultes envers les jeunes» (BSN, n° 4, 1997: 4). Le mot «spirituel» vient du vocabulaire biblique «ruah» en hébreu, «pneuma» en grec, et il correspond à «spiritus» en latin. Étymologiquement, le mot «spirituel» prend donc le sens de «mouvement de la respiration» ou du «souffle vital de l'âme». Dans la perspective occidentale, le spirituel renvoie aux «choses de la vie», à la «vitalité», à ce qui est «vivant» et se traduit par «l'éveil de la conscience». Dans cette perspective, «parler de vie spirituelle, (...) c'est s'ouvrir à une dynamique de foi plus universelle» (Boucher, 1998: 7).

L'utilisation du vocable «développement spirituel» ne change en rien le statut catholique des Scouts du Québec, d'autant plus que l'organisation ne peut contraindre les

²¹ Catheline Boucher, «Passer de la pastorale au développement spirituel: pourquoi?», *Bulletin du scoutisme national*, n° 8, février 1998, p. 7.

²² Dans cet esprit de changement, l'ASC a développé deux modules de formation qui sont offerts aux adultes éducateurs. Ce sont les cours: SOC 1006, *Développement spirituel*, 1997; et ANI 2006, *Agent de développement spirituel*, 1997.

groupes scouts à l'utiliser. Ce changement de vocabulaire peut faire disparaître les craintes des adultes et leur donner le goût de mettre en pratique la dimension du «sens de Dieu» dans le mouvement scout. Cela peut ainsi les aider à être plus à l'aise et à assumer la responsabilité de faire avancer le jeune dans cette dimension qu'il a en lui.

Le terme «développement spirituel» ne se limite pas à des activités spécifiques du scoutisme comme il en est ainsi dans la compréhension étroite de la «pastorale». Il prend aussi une perspective plus globale. On peut avoir l'intuition de la présence de Dieu qui se révèle dans l'ensemble des activités scoutes. En ce sens, Baden-Powell dit: «Notre but est de pratiquer la religion chrétienne dans la vie et dans les activités de chaque jour, et pas seulement de professer sa théologie le dimanche» (Cité in Sica, 1982: 127). Il va jusqu'à déclarer que la religion est la réalité même du scoutisme.

On m'a demandé de décrire plus complètement ce que j'avais à l'esprit en ce qui concerne la religion quand j'ai fondé le scoutisme et le guidisme. La question qu'on m'a posée était: «En quoi la religion y entre-t-elle?» Eh bien, ma réponse est la suivante: «Elle n'y entre pas du tout. Elle est déjà là. Elle est le facteur fondamental, sous-jacent, du scoutisme et du guidisme». ²³

En même temps, Baden-Powell accorde beaucoup d'importance dans son mouvement à la pédagogie du jeu comme moyen essentiel pour le développement du jeune. Il s'agit là d'une intuition fondamentale de la relation entre le jeu et le religieux comme fondement du scoutisme.

Ce qui compte, c'est la teneur et les enseignements du milieu, en dehors de l'école. Pour mon compte cependant, j'ai trouvé mieux encore que le terrain de jeux. Ami lecteur, j'ignore ce qu'ont pu être tes expériences, mais quant à moi, le nombre des choses pratiques de la vie que j'ai apprises à l'école est minime comparé à celui que j'ai appris par moi-même sur le terrain de jeux. C'est là que mes angles ont été rabotés, que j'ai trouvé ma place et que mon caractère a commencé à être formé. Et, quoique les jeux eux-mêmes n'aient pas d'utilité pour l'âge moyen de la vie, ils m'ont été utiles à ce stade de préparation et leurs leçons m'ont été durables. C'est dans les bois qui environnaient l'école et le terrain de jeux que j'ai appris la plupart des choses que je sais. Ce que j'ai appris dans le taillis était à la fois une préparation et une activité qui m'ont été utiles jusqu'à aujourd'hui. Cette vie du fourré me plaisait et m'instruisait tout à la fois, et par cela même elle resta gravée en moi. Cette vie dans la nature favorisa non seulement le

²³ Cité par Mario Sica (citations de Robert Baden-Powell traduites et présentées par), *Jouer le jeu*, Paris, Scouts de France, [1981] 1982, p. 130. Discours à la Conférence des Commissaires scouts et guides, 2 juillet 1926.

développement du corps, de la santé et de l'esprit, mais elle m'aida comme jeune garçon, à trouver mon âme.²⁴

En résumé, mon aventure de loisir dans le scoutisme a été particulièrement rédemptrice. Dans ce mouvement bénévole, les gens reconnaissent et retrouvent la pratique des valeurs humaines et chrétiennes qui encouragent la confiance en soi, la vie de groupe et le plaisir de faire les choses. Du même coup, j'étais confirmé dans mon intuition que le loisir comportait une dimension religieuse intéressante. Cependant, à mon étonnement, je découvrais que le religieux était remis en question dans le scoutisme. Il y a une nette tension autour du terme «pastorale». Tout d'abord, il y a des adultes éducateurs qui ne veulent plus d'activités «pastorales», tandis que d'autres déclarent que ce n'est plus du scoutisme si l'on élude cette dimension fondamentale de ce mouvement de jeunesse. Il y a une discussion terminologique qui s'établit au sujet des expressions «pastorale» et «développement spirituel». Plusieurs adultes éducateurs ont la perception que l'expression «pastorale» fait trop référence à l'Église-institutionnelle. Par contre, d'autres adultes éducateurs préfèrent le terme «développement spirituel» parce qu'il est défini d'une manière plus ouverte et globale. Ceux-ci partagent alors la pensée religieuse de Baden-Powell qui veut que la religion soit au coeur du fondement même du scoutisme. Ces différentes positions posent deux questions: Est-ce que le religieux dans le scoutisme s'exprime exclusivement lors de sa relation à l'Église-institutionnelle? Ou bien: est-ce que, d'après l'affirmation de Baden-Powell, la religion habite le scoutisme dans toutes ses activités et se situerait donc dans l'exercice du jeu en lui-même?

1.4 L'Église et le loisir avant et pendant la Révolution tranquille

Ayant terminé un certificat en récréologie à l'Université d'Ottawa, je décidai de poursuivre mes études en sciences du loisir à l'Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR, 1988). C'est alors que peu avant d'entreprendre ma scolarité de maîtrise, et comme j'étais intéressé par les questions religieuses, j'ai fait la lecture du livre du philosophe M. Bellefleur,

²⁴ Robert Baden-Powell, *Franchis l'obstacle*, S.A., Delachaux et Niestlé, [1927] 1946, pp. 22-23.

*L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille*²⁵ qui fut pour moi une sorte de «révélation». J'y ai appris que le mouvement scout était une organisation de loisir fort importante, faisant partie d'une panoplie d'investissements de l'Église officielle avant la Révolution tranquille. À cette époque, le clergé québécois était le «maître d'oeuvre» en matière de loisir au Québec, faisant aisément le lien entre loisir et religion. Il me semble ici intéressant et pertinent de décrire brièvement, dans une approche socio-historique, les enjeux idéologiques du loisir autour de la Révolution tranquille.²⁶

1.4.1 L'Église et le loisir avant la Révolution tranquille

Le clergé québécois fut très engagé dans l'organisation du loisir communautaire au Québec avant la Révolution tranquille.²⁷ Gardienne de la culture canadienne-française, l'action communautaire du clergé appuyée par un laïcat militant était déployée pour développer les organisations de loisir dans les structures paroissiales: l'Oeuvre des terrains de jeux (OTJ), les patros, les camps et colonies de vacances, les centres de loisirs, les auberges de jeunesse, les ciné-clubs, les troupes de danse folklorique, les groupes de chorale, les jeunesse musicales, les corps de cadets, de majorettes et de clairons, les mouvements de jeunesse comme les clubs de jeunes naturalistes, les clubs 4H, le scoutisme et le guidisme.²⁸ Pour Bellefleur (1986: 76), «il ressort d'une façon indubitable que l'Église, pendant au moins la génération qui a précédé

²⁵ Voir Michel Bellefleur, *L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille*, Québec, PUQ, 1986. L'auteur présente une bonne analyse socio-historique du loisir au Québec. Ce chercheur fait la recension des auteurs et des artisans du loisir au Québec avant les années 60. Plus récemment, M. Bellefleur a publié un ouvrage de synthèse socio-historique plus exhaustif que celui de 1986 traitant de l'évolution du loisir au Québec avant, pendant et après la Révolution tranquille. Voir Michel Bellefleur, *L'évolution du loisir au Québec*, Sainte-Foy, PUQ, 1997.

²⁶ Pour cette section, je consulterai également d'autres sources bibliographiques pour mieux comprendre le loisir au Québec durant cette période historique.

²⁷ C'est au tournant du XX^e siècle que l'on observe les premières interventions modestes du clergé en matière de loisir au Québec. Ce fut le cas des Patros sous l'égide des religieux de Saint-Vincent-de-Paul, des camps et colonies de vacances (1910), du scoutisme et du guidisme sous l'influence de l'abbé Lionel Groulx (1925) et de l'Oeuvre des terrains de jeux (1929).

²⁸ Voir Michel Bellefleur sur «Les organisations cléricales de loisirs», *op. cit.*, 1986, pp. 153-197.

la Révolution tranquille, a joué un rôle majeur en tant qu'acteur social dans la construction d'une première institutionnalisation du loisir organisé et non commercial au Québec». Le sociologue R. Levasseur décrit ainsi l'organisation des OTJ que l'on estime à 1 000 à la fin des années 1950.

Les œuvres de loisir, encouragées par les hautes instances de l'Église, prennent racine et se développent d'abord au sein de la paroisse, avant de se prolonger dans les structures diocésaines, palier d'intervention supra-local ou régional; enfin, ces œuvres diocésaines se regroupent au plan «national» dans une confédération des œuvres de loisir de la province de Québec. L'ensemble du mouvement «otéjiste» s'est enraciné dans les nouvelles paroisses urbaines, qui surgissaient de partout sur le territoire québécois. Le clergé se proposait, par les loisirs, de réanimer ou de garder cimentées en milieu urbain et industriel les communautés locales traditionnelles, basées sur la paroisse.²⁹

Bellefleur résume la position du clergé québécois dans ce contexte de chrétienté, traditionnel, patriarchal et pratiquant.

- a. La responsabilité première dans l'organisation des loisirs incombe à la famille, et en tout premier lieu à son chef, le père.
- b. La famille étant une société imparfaite, c'est-à-dire incapable de répondre par elle-même à tous les besoins de ses membres, cette responsabilité peut, et en fait, doit être déléguée à des organismes paroissiaux et communautaires, ainsi que supra-paroissiaux, en mesure d'assumer l'institution et l'organisation des loisirs.
- c. L'État, en loisir comme il est de mise en éducation, doit jouer «un rôle subsidiaire et supplétifs», c'est-à-dire apporter un support financier aux œuvres de loisir et agir en complémentarité et dans le prolongement de l'action des œuvres, permettant ainsi à l'Église de réaliser, en loisir comme ailleurs, sa mission surnaturelle.³⁰

On peut donc dire que le clergé québécois d'alors a surtout développé son discours sur le loisir dans la perspective dogmatique et moralisatrice. Pour paraphraser Bellefleur, il s'agissait alors d'identifier «les bons et les mauvais loisirs», c'est-à-dire ceux qui se rapprochaient de la doctrine morale chrétienne et ceux qui représentaient le mal qu'il fallait éviter. Le loisir pouvait s'avérer comme une «occasion prochaine de pécher». Autrement dit,

²⁹ 66. Roger Levasseur, *Loisir et culture au Québec*, Montmagny, Boréal Express, 1982, p.

³⁰ Michel Bellefleur, *op. cit.*, 1997, pp. 34-35.

le clergé québécois avait une position critique, plutôt alarmiste, et pouvait exercer une forte censure face au loisir qu'il jugeait dangereux comme on pouvait le retrouver dans le cinéma, la littérature,³¹ la musique et les spectacles. Voici quelques exemples de discours qui en témoignent.

Les salles obscures des théâtres de vues ne sont pas des écoles de bonne tenue. C'est souvent là que s'amorcent les tentations, que se préparent des fautes irréparables. Les vues ne sont pas seulement des occasions de péché éventuel; elles ne provoquent pas seulement à la faute matérielle; elles corrompent, elles faussent les esprits. Et cela, c'est un mal qui demeure. On n'en finirait pas d'énumérer tous les méfaits du cinéma. Il est démoralisateur par les spectacles qu'il représente; des éducateurs sérieux, tous les éducateurs sérieux, dénoncent son action corrosive; les médecins aussi le considèrent comme un moyen d'affaiblissement des santés, comme un lieu de propagation des maladies contagieuses. Le corps, l'esprit et l'âme des enfants surtout y sont menacés. Quel mal reste-t-il donc à faire que le cinéma n'ait pas à son crédit?³²

Les *dances immodestes*, ou lascives, ou collantes (comme sont la plupart des danses modernes), sont des actions indécentes, - et donc des occasions de péchés contre les sixième et neuvième commandement (impureté), et contre le cinquième (scandale et coopération au mal)... La musique enivrante, l'art chorégraphique ne sauraient autoriser des embrassements et des gestes qui, en d'autres circonstances, feraient rougir et seraient qualifiés de «mauvaises actions». (...) L'Église recommande actuellement de *ne pas danser du tout*, car il est toujours préférable d'éviter un amusement devenu dangereux... Il suffirait de rappeler sur ce sujet, les graves paroles des Pères de l'Église, des évêques, enfin du saint Curé d'Ars qui disait: «Quand vous entrez dans une salle de danse, votre bon ange reste à la porte, et un démon prend sa place! et bientôt dans la salle, il y a autant de démons que de danseurs.³³

Vous le savez, nos plages, à certaines heures, n'offrent rien d'édifiant. Bien au contraire, elles sont très malfaisantes à cause de la promiscuité et le sans-gêne, dans des costumes réduits à leur plus simple expression. Nous avons de la peine, parfois, à nous croire en pays chrétien et au milieu d'une population chrétienne!... A certains jours, nous nous penserions plutôt sur quelque côte africaine!³⁴

Pour certains autres loisirs, il n'y a aucun doute possible, ils tombent directement sous le magistère de l'Église, gardienne de la morale. Ainsi, les divertissements dans les clubs, les danses, les spectacles, le cinéma, la télévision, les lectures, et que d'autres, engagent

³¹ À titre d'exemple, «l'index de Béthléem», dressait une liste noire des livres qu'ils ne fallaient pas mettre entre les mains de tout le monde.

³² Chanoine Harbour, «Dimanche vs Cinéma, Debout les catholiques», *L'œuvre des tracts*, n° 97, juillet 1927, p. 5.

³³ Georges Panneton, ptre, «Les dangers des vacances», *L'œuvre des tracts*, n° 157, juillet 1932, p. 16.

³⁴ Commissariat provincial du Tiers-Ordre franciscain, *Loisirs - par questions et réponses*, Montréal, Document n° 17, 1946, p. 57.

nécessairement la morale: s'ils sont bons, ils moralisent; mais malheureusement, étant trop mauvais, ils souillent les âmes, les détournent de Dieu et les perdent.³⁵

Les jeunes gens ont d'abord à faire un choix. Il leur faut rejeter les formes pernicieuses de loisir. Et puis, parmi celles aptes à développer en eux leur personnalité selon les exigences de la raison droite et de la morale chrétienne, il leur faut tenir compte de leurs tendances naturelles, de leurs qualités, de leurs défauts, de leurs besoins personnels.³⁶

Cette attitude moralisatrice n'était pas neuve. Déjà, le petit catéchisme du concile de Trente lorsqu'il abordait la question des divertissements, du dimanche et des jours de fêtes, contenait les questions et les réponses suivantes.

503. - Que doit-on observer par rapport aux divertissements?

- Par rapport aux divertissements, on doit observer de n'en point prendre, à moins qu'ils ne soient nécessaires ou innocents.

504. - Que doit faire un chrétien le dimanche et les jours de fêtes?

- Le dimanche et les jours de fêtes, un chrétien doit s'abstenir de toute oeuvre servile, du jeu, des voyages pour affaires temporelles; il doit assister à la messe de sa paroisse, aux vêpres et aux instructions qui se font dans ces jours.³⁷

«Jusqu'à la Révolution tranquille des années 1960, l'Église maintint sa prédication morale séculaire et entreprit campagnes et croisades de moralisation pour contrer les effets jugés pernicieux du «consommisme» en ascension» (Bellefleur, 1997: 30). Elle réagissait vivement contre la commercialisation du loisir (idéologie-marchandise) menée par le capitalisme anglo-canadien et américain qui sévissait dans la société québécoise.

Le problème des loisirs est certes l'un des plus formidables d'après-guerre. Le laisser-faire qui a si grandement marqué nos sociétés d'avant-guerre a fixé ses empreintes néfastes dans le domaine du loisir accaparé par la spéculation, le profit et le lucre. Toutes nos grandes maladies sociales sont plus ou moins liées à la mauvaise utilisation des loisirs. La corruption des loisirs

³⁵ J.-B. Desrosiers, pss, «Avec ou sans mandat? L'Église et les loisirs», *Nos cours* (Institut Pie XI) XVI, 22, 1955, p. 17.

³⁶ Marcel de la Sablonnière, sj, «Loisirs des jeunes gens, principes d'ordre moral et religieux», *Nos cours*, Montréal, Institut Pie XI, 1955, p. 11.

³⁷ *Le catéchisme*, Sherbrooke, St-Raphaël, [1944] 1976, p. 111.

par l'esprit mercantile est à ce point avancée qu'elle exige un peu partout une énergique intervention de la société.³⁸

Dans notre seule province, ce sont des millions et des millions qui se dépensent chaque année pour la satisfaction de plaisirs tout au moins dommageables, pour ne pas dire franchement mauvais. Que dire encore des affreux grills, des salles de danse, des boîtes de nuit, du ski de chalet, pour tout résumer: de tous les loisirs commercialisés dont l'unique but est l'appât du gain? Pour compléter le tableau déjà plutôt sombre, ajoutons qu'une excessive liberté d'allures, de formes et de familiarités, est de plus en plus admise et que la moralité publique est en baisse. Le problème des loisirs modernes est donc très important. Il touche à la famille qu'il disloque, à la société qu'il diminue, à l'Église dont il paralyse l'action, à la nation qu'il affaiblit.³⁹

Certains intellectuels inscrivent l'intervention de l'Église dans l'idéologie du «loisir-œuvre».⁴⁰ Levasseur décrit cette réalité:

Du point de vue idéologique, le loisir-œuvre est défini comme un lieu privilégié de protection et de conservation des valeurs traditionnelles du Canada français, à savoir: sa foi, sa langue, son identité nationale. Les loisirs, pour l'Église, constituaient un moyen, tout comme l'éducation, pour réaliser un ordre surnaturel, spirituel, d'inspiration chrétienne et catholique. Le clergé devenait médiateur entre le peuple et cet ordre méta-social, assurant ainsi sa domination culturelle et sociale. Pour réaliser son projet, l'Église s'appuyait sur la famille et la communauté (prise au sens de nation) dont elle se voulait la gardienne, l'interprète.⁴¹

Ce genre de jugement n'invalidé pas la bonne volonté des intervenants en loisir de cette époque qui ont été pour plusieurs d'excellents éducateurs si l'on se fie à certains témoignages.

Ils étaient plus entrepreneurs qu'idéologues, plus ingénieux que théoriciens, plus attentifs aux besoins des gens qu'aux doctrines. Sans nier l'idéologie cléricale, il y a des limites à considérer son pouvoir sur les clercs eux-mêmes. Ceux-ci ont été aussi façonnés par leur action avec des

³⁸ Gonzalve Poulin, omf, «Éducation populaire et loisirs d'après-guerre», *Cahiers de l'École des sciences sociales, politiques et économiques de l'Université Laval*, vol. 2(10), p. 23. (non daté).

³⁹ Alfred Leblond, *Guide du terrain de jeu*, Québec, Parc Victoria, 1947, p. 155.

⁴⁰ Voir Roger Levasseur, «Les idéologies du loisir au Québec (1945-1977)», *Idéologies au Canada-Français, 1940-1976*, Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy (sous la direction), Québec, PUL, tome 2, 1981, pp. 135-141.

⁴¹ Roger Levasseur, *op. cit.*, 1982, p. 58.

gens au sein de multiples activités. Il est fort probable d'ailleurs qu'au cœur même des «organisations cléricales de loisirs», sont nées de nouvelles compréhensions des relations entre Église et monde, entre clercs et laïcs, entre création et salut, entre sécularisation et foi.⁴²

Dès lors, sans vouloir être nostalgique, on peut affirmer que la période qui a précédé la Révolution tranquille représente une époque mémorable du loisir au Québec compte tenu des activités de loisir organisées par le clergé. Ce type de loisir se caractérisait par une forte poussée communautaire. D'ailleurs, l'organisation du loisir était généralement gratuite et permettait d'expérimenter, plus ou moins souvent, l'essence même de cette pratique.

1.4.2 Du loisir-œuvre au droit au loisir

Avec l'arrivée au pouvoir des libéraux, le 22 juin 1960, les changements rapides qui se produisent dans la société québécoise sont désignés par l'appellation Révolution tranquille. Dès lors, la séparation de l'Église et de l'État s'amorce: «(...) la Révolution tranquille s'est voulue avant tout une rupture idéologique» (Dumont, tome 1, 1981: 5). Elle a été «(...) une mutation des moeurs et des idéaux» (Dumont, 1990: 18). C'est ainsi que les jeunes Québécois des années 60 se détachent peu à peu de la doctrine morale et sociale de l'Église catholique.

(...) le catholicisme ne les intéresse plus et ils s'en débarrassent comme d'un vieux vêtement passé de mode ou qui ne fait plus l'affaire. (...) que ce soit à l'école, à leur travail ou dans leur vie de tous les jours, ces jeunes ne sont plus intéressés à la religion chrétienne, ils ne la pratiquent plus, ils ne la choisissent pas comme option, ils ne lui demandent plus d'inspirer et d'orienter leur conduite, et surtout ils refusent de se donner une culture religieuse à la mesure de leur culture profane. La religion, disent-ils, est une affaire personnelle et privée; que chacun pratique sa religion comme il l'entend, et la religion qu'il lui semble bon, ou pas de religion du tout.⁴³

L'avènement de la sécularisation au Québec dans les années 60 se concrétise, et, de ce fait, l'Église catholique perd le contrôle social des institutions, principalement dans les champs de l'éducation et de la santé. Ainsi, l'élite traditionnelle (le clergé et les professions libérales

⁴² Jacques Racine, «Comptes rendus du livre de Michel Bellefleur: L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille», *Loisir et société*, vol. 11(1), 1988, p. 180.

⁴³ Richard Arès, sj, «Signe des temps: la sécularisation de la société québécoise», *Relations*, Montréal, n° 353, octobre 1970, p. 276.

qui avaient le contrôle de l'administration de l'État) est alors remplacée par la nouvelle élite de petits entrepreneurs canadiens-français, techniciens, syndicalistes, universitaires, journalistes et technocrates de l'État (Cf. Levasseur, tome 2, 1981: 142). Le loisir n'échappe pas à cette vague de modernisation de la société québécoise. En fait, la sécularisation du loisir a pris un certain temps à se réaliser entièrement.

(...) la Révolution tranquille en loisir n'a pas été une véritable révolution et ne s'est pas passée non plus dans la tranquillité. Elle s'est déroulée par la voie médiane du changement social et culturel. Suffisamment important pour parler de rupture historique, quoique équivoque et multidirectionnelle, ce changement s'est manifesté au niveau d'un transfert de responsabilités institutionnelles, de l'établissement d'un nouveau discours dominant, de réalignement organisationnel et de création de structures neuves spécifiquement consacrées au développement du loisir en général ou de l'une ou l'autre de ses formes en particulier. Il s'est réparti sur un laps de temps relativement plus long que celui que l'on attribue à la Révolution tranquille. Entre 1960 et 1972, pratiquement chaque année a vu survenir un ou plusieurs changements à effet durable, par rapport à ce qui a précédé, qui, cumulés, ont modifié substantiellement et structurellement la configuration du loisir au Québec. Parler de changement dans la continuité serait en-deçà de la réalité historique.⁴⁴

Ce processus de la sécularisation «avait besoin d'une représentation idéologique du loisir qui soit à son image, c'est-à-dire laïque, libérale et humaniste, ces qualificatifs étant vus comme les piliers de sa modernité» (Bellefleur, 1997: 93). C'est ainsi que la Révolution tranquille permettra au discours du loisir de passer lentement de l'idéologie du «loisir-œuvre» et du «loisir-marchandise» à l'idéologie du «droit au loisir». Cette nouvelle idéologie était porteuse d'une reconnaissance sociale du loisir en tant que droit humain pour tous. Le «droit au loisir» comme idéologie «devenait aussi un droit général à la jouissance des belles et bonnes choses de la vie admises sans référence obligée à une morale religieuse en particulier» (Bellefleur, 1997: 96). Ce nouveau «droit au loisir» a fait l'unanimité des acteurs sociaux qui s'intéressaient au loisir à cette époque.

La rupture s'est cependant réalisée en douceur pour la simple raison qu'il eût été presque indécent à quiconque de s'y opposer. Le clergé y voyait un aboutissement et une justification de ses œuvres, les organismes de loisir existants une reconnaissance de la valeur de leur action, les mouvements d'éducation populaire le bien-fondé de leurs chantiers sociaux et les organismes commerciaux une extension de marché à plus ou moins long terme. Le droit au loisir devint une sorte de thème de ralliement collectif acceptable pour l'ensemble des agents

⁴⁴

Michel Bellefleur, *op. cit.*, 1997, p. 84.

sociaux de développement intéressés et un leitmotiv constant dans la justification de leurs programmes.⁴⁵

L'émergence de cette nouvelle idéologie permettait au loisir de se dégager «définitivement avec son statut d'oeuvre prosélytique et apostolique» (Bellefleur, 1997: 96). Dans la même foulée, le ministre de la Jeunesse, P. Gérin-Lajoie, a créé un Comité d'études sur les loisirs, l'éducation physique et les sports présidé par R. Bélisle dont le rapport (1964) eut un impact déterminant, car il donnait au loisir moderne toute sa légitimité et sa pertinence politico-sociales. À ce titre, «le rapport Bélisle peut être considéré comme un élément pivot de la Révolution tranquille en loisir: il a mis en débats nombre de questions majeures qui agitent depuis lors la réflexion et l'action des acteurs sociaux concernés» (Bellefleur, 1997: 113). Les recommandations de ce rapport peuvent se résumer comme suit: «le loisir est un droit du citoyen qui se matérialise dans une accessibilité générale et démocratique aux biens et services qui lui permettent d'exister» (Bellefleur, 1997: 110). Le rapport Bélisle rendit possible le respect du «droit au loisir» par l'intervention visible de l'État dans ce domaine.

L'État doit, au nom du bien commun, ordonner et planifier l'organisation des loisirs. Nul autre que lui n'a les pouvoirs (légaux et financiers) suffisants pour exercer cette action. Il ne peut plus se contenter d'une assistance distraite qui encourage le laisser-faire et se fie au hasard et à la bonne volonté. Comme en matière d'éducation, de bien-être, de développement économique, il doit inventorier ses ressources, identifier les problèmes, se fixer des objectifs et les réaliser par étapes, selon un plan. (...) Il importe de prévoir une hiérarchie d'organismes au niveau local et régional ainsi qu'au niveau de l'Etat.⁴⁶

La prise en charge du loisir par l'État ne se fit pas sans un vif débat entre les «nouveaux agents culturels» et l'Église représentée par la Confédération des œuvres de loisir de la province de Québec (COP).⁴⁷ Ces «nouveaux agents culturels» avaient comme objectif la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁶ Gouvernement du Québec, *Rapport du Comité d'études sur les loisirs, l'éducation physique et les sports (Rapport Bélisle)*, Québec, 1964, p. 73.

⁴⁷ La COP regroupait la structure de base des diocèses et des paroisses qui étaient responsables des œuvres de loisir de l'Église officielle. Elle regroupait aussi des organisations de loisir sur le plan provincial qui n'étaient pas opposés à sa condition confessionnelle. La COP opérait avec peu de ressources financières et dépendait plutôt de l'action bénévole pour mener à bien ses œuvres de loisir (Cf. Bellefleur, 1997).

professionnalisation du loisir, «car ces personnes laïques compriront rapidement l'intérêt, directement relié à leur carrière professionnelle, d'une association avec les pouvoirs publics, phénomène qui est à la source de la véritable fonction publique dans le domaine du loisir dont dispose le Québec aujourd'hui» (Bellefleur, 1986: 202). Le loisir présentait en effet pour eux des intérêts financiers significatifs. Pour sa part, l'Église officielle prétendait au même financement en proposant une approche «d'institutionnalisation mixte».

(...) l'Église estime pouvoir conserver son leadership culturel et moral en utilisant l'État comme «vache à lait» financière. Mais elle a été doublée sur sa gauche par l'arrivée de nouvelles élites qui vont travailler à donner une consistance de plus en plus grande à l'action de l'État comme fer de lance de leur propre pouvoir, ce qui aura pour effet d'évacuer graduellement l'Église de l'organisation du loisir. De collaborateur aux œuvres privées, l'État va prendre peu à peu l'initiative et le leadership du développement interne du loisir au Québec, à la demande des nouveaux agents culturels en émergence. Nous assistons à un réalignement des orientations, des conceptions du loisir, une modernisation des associations existantes, une professionnalisation des animateurs tant au niveau des institutions publiques qu'à celui des institutions privées (à but non lucratif). Les animateurs professionnels et les associations volontaires expressives, soutenus systématiquement par l'État, vont constituer les principaux acteurs de la réorganisation du loisir, orientée sur la formation d'une nouvelle forme culturelle: la culture professionnelle.⁴⁸

Dans ce dossier, l'État s'est opposé à l'Église en favorisant les «nouveaux agents culturels». Ainsi, à la suite du rapport Bélisle, le ministère de l'Éducation du Québec se dote en 1965 d'un service gouvernemental, le Bureau des sports et loisirs. De plus, dans cette même année, l'assemblée nationale amende le projet de la Loi des fabriques dont les articles 73 et 74 obligaient celles-ci de se départir de leurs biens et établissements de loisir aux conditions prescrites ou à l'approbation de l'évêque du diocèse.

Une fabrique préexistante est réputée avoir eu jusqu'à la date de l'entrée en vigueur de la présente loi le droit d'acquérir et de détenir des biens pour fins d'œuvres ou entreprises de loisirs et d'en disposer.

Avant l'expiration de l'année suivant l'entrée en vigueur de la présente loi, toute fabrique doit disposer à titre gracieux ou onéreux, aux conditions prescrites ou approuvées par l'évêque du diocèse, des œuvres ou entreprises de loisirs et de tous les biens utilisés par elle à ces fins (...)⁴⁹

⁴⁸ Roger Levasseur, *op. cit.*, 1982, p. 73.

⁴⁹ Cité par Michel Bellefleur, *op. cit.*, 1997, pp. 153-154. *Loi des fabriques*, Assemblée législative du Québec, 1^{re} session (sanctionnée le 7 août 1965, articles 73 et 74).

La COP s'oppose vivement à ce projet de loi. Elle la percevait comme «un affront, un empiétement sur ses droits acquis et une grande ingratitudo pour les services rendus à la société antérieurement» (Bellefleur, 1997: 154). Notons que les petites et les moyennes municipalités n'étaient pas vraiment enchantées par cette Loi des fabriques qui les obligeait à s'occuper des infrastructures de loisir. Pendant trois ans, la loi fut débattue, amendée en 1967 et mise en vigueur en 1968. Ainsi, le nouvel article 74 de la Loi des fabriques imposait au clergé québécois de renoncer à tous biens et à toutes entreprises qu'elles faisaient valoir en matière de loisir à la demande de l'évêque du diocèse.

Toute fabrique qui détient des biens pour fins de loisirs a toujours eu le droit et la capacité d'acquérir, de détenir et d'administrer ces biens; elle a aussi le droit et la capacité de les détenir et administrer; et d'acquérir, détenir et administrer des biens meubles pour cette fin; une telle fabrique doit, à la demande de l'Évêque du diocèse disposer des biens qu'elle détient alors pour des fins de loisirs, à titre gracieux ou onéreux, dans les délais et aux conditions qu'il détermine. (...) Aucune autre fabrique ne peut, après le 5 juillet 1968, acquérir ou administrer des biens pour fin de loisirs ni exploiter des œuvres ou entreprises de loisirs.⁵⁰

Le nouvel article 74 de la Loi des fabriques de 1968 annonçait, à plus ou moins long terme, la disparition des ressources physiques des œuvres cléricales de loisir, et par le fait même, la fin de l'intervention de l'Église officielle qui était, pour certains, moralisatrice et récupératrice, et pour d'autres, charitable et bienfaisante envers l'ensemble du peuple québécois.

C'était pour le moins une loi qui empêchait le développement de ce genre d'organisation du loisir à l'avenir et amenait la disparition à l'usure de celles bénéficiant du droit à continuer d'opérer. Les œuvres privées ne disparaîtront pas pour autant, mais leur cordon ombilical avec l'Église institutionnelle étant pour ainsi dire rompu, elles auront tendance à se séculariser graduellement et les clercs qui continueront à y participer le feront de plus en plus à titre personnel, et non à partir d'un mandat de la hiérarchie religieuse. Ce mouvement sera d'autant plus rapide que la Révolution tranquille a été le temps où l'Église catholique au Québec commença à subir une importante chute de la pratique religieuse chez ses «fidèles» et une non moins importante désertion chez les clercs qui y œuvraient, réduisant d'autant les ressources humaines qu'elle avait pu affecter aux loisirs dans les années précédentes. Également, le recrutement à la carrière ecclésiastique commençait à être difficile et l'Église devait de plus en plus réserver ses effectifs sacerdotaux au culte de base.⁵¹

⁵⁰ Cité par Michel Bellefleur, *op. cit.*, 1997, pp. 154-155. *Loi des fabriques*, 1968, texte de l'article 74 amendant les articles 73 et 74 de la même loi approuvée en 1965.

⁵¹ Michel Bellefleur, *op. cit.*, 1997, p. 155.

Le rapport Bélisle et l'article 74 de la Loi des fabriques ont favorisé de façon déterminantes la sécularisation du loisir au Québec. Ainsi, on assiste au retrait progressif de l'Église officielle, et, en même temps, à son désintérêt en matière de loisir.

Par ailleurs, au sujet du passage de l'idéologie du «loisir-œuvre» promue par le clergé québécois à l'idéologie du «droit au loisir» exprimé par le monde laïc, on peut affirmer, avec F. Dumont, que l'on n'est jamais à l'abri de nouvelles idéologies.

Le magistère de jadis est disparu; un autre l'a remplacé, aussi soucieux dans la défense de son statut, de son savoir, de son autorité que son prédécesseur. Les commissions, les offices, l'industrie de l'apprentissage, l'animateur tiennent lieu d'Église et de clergé. Sans doute parce que, dans ses assises, depuis quarante ans, la société québécoise a moins changé qu'on le dit... pour ce qui est, du moins, des conditions de production des idéologies.⁵²

En résumé, le catéchisme du concile de Trente montre que le loisir a été longtemps perçu par l'Église officielle comme quelque chose de périphérique, de non nécessaire, voire de dangereux. À l'opposé, par l'idéologie du «loisir-œuvre», l'Église a fait un investissement majeur dans le domaine du loisir avant la Révolution tranquille. En un sens, le clergé québécois a le mérite d'avoir été la première organisation à avoir institué le loisir dans l'ensemble du territoire québécois. En faisant cela, il reconnaissait une dimension religieuse au loisir qui se caractérise néanmoins par une approche dogmatique et moralisatrice. Le «loisir-œuvre» peut être perçu alors, pour certains, comme une récupération du loisir par le clergé québécois. Il faut noter également que la nouvelle idéologie du «droit au loisir» promulguée par le mouvement historique de la Révolution tranquille a donné l'impulsion à la sécularisation du loisir québécois, et par voie de conséquence, à l'occultation de la dimension religieuse du loisir. L'Église officielle devint silencieuse à l'égard du loisir. Ce silence interroge. Alors qu'elle a investi considérablement dans le domaine du loisir, pourquoi a-t-elle soudain cessé de parler de cette pratique? Peut-elle avoir quelque chose à dire à ce sujet seulement lorsqu'elle exerce un contrôle sur celui-ci? Ou peut-elle avoir quelque chose à dire aujourd'hui, même si le loisir s'exprime surtout dans un cadre séculier autonome?

⁵² Fernand Dumont, «Une révolution culturelle?», *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy (sous la direction), Québec, PUL, tome 1, 1981, p.15.

1.5 Parcours existentiel en sciences du loisir à l'UQTR

Le livre de Bellefleur m'avait beaucoup conforté dans mon intuition des liens existant entre le loisir et le religieux et c'est avec optimisme que j'entrepris mes études à l'UQTR (1988-1990). Toutefois, j'ai rapidement déchanté, car le monde des sciences du loisir était plutôt fermé aux questions religieuses à cette époque.⁵³ Ainsi, l'enseignement du loisir était fortement orienté dans le domaine de la recherche et de la gestion du loisir en vue d'une tâche professionnelle dans les institutions de loisir. Pour confirmer cet état de chose, voici le curriculum du programme (profil avec mémoire) en sciences du loisir à l'UQTR en 1988.

Ce programme, à partir des théories et connaissances élaborées par les principales sciences (humaines et sociales) ayant traité du loisir comme objet de recherche, se propose de procurer une culture scientifique générale à l'étudiant dans l'un ou plusieurs des domaines suivants sur la base d'une formation générale concernant les fondements de la pensée contemporaine sur le loisir ainsi que sa singularité dans la société québécoise: l'analyse du loisir à partir des problématiques générales de la culture, des systèmes et acteurs sociaux; étude des significations et des pratiques en loisir observées chez les individus, les groupes et les collectivités; étude des organisations de loisir tant publiques que privées et de leur production; analyse des théories de la planification et de l'aménagement du territoire appliquées au loisir. Le programme comporte aussi des éléments diversifiés de formation méthodologique destinés à préparer l'étudiant à réaliser personnellement une recherche scientifique dans le cadre de son mémoire. Par la large place qu'il accorde à la réflexion critique, au travail de recherche et à la production autonome de connaissances, ce programme permet de former des chercheurs ainsi que des agents de recherche et de développement répondant à diverses utilités sociales dans le domaine du loisir au Québec.⁵⁴

⁵³ S'il faut en croire un texte récent de G. Renaud, il semble que le champ disciplinaire des sciences humaines évacue toujours la question de la transcendance au bénéfice de la rationalité instrumentale: «À la transcendance divine des sociétés pré-modernes succède ainsi une transcendance immanente: l'humanisme qui constitue en quelque sorte l'horizon transcendantale à partir duquel vont s'édifier les sociétés modernes. Mais ces sociétés semblent repousser davantage la transcendance au profit de la seule immanence. C'est ainsi que l'on aboutit à la postmodernité où les sociétés cessent de se penser en fonction d'une quelconque référence transcendantale pour se concevoir comme système empirique, pragmatique, fonctionnel et opérationnel qui assure aux sciences de la gestion - sur lesquelles se calquent de plus en plus les sciences humaines - leur emprise toujours plus grande sur les sociétés contemporaines». Voir Gilbert Renaud, «Autour de la question de Dieu: l'interdisciplinarité!?», *Théologiques*, Montréal, vol. 6(2), octobre 1998, pp. 12, 15.

⁵⁴ Bureau du régistraire, *Annuaire*, Université du Québec à Trois-Rivières, 1987-1988, p. 165.

Les cours thématiques tels que «Loisir et ressources collectives locales», «Méthodes analytiques de recherche», «Méthodes statistiques de recherche en loisir», et «Loisir et comportement humain» ont certes leur importance dans la compréhension du loisir moderne, mais à la longue, ces types de cours me semblaient occulter sa dimension anthropologique et théologique. Ainsi, avec un peu de naïveté, je donnais mon avis sur la possibilité de considérer le loisir comme étant une expérience religieuse. On ne me prenait pas au sérieux, car cela n'apparaissait pas suffisamment scientifique pour eux dans le domaine des sciences du loisir. Sans doute que je discutais avec des gens qui méconnaissaient tout simplement la «dimension de la profondeur» des questions fondamentales de l'existence humaine telle qu'avancée, entre autres, par P. Tillich.

(...) le trait essentiel qui caractérise la situation actuelle de l'homme occidental c'est, il me semble, l'oubli d'une certaine dimension, plus précisément l'oubli de *la profondeur*. «La dimension de la profondeur» est une métaphore spatiale. Quelle en est la signification quand on l'applique à la vie de l'esprit et quand on dit qu'elle est oubliée? Cela signifie que l'homme a oublié la réponse aux questions fondamentales, particulièrement aux questions sur le sens de sa vie: d'où vient-il, où va-t-il, que doit-il créer et faire de lui-même pendant le court délai qui sépare sa naissance de sa mort? Ces questions ne trouvent plus de réponse. À vrai dire, on ne les pose même plus. Et c'est bien là le signe que l'on a oublié la dimension de la profondeur. Notre génération n'a plus le courage de poser ces questions avec sérieux, avec rigueur, comme l'ont fait les générations passées. Elle n'a plus le courage de prêter seulement attention aux réponses qui leur sont faites. C'est intentionnellement que je confonds chez l'homme la profondeur et la «dimension religieuse». Être religieux signifie s'interroger passionnément sur le sens de notre vie et être ouvert aux réponses, même si elles nous ébranlent en profondeur. Une telle conception fait de la religion quelque chose d'universellement humain, encore qu'elle s'écarte de ce qu'on entend ordinairement par religion. Celle-ci, en tant que dimension de la profondeur, n'est pas la foi à l'existence des dieux, ni même à l'existence d'un seul dieu. Elle ne consiste pas en attitudes et en organisations où se manifeste le lien de l'homme avec son dieu. Nul ne contestera que les religions historiques soient «religion» en ce sens. Mais une religion en sa véritable essence est plus que cela: elle s'identifie à l'être de l'homme pour tout ce qui met en cause le sens de la vie comme son existence même.⁵⁵

Quoi qu'il en soit, en dépit des préjugés que l'on pouvait avoir contre le religieux, il faut tout de même comprendre que les théoriciens du loisir, à cette époque, ne voulaient surtout pas retourner dans un monde de chrétienté où le loisir était soumis à une logique de

⁵⁵ Paul Tillich, *La dimension oubliée*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1969, pp. 48-49. Pour Dumont (1987: 218): «Le mot *religion* a subi une telle dérive de sens que les analyses que l'on poursuit sous son étiquette risquent de s'égarter». C'est pourquoi cette thèse s'appuiera sur le sens du mot *religion* présenté par Tillich.

contrôle ecclésiastique. On peut comprendre cette attitude réactionnelle contre l'Église officielle. Toutefois, certains théoriciens du loisir oublyaient, du même coup, toute la noblesse de leur objet professionnel. Ils se privaient de la dimension de profondeur et de transcendance du loisir. Dans ce climat d'indifférence, et parfois de condescendance, il y avait un problème intellectuel sérieux lorsqu'on éludait trop facilement du revers de la main la possibilité de l'expérience religieuse dans le loisir. Cela est également prouvé par la quasi absence de cette thématique dans la revue *Loisir et Société* publiée par le Département des sciences du loisir à l'UQTR qui s'intéresse surtout à la recherche de type objectif et positiviste. À mon avis, on créait une rupture sérieuse qui s'ouvrait entre la tradition de la société québécoise et la nouvelle culture. Pour le psychanalyste T. Anatrella (1988), «une société qui transmet mal le savoir, le savoir-faire, les codes et les rites sociaux, le sens des fêtes et la spiritualité est en danger de mort» (Citée in Grand'Maison, 1992: 7). Le loisir et le religieux demeurent toujours et essentiellement des variables importantes dans la compréhension d'une culture⁵⁶ et il faut essayer de réfléchir sur leur relation. Il faut tout de même mentionner que la question religieuse du loisir était parfois abordée dans certains cours, comme par exemple, «Les fondements de la pensée contemporaine sur le loisir» ou «Les problématiques du loisir au Québec». De plus, le diagnostic critique que portait le professeur Bellefleur sur la compréhension du loisir dans la société moderne ouvrait des brèches à une anthropologie fondamentale du loisir. À ce propos, il adopte lui-même le postulat de la dimension créatrice et indéterminée du loisir qui s'oppose à l'omniprésence du loisir organisé de type idéologique et de consommation.

Au plan politique, le loisir est souvent récupéré comme instrument de crétinisation des masses et manipulé comme moyen de démobilisation des citoyens par rapport aux problèmes réels de leur milieu. Bien plus, des professionnels et promoteurs du loisir développent des idéologies bien intentionnées pour embrigader les gens dans toutes sortes de loisirs préfabriqués. Si on ajoute à ceci la séduction des biens et les valeurs parachutées sur le loisir, il est assez clair que l'indéterminisme de l'existence prend vite les sentiers battus de la consommation plutôt que les voies difficiles de la créativité. (...) L'approche du loisir présentée ici est difficile au sens où

⁵⁶ Selon Dumont, la culture dépasse le registre des œuvres de création pour englober le comportement humain qui dictent les croyances et les coutumes. Ce qui distingue la culture c'est la spontanéité, la transcendance et l'absence de l'utilitarisme. À la base de tout phénomène culturel se trouve le langage qui forge l'identité d'un peuple et sert d'outil indispensable à son éducation. Voir Fernand Dumont, *Raisons communes*, Louiseville, Boréal, 1995, pp. 99-100.

promouvoir vraiment le loisir, c'est respecter son indéterminisme, l'animer plutôt que l'organiser, inciter à la liberté plutôt qu'encadrer les comportements qui le manifestent, le privilégier dans sa dimension d'expression plutôt que dans celle de consommation bête, travailler à en voir les formes se diversifier, laisser ses valeurs être définies par ceux qui le vivent, aménager les ressources collectives en rapport avec les besoins d'un milieu plutôt que de les assujettir à des objectifs mercantiles ou de prestige... On pourrait dire que le loisir à son meilleur ne s'organise pas, ne s'offre pas, mais se prend. Il n'existe vraiment que pour ceux, individus et collectivités qui l'abordent et le traitent d'une façon culturellement sauvage, hors des ornières et des conformismes établis et qui donnent à l'indéterminisme de leur existence un sens et un contenu appropriés à leur développement. Pour les autres, il reste toujours la «récréation» et ses thuriféraires individuels et institutionnels.⁵⁷

En résumé, durant mon séjour à l'UQTR, je ne prenais pas conscience que la plupart de mes professeurs étaient issus de la génération ayant vécu l'époque de la sécularisation du loisir et qu'ils adhéraient, bien entendu, à une idéologie laïque du loisir. L'étude du loisir à l'UQTR prônait surtout une approche de gestion. On ne lui reconnaissait pas ou peu une expérience de profondeur et de transcendance particulière. Cette attitude académique pouvait s'expliquer par le fait que les nouveaux théoriciens du loisir ne voulaient pas retourner sous le contrôle de l'Église de chrétienté. Il y avait là une rupture sérieuse entre les traditions et la culture, car la transmission de la mémoire historique d'une culture est primordiale pour sa survie. Cette approche académique trop souvent fonctionnaliste et positiviste était toutefois relativisée par certains enseignements développant une valeur anthropologique du loisir qui affirme que le «loisir à son meilleur ne s'organise pas, ne s'offre pas, mais se prend». Il y a ici une question à formuler: le refus de certains théoriciens du loisir à reconnaître la possibilité d'une expérience de profondeur et de transcendance n'est-il pas brusque et appauvrissant?

1.6 Discours de l'Église officielle en matière de loisir

À la suite de mon expérience à l'UQTR et pour en savoir davantage sur la profondeur et la transcendance du loisir, je me suis inscrit au programme en théologie pratique de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC, 1991), programme donné en collaboration avec l'Université de Montréal, pour découvrir que l'Église officielle comme institution s'est

⁵⁷ Michel Bellefleur, «Une certaine approche de l'idée de loisir», *Loisir plus*, vol. 4 (5-6), décembre-janvier 1975-76, p. 17.

retranchée dans la sphère de la «liturgie»: «l'Église s'est aujourd'hui retirée dans la sacristie»⁵⁸ comme le déclare avec humour le prêtre G. Bouchard, un fervent de la théologie terrestre des années 70'. Dans les faits, l'Église officielle s'intéresse à évaluer les «quatre pôles de la vie ecclésiale: la célébration, l'éducation de la foi, la fraternité, l'évangélisation» (RA, 1992: 15). Il faut aussi mentionner qu'elle s'intéresse également aux affaires politico-sociales comme il en ressort des publications récentes sur les injustices sociales et la pauvreté qu'elle dénonce ouvertement.⁵⁹ À cet effet, elle tente de poser de véritables questions.

L'Église, dans ses structures et son fonctionnement, est-elle vraiment servante et pauvre ou cède-t-elle à la tentation du pouvoir et des priviléges? Favorise-t-elle une véritable égalité entre tous? La foi qu'elle proclame et prétend vivre est-elle l'expression de sa suite de Jésus-serviteur privilégiant les petits et les pauvres?⁶⁰

Cependant, bien qu'elle n'intervienne plus dans l'organisation du loisir, l'Église officielle a-t-elle perdu tout intérêt dans ce champ social? Quel discours l'Église officielle porte-t-elle en matière de loisir? Il est pertinent de mentionner ici qu'en même temps que s'activait la Révolution tranquille au Québec, une profonde réforme ecclésiale s'organisait autour du concile Vatican II (1962-1965). L'«aggiornamento» était déclaré. On assistait alors à une adaptation de la tradition de l'Église catholique face à l'évolution du monde moderne. La déclaration de la constitution pastorale de *l'Église dans le monde de ce temps* (Gaudium et Spes) reconnaît au loisir sa légitimité. Il est jugé comme une réalité terrestre à ne pas négliger dans l'évolution du monde moderne. Toutefois, on y note toujours des relents de moralisme au paragraphe 61(3) sur la «formation à une culture intégrale».

Pour cette même éducation, les sociétés actuelles disposent, en particulier grâce à la diffusion croissante des livres et aux nouveaux moyens de communication culturelle et sociale, de

⁵⁸ Conférence donnée à l'Université du Québec à Chicoutimi en automne 1992.

⁵⁹ Voir plus particulièrement les ouvrages suivants: Bertrand Blanchet, *Quelques perspectives pour le Québec de l'an 2000*, Montréal, Fides, [1991] 1994; Assemblée des évêques du Québec, *Sortons le Québec de l'appauprissement*, Montréal, mars 1994; Comité de théologie de l'assemblée des évêques du Québec, *L'engagement des communautés chrétiennes dans la société*, Montréal, Fides, 1994.

⁶⁰ Comité de théologie de l'assemblée des évêques du Québec, *Mission de l'Église et culture Québécoise, Réflexions sur les liens entre foi et culture*, Montréal, Fides, 1992, p. 33.

ressources opportunes qui peuvent faciliter l'universalité de la culture. En effet, avec la diminution plus ou moins généralisée du temps de travail, les occasions de se cultiver se multiplient pour la plupart des hommes. *Que les loisirs soient bien employés*, pour se détendre et pour fortifier la santé de l'esprit et du corps: en se livrant à des activités libres et à des études désintéressées; à l'occasion de voyages en d'autres régions (tourisme) qui affinent l'intelligence et qui, de surcroît, enrichissent chacun par la connaissance de l'autre; également par des exercices physiques et des activités sportives *qui aident à conserver un bon équilibre psychique, individuellement et aussi collectivement, et à établir des relations fraternelles entre les hommes de toutes conditions, de toutes nations ou de races différentes*. *Que les chrétiens collaborent donc aux manifestations et aux actions culturelles collectives qui sont de leur temps, qu'ils les humanisent et les imprègnent d'esprit chrétien.*⁶¹

En termes pratiques, il y a toujours des membres de l'Église officielle qui s'intéressent au loisir. En ce sens, ils s'intéressent à donner à la jeunesse une programmation de loisir dans une perspective évangélique.⁶² Toutefois, ce type d'action demeure tout de même marginal comparativement à cet âge d'or du loisir religieux des années 30, 40 et 50 (Lafortune, 1983) et de l'ensemble du monde du loisir au Québec. De fait, le discours ecclésial des années 80

⁶¹ Paul-Aimé Martin, csc (sous la direction), «L'Église dans le monde de ce temps», *Vatican II - Les seize documents conciliaires*, Montréal/Paris, Fides, 1967, p. 236. C'est nous qui soulignons les relents de moralisme.

⁶² Selon un responsable de l'association des camps d'été accrédités du Québec en 1998, vingt-huit camps d'été appartiennent au monde religieux. La plupart de ces camps d'été présentent à l'intérieur de leur programmation de loisir des activités pastorales. À titre d'exemple, le Domaine de l'Amitié, un camp d'été au Saguenay, a engagé un animateur de pastorale pour ces fonctions. Il faut dire que les infrastructures de ce camp d'été appartiennent au diocèse de l'endroit mais sont administrées par des corporations laïques. À l'intérieur des conseils d'administration, il y a des militants en pastorale sociale et jeunesse (laïcs, prêtre et religieux) qui s'engagent, à titre personnel et bénévole, sans être mandaté par l'évêque du lieu. Ce camp d'été, animé par des laïcs, développe un loisir qui veut éduquer tout en récréant. Il s'adresse à la fois à la jeunesse et aux démunis, comme par exemple, aux jeunes femmes monoparentales. Il existe également d'autres lieux de loisir gérés par des religieux. Ainsi, les Patros, sous l'égide des religieux de la communauté St-Vincent-de-Paul, gèrent six centres de loisir communautaire au Québec (Jonquière, Québec [2], Chalesbourg, Lévis et Montréal). Ceux-ci s'adressent également à la jeunesse et favorisent, par le biais du loisir, la transmission des valeurs humaines et chrétiennes. Autrement dit, les patros se donnent un rôle d'évangélisation dans un cadre de centre communautaire de loisir. Auparavant, c'était uniquement des religieux qui animaient dans les patros, mais aujourd'hui, les laïcs sont davantage présents dans les responsabilités d'animations. Étant donné la baisse des vocations religieuses, la communauté de la St-Vincent-de-Paul se donne comme mission de former des équipes de laïcs qui vont prendre la relève et continuer l'oeuvre d'évangélisation par le loisir.

et 90 est plutôt anémique sinon discret sur le loisir moderne.⁶³ Il y a toute une démarche à faire pour une réflexion théologique sur le loisir aujourd'hui:

Disons-le net: pour une pensée de fond, pour la réflexion chrétienne et pour la pastorale, l'on demeure à pied d'oeuvre vis-à-vis du loisir moderne. La réflexion et la pastorale auront à développer une Église de la dispersion, c'est-à-dire une capacité des chrétiens et des communautés à se faire et se développer à travers les ramifications des temps et lieux de loisir.⁶⁴

Ce manque d'intérêt pour le loisir se manifeste au-delà du Québec. À titre d'exemple, l'une des dernières encycliques de Jean-Paul II intitulée, *Laborem exercens* (L'homme au travail) semble consacrer le travail comme activité principale de l'humain. Pourtant, le loisir est un problème d'actualité, me semble-t-il, ce qui justifie une critique du théologien J.-G. Tremblay à écrire:

Une des voies de prospection pour une anthropologie et une éthique du travail porterait, selon certains penseurs, sur le loisir, le temps libre, le jeu et la fête. *Laborem exercens* demeure impossible devant ces réalités. Certes, l'Encyclique parle du «droit au repos» [19, 6], mais elle ne cantonne pas le sens de la vie dans le seul week-end ou les vacances: elle prône l'«ardeur au travail [9, 4] (...) L'homme contemporain ne peut plus et ne veut plus se définir uniquement à partir de son travail: ceci est l'un des traits caractéristiques de notre époque. Jean-Paul II ne sacrifie pas le travail, mais il se refuse à placer tous les espoirs d'autoréalisation de l'homme dans un allongement des loisirs et des vacances.⁶⁵

⁶³ Rappelons brièvement des ouvrages de réflexion sur le loisir depuis le début des années 60' au Québec jusqu'à l'effervescence des Jeux olympiques de Montréal en 1976: Voir Paul Médéric, *Loisir et loisirs*, Montréal, Ministère de la Jeunesse, tome 1-1961; tome 2-1965; Action catholique canadienne, *Voies nouvelles du loisir*, Montréal, 1961; Roland Dufour, *Spiritualité du week-end*, Ottawa, Fides, 1967; Fernand Landry, Edmond Robillard et Éric Volant, *Jeux olympiques et jeu des hommes*, Montréal, Fides, Collection Terre nouvelle, 1976; Roger Lapointe, *Du pain et des jeux...Parabole du bonheur?*, Montréal, Fides, Collection Terre nouvelle, 1976; Jean-Paul Tremblay, *Que vienne le temps du loisir*, Montréal, Paulines, Collection Terre nouvelle, 1976; Service de pastorale des jeux olympiques, *Valeurs du sport: textes de Pie XII, Jean XXIII et Paul VI*, Montréal, Bellarmin, Collection Terre nouvelle, 1976; André Beauchamps, *Sur un air de fête*, Montréal, Paulines, Collection Terre nouvelle, 1976; Maurice Boutin, Éric Volant, et Jean-Claude Petit (sous la direction), *L'homme en mouvement*, Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 17, 1976.

⁶⁴ Jules Gritt, «Loisir», *Dictionnaire des religions*, Paul Poupart (directeur de la publication), Paris, PUF, 1984, p. 959.

⁶⁵ Jean-Guy Tremblay, *Le travail en quête de sens*, Montréal, Paulines, 1990, p. 396.

Il est étonnant de constater que Jean-Paul II, qui a pratiqué le théâtre, la poésie, les grandes marches en montagne, la natation et le tourisme, en vient à occulter la question du loisir. De plus, avec l'actuelle crise du travail, il aurait été tout aussi bénéfique que le Saint-Père se prononce sur le loisir qui est, somme toute, l'activité complémentaire du travail humain. Encore tout dernièrement, dans une lettre apostolique, Jean-Paul II traite de toute l'importance de sanctifier le jour du Seigneur (le dimanche).

On a vu largement s'affirmer la pratique du «week-end», au sens de temps de détente hebdomadaire, passé parfois loin de la demeure habituelle et souvent caractérisé par la participation à des activités culturelles, politiques, sportives, dont le déroulement coïncide en général précisément avec les jours fériés. Il s'agit là d'un phénomène social et culturel qui n'est pas dépourvu d'aspects positifs, dans la mesure où il peut contribuer, dans le respect des valeurs authentiques, au développement humain et au progrès de la vie sociale dans son ensemble. Il ne répond pas seulement à la nécessité du repos, mais aussi au besoin de «faire une fête» qui est inné en l'être humain. Malheureusement, lorsque le dimanche perd son sens originel et se réduit à n'être que la «fin de semaine», il peut arriver que l'homme, même en habits de fête, devienne incapable de faire une fête, parce qu'il reste enfermé dans un horizon si réduit qu'il ne peut plus voir le ciel. Aux disciples du Christ, en tout cas, il est demandé de ne pas confondre la célébration du dimanche, qui doit être une vraie sanctification du jour du Seigneur, avec la «fin de semaine», comprise essentiellement comme un temps de simple repos ou d'évasion. (...) les chrétiens d'aujourd'hui doivent se situer par rapport aux sollicitations d'une culture qui a, et c'est heureux, compris la nécessité du repos et du temps libre, mais qui la vit souvent de manière superficielle et qui se laisse parfois séduire par des formes de divertissement qui sont moralement discutables.⁶⁶

Toutefois, on peut remarquer que Jean-Paul II ne reconnaît pas le loisir comme une réalité spécifique. Sur cette question du loisir, il adopte, encore une fois, un discours moralisateur. Le loisir devient un moyen, il n'a pas sa propre finalité.

Il faut tout de même dire que depuis le début du siècle, l'Église officielle s'est plus intéressée à la question du sport,⁶⁷ plutôt qu'aux autres types de loisir, étant donné la

⁶⁶ Jean-Paul II, *Lettre apostolique sur la sanctification du dimanche*, Montréal, Médiaspaul, 1998, pp. 7-8, 100.

⁶⁷ Le sport est: «Une activité de loisir dont la dominante est l'effort physique, participant à la fois du jeu et du travail, pratiquée de façon compétitive, comportant des règlements et des institutions spécifiques, et susceptible de se transformer en activité professionnelle. (...) Le sport se présente avant tout comme activité de loisir: on le pratique ou on l'apprécie au cours du temps libre laissé par les obligations professionnelles, familiales ou autres». Voir Michel Bernard, «Sport», *Encyclopedie Universalis*, Paris, Corpus n° 17, 1985, pp. 122, 124.

restauration des Jeux Olympiques (Athènes, 1896). Les différents souverains pontifes qui ont marqué le XX^e siècle ont été sensibles à la question du sport. Pour eux, le sport est considéré comme un moyen, et non une fin, subordonné au travail et aux devoirs religieux. S'adressant à l'Association internationale de la presse sportive le 11 novembre 1951, Pie XII donne quatre principes directeurs à respecter à propos du sport.

1^o- Pas plus que le soin du corps dans son ensemble, le sport ne doit être une fin en soi; il ne doit pas dégénérer en culte de la matière. Il est au service de l'homme tout entier; il doit donc, loin d'entraver son perfectionnement spirituel et moral, le promouvoir, l'aider et le favoriser.

2^o- Quant à l'activité professionnelle, travail de tête ou travail des mains, le sport a pour but de procurer un délassement pour permettre de retourner à la tâche avec une vigueur de volonté renouvelée, avec des ressorts retendus. Ce serait un non-sens, et, à la longue, le bien commun en serait victime, si, au rebours, le sport venait à prendre la première place dans les occupations personnelles, en sorte que l'exercice de la profession ou du métier finirait par donner l'impression d'une fâcheuse interruption dans l'affaire principale de la vie.

3^o- Le sport ne devrait pas compromettre l'intimité entre époux, ni les saintes joies de la vie familiale. Il doit d'autant moins pousser ses exigences que les dures nécessités de l'existence, en dispersant de force père, mère, fils, filles, pour le travail quotidien, ne font déjà que trop sentir leur poids. La vie familiale est tellement précieuse qu'on ne peut pas refuser de lui assurer cette protection.

4^o- Le même principe vaut, à plus forte raison et avec une encore plus grande importance, lorsqu'il s'agit des devoirs religieux. Dans la journée du dimanche, à Dieu la première place.⁶⁸

Paul VI présentait, pour sa part, un point de vue intéressant pour comprendre le sport à l'écart d'une perspective moralisatrice. S'adressant aux organisateurs et aux cyclistes du Tour d'Italie, il donne certaines pistes de réflexion qui vont en partie dans le sens d'une dynamique ludique soulignant que la vie est une compétition et un risque. Cependant, le sport demeure une image, une simple représentation symbolique d'autre chose. Ainsi, pour Paul VI, le sport n'est pas une réalité première, il n'est pas un en-soi, mais se met plutôt au service d'autre chose.

Mais il y a une autre raison qui rend joyeux Notre salut: c'est précisément celle qui vous conduit ici. Le sens de votre visite au Pape révèle une intuition que vous avez au fond de vos âmes sans pouvoir peut-être l'exprimer, c'est-à-dire que le sport, outre qu'il est une réalité sensible et expérimentale, est aussi le symbole d'une réalité spirituelle qui constitue la trame cachée, mais essentielle, de notre vie: la vie est un effort, la vie est une compétition, la vie est un risque, la

⁶⁸ Service de pastorale des jeux olympiques, *Valeurs du sport: textes de Pie XII, Jean XXIII et Paul VI*, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 30.

vie est une course, la vie est une espérance vers un but qui dépasse la scène de l'expérience commune, que l'âme entrevoit et que la religion nous présente. Et vous, en venant chez le Pape, vous élevez, peut-être inconsciemment, mais certainement de propos délibéré, vos âmes vers cette fin suprême de la vie qui, dans votre effort sportif, trouve une splendide image. Et vous exprimez, par votre présence, un désir, une prière d'être capables, d'êtres dignes, non seulement de représenter, mais encore d'atteindre le but final qui est la vraie et suprême destinée de la vie.⁶⁹

Finalement, avec le pape Jean-Paul II, le sport demeure «une école de valeurs morales».

J.-F. Béal donne un bref résumé de la pensée de Jean-Paul II en cette matière.

Pour aider les athlètes «à vivre en profondeur un engagement aussi enthousiasmant, mais aussi ardu», Jean-Paul II affirme que «le sport, dans toutes ses expressions, est d'abord tension morale». Il risque pourtant de dégrader l'homme, dit-il, s'il ne se fonde pas sur les vertus humaines de la loyauté, de la générosité et du respect autant du joueur que des lois. Ces vertus sont bien en harmonie avec l'esprit chrétien car elles exigent «maîtrise de soi, abnégation, sacrifice, humilité et donc gratitude envers Dieu, qui est donneur de tous biens et aussi des nécessaires dons physiques et intellectuels». Le Pape souligne que le sport n'est pas «un simple exercice de musculature» mais «une école de valeurs morales et d'éducation au courage, à la ténacité et au dépassement du laisser-aller». C'est «l'antidote à la mollesse, au découragement et à l'avilissement dans la défaite». Le fait de pratiquer le sport, note encore le Pape, offre la possibilité d'améliorer les conditions spirituelles de la personne. Le sportif est appelé «à exercer souvent des compétitions au milieu de la nature, dans les merveilles des montagnes et des mers». Ce sont des «conditions idéales pour ressentir la valeur des choses simples et immédiates, leur appel à la bonté».⁷⁰

En résumé, le concile Vatican II reconnaît la légitimité du loisir moderne, mais toujours avec un relent de moralisme. Pour sa part, le pape Jean-Paul II, dans son encyclique consacrée au travail, occulte complètement la dimension du loisir. Par ailleurs, depuis la restauration des Jeux olympiques, les papes ont à leur manière considéré le loisir dans une approche de performance morale. Certes, il y a parfois des allusions à la profondeur du loisir sportif. Ainsi, l'allocution de Paul VI évoque en partie cette réalité bien que le loisir sportif se limite à être une image de quelque chose d'autre. Force est de constater que les discours pontificaux n'abordent jamais la question du loisir en lui-même. En ce sens, faut-il croire que, pour l'Église officielle, le loisir est perçu comme quelque chose à côté des choses sérieuses qu'elle ne parvient pas à considérer comme une réalité spécifique qui a sa propre finalité?

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁷⁰ Jean-François Béal, ptre, *De nos loisirs au loisir éternel*, Paris-Fribourg, St-Paul, 1992, p. 44.

Peut-être aurions-nous plus de chance de tomber sur un discours différent chez des théologiens.

1.7 Résumés de thèses doctorales

À ma connaissance, dans l'histoire récente du Québec, il n'y a que trois thèses doctorales sur le loisir en terme religieux: celles de G. Raymond (1961), É. Volant (1975) et R. Dufour (1977). Ces thèses nous aident à mieux comprendre l'évolution des perspectives théologiques sur le loisir depuis 1960. Voici un bref résumé de chacune de ces recherches.

1.7.1 Résumé de la thèse de Raymond

Cette thèse de doctorat,⁷¹ soutenue à l'Université de Montréal en 1961, est en quelque sorte la «synthèse la plus organique» (Cf. Bellefleur, 1986) de la doctrine catholique sur le loisir au début de la Révolution tranquille. Raymond justifie l'élaboration d'une dogmatique du loisir en ces termes.

Ainsi, l'Église catholique romaine nous met-elle en contact avec la révélation divine et la droite explication de la loi naturelle, selon trois caractéristiques principales:

A - Aidée de l'Esprit-Saint, elle *garde intègre*, inviolée et à l'abri de toute corruption la Pensée divine. Si Dieu nous a exprimé sa Pensée sur les loisirs, c'est donc là que nous la trouverons dans toute sa pureté originale. Jésus nous l'a prédit: «Le Défenseur, l'Esprit-Saint, que le Père enverra en mon nom, lui vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit» [Jn 14, 26].

B - Ce dépôt, Dieu a constitué un pouvoir magistériel pour pouvoir *l'expliciter* selon son vrai sens. Auprès du Pape et de la hiérarchie, nous trouverons donc l'explication normative et pastorale de la Pensée divine sur les loisirs. C'est ainsi que le Christ est notre maître de vérité à travers ceux qu'il a constitués prédicateurs officiels de sa Parole. Ceux-ci sous l'activation des problèmes des loisirs traduisent en une formulation plus distincte la richesse de la Révélation divine, close depuis Saint-Jean. En d'autres mots, l'Église à cause de l'assistance de l'Esprit-Saint, nous transmet le dessein actuel de Dieu sur les loisirs.

⁷¹ Gilles Raymond, ptre, *La pensée divine sur les loisirs: définitions, finalités*, Montréal, thèse de doctorat, Faculté de théologie, Université de Montréal, 1961.

C - Enfin pour nous apprendre à garder tout ce que Dieu a commandé, elle *juge* les organisations, les institutions, les structures, les courants d'idées pour y dénoncer ce qui n'est pas conforme au Plan divin. Elle donne *des orientations* pratiques pour les rendre plus conformes à l'oeuvre de Dieu.

(...) Ainsi l'Église nous donnera la pensée intègre, actuelle de Dieu et aussi les jugements et les orientations qui nous permettront de nous conformer au Dessein créateur et rédempteur sur les loisirs.⁷²

La première section de cette thèse donne les raisons d'une réflexion théologique sur la question des loisirs conçue comme un problème social nouveau à étudier. Cette théologie des loisirs s'articule autour de la Pensée divine transmise par l'Église en précisant qu'elle s'exprime dans la Création et la Révélation. L'auteur mentionne également les avantages d'être éclairé par cette sagesse surnaturelle en affirmant à propos du loisir que:

(...) Par sa nature, le monde des Loisirs n'échappe donc pas à ces considérations. Dieu l'a fait manifestation de Lui-même et chemin vers Lui. Il a un sens voulu par Dieu, un sens qui Lui donne la plénitude de son être, de sa valeur, un sens qui n'est pas simple norme mais une loi que Dieu promulgue en le faisant exister. Il est donc impossible de penser chrétinement et humainement le monde des loisirs comme un monde sans sens, sans valeur, sans responsabilité humaine, sociale et divinisante.⁷³

Dans la deuxième section de la thèse, l'auteur présente et fait l'analyse de trois définitions des loisirs en montrant l'évolution de sens qui s'est produite et les différents problèmes théologiques qui en découlent. Il y a celui du Bureau International du Travail (BIT) qui définit les loisirs comme n'étant «ni sommeil, ni travail salarié»; celle de l'Organisation Internationale pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) qui définit les loisirs «tout ce à quoi on s'adonne de plein gré, soit pour se reposer, soit pour se divertir, soit pour se développer après s'être libéré de ses obligations familiales, professionnelles et sociales» (Cité in Raymond, 1961: 101); et enfin, celle du courant social hédoniste qui identifie «loisirs» à «divertissements».

⁷² *Ibid.*, pp. 35-36.

⁷³ *Ibid.*, pp. 43-44.

En s'inspirant de la définition des loisirs du BIT, la dernière section aborde les différentes finalités des loisirs. Raymond ordonne ces finalités dans une approche hiérarchique conformément à la Pensée divine. Elles deviennent alors des principes du projet de vie chrétienne qui favorise le développement complet de l'humain. Ainsi, la «finalité immédiate» des loisirs poursuit l'épanouissement physique, sensitif, intellectuel, volontaire et religieux de l'humain. En ce sens, les loisirs seraient propices à l'éducation et à l'élévation morale, car ils favorisent la réalisation de l'humain en lui permettant ainsi de vivre selon les principes de la charité chrétienne sous différents aspects de relation dans les sphères de la vie. Vient ensuite la «finalité intermédiaire» des loisirs qui vise le développement de l'humain tant sur les plans individuel que social. Ces loisirs doivent permettre la vie sociale et la réalisation de la vocation de l'humain à l'intérieur de la communauté chrétienne dans l'équilibre harmonieux de ses droits et celle du bien commun. Enfin, la «finalité ultime» des loisirs cherche à unir l'humain à Dieu dans l'amour autant dans l'ordre naturel que surnaturel. Cette quête vers la perfection de la sainteté, que cherche tout chrétien, ne sera entièrement accomplie que dans la vision béatifique. De sorte que les plaisirs et les joies qu'apportent les loisirs ici-bas ne sont qu'un «reflet terrestre» du monde céleste à venir.

En résumé, cette thèse expose la doctrine catholique sur les loisirs. Elle procède par une approche théocentrique, et en corollaire, ecclésiocentrique. Raymond se réfère à la définition du BIT, qui veut que les loisirs ne soient ni sommeil ni travail, afin d'identifier les différentes finalités des loisirs. Ces dernières peuvent être soit immédiates, intermédiaires ou ultimes.

1.7.2 Résumé de la thèse de Volant

Cette thèse de doctorat,⁷⁴ soutenue à l'Université de Montréal en 1975, propose une analyse linéaire et dialectique entre le philosophe freudo-marxiste H. Marcuse et le théologien luthérien J. Moltmann sur la thématique du jeu. La recherche part d'une question qui devient

⁷⁴ Éric Volant, *Le jeu des affranchis - Confrontation Marcuse-Moltmann*, Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 18, 1976.

la ligne directrice de la thèse: «Est-il sensé de penser que le travail et l'ensemble de l'existence humaine puissent devenir un jeu, c'est-à-dire le libre déploiement des facultés humaines, et même une participation à l'agir créateur de Dieu, une anticipation du Royaume de la liberté?» (Cité in Volant, 1976: 9).

Pour comprendre l'humain condamné au déterminisme de la société, Volant utilise les modèles anthropologiques de «l'*homo faber*» et de «l'*homo ludens*». À cet effet, il s'inspire, tout d'abord, de Marcuse pour résumer le modèle de «l'*homo faber*» qui a des conséquences négatives sur le jeu.

(...) Dans la civilisation occidentale, où la productivité est devenue la valeur suprême et une fin en soi, l'existence des hommes est déterminée essentiellement par le travail. (...) Même si la mécanisation a rendu le travail moins rude qu'autrefois, il reste quand même que celui-ci est aliéné et réifié. Des hommes de plus en plus nombreux, techniciens et manoeuvres, sont réduits à n'être que des instruments. (...) Le seul critère moral pour juger de l'utilité sociale d'un homme, c'est son aptitude à produire et son efficacité au travail. La morale judéo-chrétienne est très liée à la moralité du travail qui régit le progrès de la civilisation occidentale. (...) Le principe de réalité spécifique qui régit la société contemporaine est le principe de rendement. Afin de maintenir le processus de production et de consommation, la lutte pour l'existence et la pénurie sont perpétuées artificiellement. L'homme est contraint de refouler ses instincts de façon sur-répressive afin de s'engager sans trêve dans une émulation compétitive avec ses semblables. (...) Dans la société industrielle où la productivité est exaltée comme valeur suprême, le jeu est déprécié et les valeurs esthétiques de la sensibilité et de la réceptivité, de la paix et de la contemplation, de la beauté et de la gratuité sont méprisées. (...) le jeu est considéré comme une activité secondaire qui s'accomplit en marge de la société de production. Il remplit une fonction thérapeutique qui soulage du travail accompli et prépare au travail à venir. (...) L'homme de la société des loisirs jouit peut-être de plus de temps libre, mais de peu de liberté.⁷⁵

L'humain doit se libérer du modèle aliénant de «l'*homo faber*» qui fait problème. Le jeu en lui-même, comme modalité de l'existence, peut devenir le lieu de libération pour l'humain. Volant reprend ici les idées de Marcuse en ces termes suivants.

(...) Le Marcuse des années '60 est d'avis que le jeu est le contenu essentiel de la vie humaine, le mode d'existence le plus digne de l'homme et le véritable but de l'existence. La vie humaine comme jeu et jouissance est désormais rendue possible par une situation nouvelle qui se présente dans le processus de production. Grâce à l'automation croissante, le travail aliéné peut être réduit au minimum et le temps libre deviendra le temps essentiel de l'homme. Cela ne veut pas dire que l'homme ne travaillera plus, mais que son travail se convertira en jeu. Le temps

⁷⁵

Ibid., pp. 43, 46-47.

de liberté ne sera plus confiné entre deux périodes de travail, mais envahira toute l'existence. (...) L'existence humaine est constituée par la liberté de jouer (*play*), c'est-à-dire d'être-là, et par la liberté de manifester (*display*) toutes les potentialités et toutes les facultés de son être.⁷⁶

Ainsi, «l'homme renoue avec sa vraie nature, il retrouve l'appel de l'Éros, il devient attentif aux sollicitations du possible, il reconnaît la réalité du rêve, il entreprend de redevenir cet homo ludens que tous les refoulements n'ont jamais réussi à tuer en lui» (Volant, 1976: 10). Dans le même mouvement, Volant développe une théologie chrétienne du jeu. C'est ainsi qu'«entre la praxis créatrice et libérante de l'homme prônée par Marcuse et l'accueil actif d'un don divin et gratuit dont parle Moltmann, entre l'utopie de l'homme nouveau et l'Eschaton chrétien» (Volant, 1976: 11), Volant parvient à projeter l'image d'un Dieu ludique qui joue avec l'humain. Ce dernier reprend le geste ludique de la création divine. Au dernier chapitre, Volant crée la perspective d'une «Ecclésia ludens» dans sa dimension esthétique et mystique qui polarise les activités humaines, la théologie et la morale, ainsi que l'action pastorale et politique. Il conclut sa thèse en affirmant qu':

(...) une véritable phénoménologie du jeu reste à faire. Les expériences concrètes de jeu chez les enfants et les adultes pourraient aider à féconder et à enrichir la philosophie et la théologie du jeu. La praxis⁷⁷ (notre parenthèse) concrète devance la théorie, seul celui qui a vraiment joué peut nous dire ce que c'est le jeu.⁷⁸

En résumé, Volant montre le caractère dramatique de l'aliénation de «l'homo faber». Il nous donne une voie de libération qui est le jeu. Cette perspective l'amène à proposer l'image d'un Dieu et d'une Église ludiques. Pour lui, une phénoménologie à partir de l'expérience du loisir par ceux qui le pratiquent peut nous aider à mieux saisir la théologie du jeu.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 133, 149.

⁷⁷ «La praxis pourrait être définie comme l'activité humaine matérielle et sociale de transformation de la réalité objective de la nature, de la société et de l'homme lui-même. La praxis constitue dès lors le contexte de genèse du processus de la connaissance et la fin de l'activité théorique. La connaissance cesse d'être fondamentalement contemplative, pour s'inscrire dans un projet critico-pratique de transformation socio-mondaine. La praxis est alors conçue comme l'union dialectique de l'action humaine et de la théorie cognitive». Voir J.-M. Aguirre Oraá, «Praxis», *Les notions philosophiques*, Sylvain Auroux (volume dirigé par), Paris, PUF, tome 2, 1990, p. 2022.

⁷⁸ Éric Volant, *op. cit.*, 1976, pp. 344-345.

1.7.3 Résumé de la thèse de Dufour

Cette thèse de doctorat,⁷⁹ soutenue en 1977 au Centre des hautes études touristiques de l'Université d'Aix-Marseille, propose que l'humain du monde sécularisé et désacralisé serait, au-delà des apparences, plus religieux que jamais. Sa quête du sacré, d'absolu, et de Dieu prendrait différentes formes d'expression qui font particulièrement écho aux mythes anciens. Provenant d'une religion polythéiste, ces mythes, bien que parfois étriqués, sont toujours vivants et se manifestent dans le loisir. Dans la première section de la thèse, Dufour insiste sur la fonction et les composantes du mythe en tant que tentative d'expliquer une dynamique symbolique des rapports pouvant exister entre les humains et l'absolu. En ce sens, le mythe fait revivre une réalité originelle qui correspond à un profond besoin du religieux chez l'humain d'aujourd'hui. Or, c'est dans le loisir, en particulier, durant les week-ends, que l'humain rejoue symboliquement les mythes anciens.

Dans la deuxième section, Dufour étaye sa thèse en faisant une description phénoménologique de vingt mythes anciens. Dans un premier temps, il met à profit les images mythiques correspondant à l'Âge d'or, à la Corne d'abondance, au Désert, à la Fontaine de Jouvence, à l'Héliopolis, à l'Olympe et à l'Olympie. Dans un deuxième temps, il décrit différents visages mythiques: Aphrodite, Bacchus, Eros, Fortuna, Minerve, Oedipe, Pandore, Poséidon, Prométhée, Sysiphe, le Sorcier, Ulysse, et enfin, Zeus. Par ces descriptions, Dufour parvient à mettre en lumière la présence de ces mythes anciens dans le loisir moderne.

Dans la troisième section de la thèse, Dufour se demande si la réactualisation des mythes anciens dans le loisir/week-end permet d'aliéner ou de libérer l'humain. Il parvient ainsi à traiter de la fonction ambivalente de la mythologie du loisir qui s'exprime dans les week-ends. Ainsi, le loisir/week-end peut devenir aliénant par la publicité des mass média, la consommation excessive et le grégarisme qui encourage un monde artificiel sous l'égide de

⁷⁹ Roland Dufour, *Des mythes, du loisir/tourisme*, Aix-Marseille, thèse de doctorat, Centre des Hautes Études Touristiques, Université d'Aix-Marseille, 1977.

«nouveaux prêtres». Par contre, le loisir/week-end peut devenir libérateur par ses potentialités de créativité, de spontanéité et de gratuité qui permettent à l'humain d'être-autre et d'être-plus.

La quatrième section développe une pédagogie de la libération des mythes du loisir/week-end dans une approche anthropologique et théologique. L'auteur essaie de porter à sa juste valeur le potentiel de la foi et du renouveau spirituel dont peuvent être porteurs les mythes du loisir/week-end. À la conclusion, Dufour affirme la dimension d'espérance des mythes du loisir/week-end. Il reprend, dans sa postface, l'idée de Volant sur l'importance des modèles d'humanité de «l'homo faber» et de «l'homo ludens». Pour lui, si «l'homo ludens» prévalait sur «l'homo faber», il serait nécessaire de créer de nouveaux critères de conduite individuelle et sociale. À l'instar de Volant, il commente l'idée de l'humain qui joue avec Dieu. Enfin, Dufour résume lui-même sa thèse en posant ce diagnostic.

(...) devant l'effondrement des religions institutionalisées (sic), le sens du sacré demeure chez l'homme occidental; comme il est incompressible, il continue à exister sous sa forme principale qui est mythique. En raison des contraintes du travail, le sacré non-rationnel et mythique s'exprime surtout, même camouflé ou dévié, dans l'espace/temps du loisir et du tourisme, et plus spécialement dans le temps fort du week-end. Sous le prisme multiforme de la modernité, le sacré mythique traduit la quête du dieu «caché» des psaumes, du dieu «inconnu» dont parle saint Paul aux Grecs et du dieu «inconscient» des psychiatres. Cette quête du Paradis perdu, récupérée par les nouveaux prêtres qui orientent le loisir et le voyage, est souvent aliénation alors qu'elle pourrait être une puissance de libération. D'où le potentiel du week-end mythique, loin d'être une pierre d'achoppement, est une pierre d'assise pour l'avenir d'un christianisme purifié et radical, ce qui a pour effet immédiat d'apporter plus de bonheur à l'humanité en comblant une de ses aspirations les plus profondes. (...) face à l'ambiguïté des mythes du loisir et du voyage, c'est-à-dire à leur potentiel aliénant ou libérateur, quelles options s'offrent aux professionnels du loisir, du jeu, du sport, du voyage, de l'aménagement, de la culture, des mass-média, en somme à tous les agents qui de près ou de loin, directement ou indirectement, ont pour profession de meubler le temps libre de quelque façon que ce soit?⁸⁰

Pour les fins de notre recherche, retenons quelques points importants. Les auteurs de ces trois thèses établissent des liens indissolubles entre le loisir et le religieux et soulignent l'importance de réfléchir sur ces liens. Ils se réfèrent au christianisme même si Dufour s'appuie, dans son argumentation, sur les religions antiques. Pour sa part, la thèse de Raymond traite le loisir par une approche théocentrique, et en corollaire, ecclésiocentrique, et en ce sens,

80

Ibid., pp. 705-706.

elle s'oppose à celles de Volant et de Dufour. Ces derniers présentent une analyse du loisir à partir d'une anthropologie qui débouche sur le religieux. Toutefois, il faut dire que ces thèses demeurent des approches théoriques et littéraires. D'ailleurs, Volant à la fin de sa thèse, évoque toute l'importance de partir de l'expérience pour mieux comprendre le loisir en lui-même. Par ailleurs, il y a un point en commun qui apparaît dans les thèses de Dufour et Volant, c'est l'intérêt des deux modèles d'humanité de «l'*homo faber*» et de «l'*homo ludens*». Deux questions se posent alors ici: Est-ce que l'humain, déterminé par une société scientifico-technique, n'a pas eu trop tendance à structurer son identité uniquement autour du modèle d'humanité de «l'*homo faber*» plutôt que de «l'*homo ludens*»? Entre ces deux modèles d'humanisation, lequel permet à l'humain d'être véritablement humain?

1.7.4 Deux modèles d'humanité: «l'*homo faber*» et «l'*homo ludens*»

Étant donné que les modèles d'humanité de «l'*homo faber*» et de «l'*homo ludens*» sont marquants dans la réflexion théologique québécoise, il est nécessaire ici de préciser ces concepts tels que définis par Volant.

Par *homo faber*, nous entendons l'homme dont le contenu essentiel de l'existence est déterminé par le travail en tant que processus de production. Par *homo ludens*, nous entendons l'homme dont le contenu essentiel de l'existence est déterminé par le jeu en tant que processus de création. La vie entière de l'*homo faber* se déroule sous le signe de la lutte pour l'existence et de la nécessité. La vie de l'*homo ludens* est marquée par la gratuité et la liberté. Elle (sic) est ordonnée vers la joie et la jouissance.⁸¹

C'est ainsi que l'*«homo faber*», l'homme-ouvrier, se caractérise par son travail dans un monde utilitaire et fonctionnel. Préoccupé dans un temps hétéronomique, il est aliéné d'une certaine façon parce qu'il est commandé par le besoin et la nécessité de produire des choses à l'extérieur de lui-même. En ce sens, «l'*homo faber*» condamné à lutter pour sa subsistance, se retrouve réduit à l'état de machine dans un monde de marché soumis à la loi du progrès perpétuel.

81

Éric Volant, *op. cit.*, 1976, p. 15.

«L'homo faber» se trouve réduit à être une unité de production qui pour sa force de travail reçoit une rémunération financière. Toute son action se trouve subordonnée et orientée vers l'activité productrice. Dans cet univers, l'humain risque de se perdre comme humain. Il devient étranger à lui-même. Il se réifie dans la logique économique de production. Marx présente sous deux formes cette situation de «travail aliéné».

1) Le rapport de l'ouvrier au produit du travail en tant qu'objet étranger qui le tient sous sa domination. Ce rapport est en même temps le rapport au monde extérieur sensible, aux objets de la nature, monde qui lui est à la fois étranger et hostile. 2) Le rapport entre le travail et l'acte de production à l'intérieur du travail. Ce rapport est le rapport de l'ouvrier à sa propre activité en tant qu'activité étrangère qui ne lui appartient pas, c'est l'activité qui est passivité, la force qui est impuissance, la procréation qui est castration. C'est l'énergie physique et intellectuelle de l'ouvrier, sa vie personnelle - car qu'est-ce que la vie sinon l'activité? - qui est transformée en activité dirigée contre lui-même, indépendante de lui, ne lui appartenant pas. C'est l'aliénation de soi comme, plus haut, l'aliénation de la chose.⁸²

Fort de ce postulat, son gendre, P. Lafargue, écrit sur un ton ironique, un pamphlet défendant le droit au loisir pour tous les travailleurs, car pour lui, le travail était la cause de la misère, de la souffrance et de la corruption. Il y dénonce l'idéologie de «l'amour du travail» qui durant la Révolution industrielle était devenue, par la force des événements, un «dogme».

Une étrange folie possède les classes ouvrière des nations où règne la civilisation capitaliste. Cette folie traîne à sa suite des misères individuelles et sociales qui, depuis des siècles, torturent la triste humanité. Cette folie est l'amour du travail, la passion moribonde du travail, poussée jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu et de sa progéniture. Au lieu de réagir contre cette aberration mentale, les prêtres, les économistes, les moralistes, ont sacro-sanctifié le travail. (...) Dans la société capitaliste, le travail est la cause de toute dégénérescence intellectuelle, de toute déformation organique.⁸³

De nos jours, l'obsession du travail est bien la caractéristique prédominante du modèle d'humanité de «l'homo faber» (workaholic). Le «dogme de l'amour du travail» est une dynamique névrotique dangereuse qui, poussée à l'extrême, fait de l'humain un «esclave». Or, les philosophes anciens, tels que Platon, Xénophon, Aristote et Cicéron, pour n'en nommer que

⁸² Karl Marx (traduction de Jacques-Pierre Gougeon), *Manuscrit de 1844*, Paris, Flammarion, 1996, p. 113.

⁸³ Paul Lafargue, *Le droit à la paresse*, Turin, Mille et une nuits, [1883] 1994, p. 11.

quelques-uns, ont bien identifié le travail à l'esclavage.⁸⁴ Toutefois, il faut dire que «l'homo faber» peut avoir un sens positif. Ainsi, il peut signifier l'humain «qui produit des idées et des symboles ou encore celui qui crée sa propre identité» (Volant, 1976: 16). Par conséquent, Volant reconnaît deux types «d'homo faber».

Le premier, c'est le «manoeuvre» (the worker) à qui on impose, de l'extérieur, un travail aliéné et qui est maintenu, par contrainte et par nécessité, dans un processus de production. Le deuxième, c'est l'homme «prométhéen» qui, par la science et la technique, par ses œuvres et ses institutions, tente de se produire lui-même. Les deux types d'*homo faber* ont ceci en commun qu'ils se meuvent tous deux dans un processus de production.⁸⁵

Par opposition au style de vie de «l'homo faber» se retrouve celui de «l'homo ludens», c'est-à-dire de l'homme-joueur. Celui-ci s'engage librement dans le jeu où il prend conscience «d'être autrement». Au sens strict, il n'est pas motivé par des intérêts matériels et utilitaires, mais il s'applique plutôt avec effort et intérêt à un mode d'être qu'il recherche, c'est-à-dire la quête de l'essence même du jeu qui a sa propre fin dans les sentiments de joie et de plaisir qu'elle peut apporter. Quand l'humain accède au modèle de «l'homo ludens», il découvre toute l'importance et la noblesse du jeu que l'historien J. Huizinga définit en ces termes:

(...) comme une action libre, sentie comme «fictive» et située en dehors de la vie courante, capable néanmoins d'absorber totalement le joueur; une action dénuée de tout intérêt matériel et de toute utilité; qui s'accomplit en un temps et dans un espace expressément circonscrits, se déroule avec ordre selon des règles données, et suscite dans la vie des relations de groupes s'entourant volontiers de mystère ou accentuant par le déguisement leur étrangeté vis-à-vis du monde habituel. (...) le jeu est une action ou une activité volontaire, accomplie dans certaines limites fixées du temps et de lieu, suivant une règle librement consentie mais complètement impérieuse, pourvue d'une fin en soi, accompagnée d'un sentiment de tension et de joie, et d'une

⁸⁴ Dans *Le droit à la paresse*, Lafargue emprunte cette citation à Biot: «À Athènes, les citoyens étaient de véritables nobles qui ne devaient s'occuper que de la défense et de l'administration de la communauté, comme les guerriers sauvages dont ils tiraient leur origine. Devant donc être libres de tout leur temps pour veiller, par leur force intellectuelle et corporelle, aux intérêts de la République, ils chargeaient les esclaves de tout travail. De même à Lacédémone, les femmes mêmes ne devaient ni filer ni tisser pour ne pas déroger à leur noblesse». *Ibid.*, p. 55-56.

⁸⁵ Éric Volant, *op. cit.*, 1976, p. 16.

conscience d'«être autrement» que la «vie courante». (...) L'ambiance du jeu est celle du ravisement et de l'enthousiasme, qu'il s'agisse d'un jeu sacré, ou d'une simple fête, d'un mystère ou d'un divertissement.⁸⁶

À la lumière de cette définition de Huizinga, le philosophe W. Lites propose une autre définition du jeu qui va dans le sens d'une «manière d'être», et non pas dans une série de caractéristiques du jeu comme activité. Pour lui, le jeu peut ainsi se définir comme «un processus à travers lequel un sujet se réalise lui-même dans une dialectique de décision et de surprise».⁸⁷ Accéder au jeu tel que défini par Huizinga et Lites, c'est sortir de la vie fonctionnelle et s'imposer des surprises; c'est se rendre compte à l'intérieur que l'on peut être autrement dans un monde de gratuité et de grâce. Dans cette perspective, le jeu de «l'homo ludens» peut donner lieu à l'imagination, à l'action créatrice et à l'authenticité. Il est alors possible à l'humain d'accéder à son intériorité et de faire des expériences de profondeur et de transcendance.

Pour conclure cette brève explication des deux modèles d'humanité, précisons qu'ils sont pour le moins tous les deux des facettes importantes pour la réalisation de l'humain dans son monde, de sorte qu'il n'y a pas seulement le modèle de «l'homo faber» qui permet le processus d'humanisation. Avec l'accroissement progressif du temps libre, on est contraint d'ouvrir davantage la discussion d'une anthropologie qui s'éloigne d'une compréhension de l'humain uniquement par le travail.

⁸⁶ Johan Huizinga, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, [1938] 1951, pp. 35, 57-58, 217.

⁸⁷ William W. Lites, *Play as a Metaphore for the Process of Perceiving God*, thèse de doctorat, The Southern Baptist Théological Seminary, 1992, p. 39. Notre traduction ainsi que toutes les traductions subséquentes. Les citations originellement en anglais seront présentées dans les notes de bas de page.

«I define play as a process through which a subject actualizes itself in the dialectic of decision and surprise».

1.8 Problématique d'une étude théologique du loisir

Les sections précédentes présentent différentes pratiques existentielles, sociales et intellectuelles, qui fournissent des points de repère sur la genèse de cette étude théologique du loisir. Ces pratiques font apparaître différents types de relation au loisir qui s'avèrent ambigus et ambivalents. Reprenons ces questions qui se dégagent autour de trois niveaux soit, existentiel, clérical et intellectuel.

L'ambiguïté se manifeste d'abord au niveau existentiel. Pour moi, le loisir avait une valeur idéale et noble. Par ailleurs, durant mon séjour à Ottawa, j'étais engagé dans trois types de projets différents: la fonction militaire, les études universitaires et l'entraînement au marathon. Cela m'a conduit à un «épuisement professionnel» (section 1.2). Se pose alors cette question: Comment le loisir peut-il devenir mortifère? Suite à la réflexion sur les modèles de «l'homo faber» et de «l'homo ludens», je réalise que je n'étais plus véritablement en situation de loisir, mais plutôt dans un contexte d'un monde de sur-performance et de sur-production en raison de la conjugaison de ces trois projets exigeants. La situation me dépassait et je n'existaient plus comme sujet. Au fond, je me trouvais dans une logique «d'homo faber» où les conditions d'un loisir authentique faisaient défaut.

Par contre, l'expérience du scoutisme m'a été bénéfique. Le loisir s'exerçait alors sans recherche de la performance à tout prix dans un lieu où il avait toute sa légitimité. Dans cette perspective, j'ai l'impression que mon expérience du scoutisme se révèle dans le modèle de «l'homo ludens». Cela m'a mené à une forme d'auto-guérison (section 1.3). En même temps, je découvrais que la dimension religieuse s'intégrait harmonieusement avec le loisir dans le scoutisme. L'environnement était propice à des expériences de profondeur et de transcendance. À partir de là, j'ai eu l'intuition de la relation implicite entre le loisir et le religieux. Cependant, à mon étonnement, surgissait un certain nombre de problèmes sur les relations entre le loisir et le religieux, point sur lequel je reviendrai un peu plus loin dans cette problématique.

L'ambivalence se manifeste aussi au niveau ecclésial particulièrement par l'attitude des clercs vis-à-vis du loisir. Tout d'abord, la tradition de l'Église (ex. Catéchisme du Concile de trente) considérait le loisir en périphérie, voire un lieu dangereux. Par contre, vers la fin de la chrétienté, l'Église québécoise semblait avoir dépassé cette méfiance et aboli cette distance, en récupérant le loisir sous la tutelle du clergé. Ainsi, elle investissait beaucoup dans le loisir qu'elle approchait d'une façon dogmatique et moralisatrice (section 1.4.1). Cependant, le loisir n'était pas considéré comme une fin en soi, mais comme une activité pastorale subordonnée à l'Église dépositaire de la volonté de Dieu. Exerçant un contrôle sur le loisir, l'attitude de l'Église procédait plutôt du modèle de «l'homo faber».

À la Révolution tranquille, l'Église a perdu le contrôle institutionnel sur le loisir et elle est devenue silencieuse en replaçant le loisir en périphérie (section 1.6). Comment peut-on comprendre aujourd'hui son silence lorsque l'on considère la force de son investissement antérieur? Se peut-il que l'Église tienne un discours élaboré sur le loisir uniquement lorsqu'elle exerce un contrôle sur cette pratique humaine? Peut-elle avoir quelque chose à dire aujourd'hui même si le loisir s'exprime dans un lieu séculier autonome?

Enfin, les rapports d'ambivalence se manifestaient au niveau intellectuel, et ce, aussi bien dans les milieux récréologiques que dans les milieux théologiques. Avec la Révolution tranquille, le loisir devenait séculier et autonome. De toute évidence, il y avait une tendance majoritaire à étudier le loisir dans une approche de gestion qui refusait la possibilité de faire des liens avec l'expérience de profondeur et de transcendance (section 1.5). En ce sens, cette tendance voulait exercer un contrôle sur le loisir, et ce faisant, se substituer au rôle institutionnel du clergé d'autrefois. Peut-être ce refus de voir le loisir dans une perspective religieuse était-il marqué par la peur de retourner sous le joug de l'Église? Cette approche gestionnaire du loisir s'inscrivait dans la logique de «l'homo faber», et à la limite, le pratiquant du loisir risque alors d'être réifié c'est-à-dire transformé en objet des gestionnaires du loisir.

Quelques théoriciens du loisir prenaient cependant une position plus critique envers ce modèle de gestion du loisir. Ils développaient un discours sur le loisir en lui-même dans

son sens indéterminé et créatif. Pour eux, le loisir était une fin en soi qui pouvait véhiculer un sens religieux. Ces intellectuels avaient une approche du loisir qui correspondait à la logique de «l'homo ludens». Cette tendance, bien que minoritaire, permettait alors d'ouvrir des horizons pour une étude théologique du loisir.

Ici on peut ouvrir une parenthèse pour indiquer que cette dramatique du loisir vis-à-vis du religieux est reprise dans le scoutisme. Bien qu'elle soit contestée, la pastorale n'en demeure pas moins une dimension importante dans le mouvement scout. Pour certains adultes éducateurs, il est naturel qu'il y ait de la pastorale dans le scoutisme, mais d'autres affirment que la pastorale n'a plus sa place dans le mouvement. Le fond du problème est que, pour plusieurs adultes éducateurs, la pastorale se réduit à l'Église comme institution et à l'image du prêtre exerçant un «contrôle» sur eux. Ils entretiennent une méfiance vis-à-vis de l'Église et, en ce sens, ils ne veulent pas retourner à une pastorale de type institutionnel et fonctionnel. On peut voir une résistance implicite à l'inscription de l'Église dans le modèle de «l'homo faber». Par contre, pour éviter les problèmes de perception sémantique, l'OMMS suggère l'utilisation du terme «développement spirituel» qui a une connotation plus ouverte et globale que le terme «pastorale». Dans cette perspective, le scoutisme va vers une conception plus large du «sens de Dieu» comme le voulait Baden-Powell qui affirme qu'il faut vivre la religion chrétienne dans la vie quotidienne (section 1.3). Le fondateur met l'accent sur la pédagogie du jeu. Il porte en lui l'intuition que la religion traverse l'ensemble des activités scoutes et se situe dans l'exercice du jeu en lui-même. Ainsi, on peut voir dans le mouvement scout, la possibilité d'explorer la dimension d'une religion implicite qui surgit de la dynamique ludique elle-même. Alors, qu'est-ce qui permettrait de fonder théologiquement l'intuition de Baden-Powell que la religion fasse partie de l'activité ludique?

Cette dramatique de la relation du loisir à l'institution se manifeste enfin au niveau intellectuel dans les différentes thèses doctorales en sciences religieuses et en théologie autour de l'avènement de la Révolution tranquille. La thèse de Raymond constitue en quelque sorte la synthèse de la doctrine cléricale qui légitimise l'emprise de l'Église sur le loisir. Elle présente alors une approche théocentrique et, en corollaire, ecclésiocentrique. Cette thèse se

situe donc dans le sens de «l'homo faber» dans la mesure où elle ne présente pas le loisir comme une pratique autonome, mais subordonnée à d'autres fins. De son côté, Dufour part d'une religion polythéiste pour expliquer le loisir/week-end. Par là, il lui reconnaît un caractère religieux et universel. Il montre que le loisir vécu dans la pleine sécularité reprend des langages mythiques. Finalement, Volant expose deux modèles d'humanité: «l'homo faber» et «l'homo ludens». Il évoque également l'importance de partir des discours sur l'expérience même du jeu afin de comprendre ce phénomène. Cela mène à formuler les questions suivantes: Est-ce que l'humain, déterminé par une société scientifico-technique, n'a pas eu trop tendance à structurer son identité uniquement autour du modèle d'humanité de «l'homo faber» plutôt que de «l'homo ludens»? Entre ces deux modèles d'humanisation, lequel permet à l'humain d'être véritablement humain?

1.9 La formulation du pari de sens

À partir des éléments de cette problématique, nous arrivons à un certain nombre de constats. Autrefois, pour l'Église, le loisir était quelque chose de périphérique, plus ou moins dangereux qu'il fallait condamner ou embrigader dans une morale. Par ailleurs, avec les années précédant la Révolution tranquille, le loisir est devenu un lieu important d'investissement pour l'Église québécoise qui exerçait alors sur lui un «contrôle» institutionnel. Toutefois, avec le rapport Bélisle et la loi des fabriques, l'Église officielle perdait le pouvoir sur le loisir et devint alors silencieuse sur cette question sociale. À l'opposé, le loisir est devenu aujourd'hui majoritairement un objet de gestion par le monde académique qui refuse de faire des liens avec le religieux. Dans cette double perspective, on assiste, d'une part, à un silence sur la question du loisir par l'Église officielle, et d'autre part, à une revendication d'indépendance et de fermeture du monde académique à l'égard de la profondeur et de la transcendance du loisir. Donc, il y a là des institutions qui revendiquent un pouvoir sur le loisir. Cette dramatique du loisir entre ces institutions se retrouve analogiquement dans le scoutisme. Tout d'abord, plusieurs adultes éducateurs s'inscrivent en faux contre la pastorale

restrictive. Pourtant, pour Baden-Powell, la religion est le fondement même du scoutisme qui s'articule autour de la dimension ludique du loisir. Pour étudier cette dimension de profondeur religieuse et pour mieux comprendre ce phénomène, Volant suggère de partir du discours expérientiel du loisir.

Comme on peut l'observer, la problématique part de différentes pratiques existentielles et sociales qui mènent toujours à des culs-de-sac et font prendre conscience des ambiguïtés et des ambivalences des relations ecclésiales et séculières au loisir. Dans ce contexte, y a-t-il moyen de dépasser les oppositions et les ambivalences de la problématique? Cette genèse d'un questionnement conduit donc à formuler un pari de sens, car «la volonté de comprendre, quand elle se heurte à l'opacité du réel, est donc amenée à construire des hypothèses, à risquer des clefs de convergence, bref à *parier*. L'intelligence du réel est fondamentalement un pari, un pari d'interprétation» (Lucier, CEP, tome 2, 1987: 13). Toutefois, il ne s'agit pas ici de prouver le pari de sens, mais d'essayer plutôt de comprendre les éléments de la problématique pour en dépasser les contradictions. À partir des constats de celle-ci, nous sommes maintenant en mesure de formuler le pari de sens suivant.

En tenant compte des différents mondes observés -scout, ecclésial et intellectuel-, on retrouve une dynamique de va-et-vient dont l'enjeu est la prise de contrôle du loisir. Ainsi, l'Église officielle refoule le loisir en périphérie, ou, encore, s'y investit beaucoup si elle le soumet dans sa sphère d'influence. Le loisir subordonné à l'Église trouvait l'expression de son idéologie dans la thèse de Raymond. Toutefois, quand le loisir devient autonome et séculier, l'Église adopte alors une attitude silencieuse. Ces attitudes du clergé font apparaître des frontières: le loisir est soit à l'extérieur de l'Église et celle-ci demeure alors silencieuse, ou, bien, le loisir passe sous le contrôle de l'Église et alors elle s'y investit fortement. Dans le monde intellectuel, le loisir est devenu un objet de gestion dans certains milieux des sciences du loisir. On y refuse tout lien avec le religieux sans doute parce que l'on a peur de retomber sous le contrôle de l'Église officielle. On récrée alors une nouvelle frontière. Ainsi, les spécialistes du loisir, en façonnant un loisir comme objet exclusif de gestion, légitimisent, en même temps, une nouvelle institution qui devient alors un nouveau «clergé» comme disait Dumont. Les pratiquants du loisir, quant à eux, deviennent alors l'objet de ces gestionnaires. De son côté, une tendance minoritaire chez les mêmes spécialistes affirme que le loisir n'est pas d'abord objet de gestion mais quelque chose qui «se prend» par le pratiquant. Dans le monde scout, on retrouve cette même dynamique. Plusieurs adultes éducateurs veulent vivre une expérience religieuse mais sans être enfermés dans une pastorale restrictive. Certains veulent un

lien souple entre le loisir et le religieux. En même temps, on peut se demander s'ils prennent toujours conscience que le jeu lui-même peut être une expérience religieuse.

Forts de ces constats, nous pouvons formuler une problématique du loisir en termes de topiques. Les différents acteurs cherchent d'abord à définir l'espace du loisir et ses relations avec d'autres espaces. Ils mettent des frontières et veulent subordonner le loisir. C'est ainsi que les lieux s'opposent ou se séparent les uns des autres et les différents acteurs sont entraînés dans un «conflit territorial» plus ou moins implicite. Ce genre de «conflit territorial» peut se manifester soit par l'exclusion, l'isolement ou l'indifférence réciproque des différents acteurs concernés, préoccupés qu'ils sont par le contrôle du loisir. On peut se demander jusqu'où ils remettent en question leur définition du loisir. Dans la plupart des cas, ces définitions partent des spécialistes eux-mêmes et ne proviennent pas des pratiquants du loisir afin de définir le loisir dans toutes ses dimensions. Volant affirme, à juste titre, qu'il faut partir de l'expérience des pratiquants pour mieux comprendre le loisir en lui-même.

*Pour sortir de ce «conflit territorial», nous nous proposons de revisiter les pratiques et les discours du loisir. Pour ce faire, il faudrait écouter d'abord la parole des pratiquants eux-mêmes dans leur expérience du loisir, et par la suite, les théories des spécialistes qui s'intéressent à la thématique du loisir. Nous verrons alors que l'exercice du loisir éveille une force dynamique de création qui favorise le dépassement de ce «conflit territorial». Il est donc possible d'envisager la libre circulation du religieux et de percevoir «pas à pas» l'avènement d'un nouvel-être-au-monde: l'*homo faber-ludens*. Ainsi, on pourra entrevoir une spiritualité du loisir pour le troisième millénaire qui se réalise, entre autres, plus concrètement dans le scoutisme.*

1.10 Présupposés personnels à cette étude théologique du loisir

À la suite de ce pari de sens, mes présupposés personnels donneront quelques explications pour sortir du type de réflexion théologique propre à la chrétienté. Celle-ci se caractérise bien souvent par la quête de la vérité absolue, suffisante et contrôlante qui évacue trop facilement la question de l'expérience humaine. Dans cette optique, il faut chercher à sortir du «topos ecclésiastique et institutionnel» pour passer au «topos de la culture». Autrement dit, la réflexion théologique ne doit plus se limiter à une théologie d'Église comme l'exprime le théologien J. Richard.

En somme, la théologie ne peut plus se limiter aux frontières de la culture et du monde. Elle ne peut plus se contenter d'être une théologie d'Église (*Kirchentheologie*); elle doit devenir

théologie de la culture (*Kulturtheologie*). La théologie ne peut plus se complaire uniquement dans les questions étroitement religieuses, strictement ecclésiastiques: qu'il s'agisse de questions de sacristie comme la différence entre l'aube et la chasuble, de questions institutionnelles comme la différence entre Rome et Genève, de questions sacramentelles comme la différence entre le baptême et la confirmation, ou même de questions dogmatiques comme la différence entre le Père et le Fils en Dieu. Ce sont là des symboles religieux qui doivent effectivement faire l'objet d'études théologiques. Mais la théologie ne peut plus se contenter de justifier et d'interpréter ces symboles selon la direction verticale, en montrant leur référent divin; elle se doit de les justifier et de les interpréter selon la direction horizontale, en montrant leur pertinence culturelle et sociale, en montrant leur rapport aux réalités de la culture et du monde, aux problèmes de la culture et du monde.⁸⁸

Pour illustrer cela, on insiste beaucoup depuis les années 70 sur le thème de l'interdisciplinarité pour le théologien.⁸⁹ L'approche interdisciplinaire permet au théologien d'être à l'écoute des problèmes du monde moderne. Déjà en 1964, on se questionnait sur l'engagement authentique du théologien dans le monde moderne.

À l'homme contemporain, qui a conscience de transformer le monde et de bâtir le sens de sa propre vie, il faut que le théologien puisse présenter et incarner le sens de la gratuité de l'appel de Dieu, une ouverture sur la pensée d'aujourd'hui, un véritable sens comme un respect de l'homme et des valeurs humaines. À une compétence indiscutable, il lui faut joindre le sens du sacré qui échappe facilement à l'homme d'aujourd'hui. Il lui faut une grande honnêteté intellectuelle; que l'on sente qu'il s'est posé les questions, qu'il y répond suivant ce qu'il sait, qu'il vit son enseignement; car l'homme du 20^e siècle cherche avant tout l'authentique. Il doit être capable d'accueil face aux autres, face aux réalités terrestres; car l'homme d'aujourd'hui veut être écouté, est très sensible au respect de la personne, aime passionnément les réalités terrestres. Il lui faut, enfin, vivre au niveau du monde contemporain, dans une attitude capable d'aller au-delà des préjugés...⁹⁰

On oublie souvent aujourd'hui que «chaque question [possède] une force que la réponse ne [contient] plus» (Wiesel, 1958: 13). Ainsi, dans le dialogue avec Dieu, ce qu'il faut

⁸⁸ Jean Richard, «Religion et Culture dans l'évolution de Paul Tillich», *Religion et Culture*, Michel Despland, Jean-Claude Petit et Jean Richard (sous la direction), Québec, Cerf/PUL, 1987, pp. 54-55.

⁸⁹ Voir les textes du colloque tenu les 9, 10, 11 novembre 1978 à l'Université Laval à Québec. Textes édités par Paul Stryckman et Jean-Paul Rouleau, *Sciences sociales et Églises*, Montréal, Bellarmin, 1980. Voir aussi Camil Ménard, «Le théologien et l'interdisciplinarité», *Laval théologique et philosophique*, Québec, PUL, vol. 34(3), octobre 1978, pp. 305-312 qui nous éclaire sur ce débat du théologien face à l'interdisciplinarité dans le contexte de la modernité actuelle.

⁹⁰ André Bédard, «Journée d'étude: l'enseignement de la théologie est-il adapté?», *Le Devoir*, Montréal, 23 mars 1964, p. 15.

maintenant lui demander, ce n'est pas uniquement les bonnes réponses, mais particulièrement de «donner la force de pouvoir lui poser de vraies questions» (Wiesel, 1958: 14). Cette attitude de l'esprit à poser les bonnes questions rejoint la pensée de P. Tremblay: «Nous avons oublié que la foi ne commence pas par des certitudes, mais par des questions. La foi est recherche» (Tremblay, RND, 1997: 21). Une recherche qui s'incarne dans l'expérience. Ainsi, à la suite de Vatican II et surtout sous l'influence du discours d'une théologie de la libération en Amérique latine,⁹¹ on assiste dès lors au déplacement de la théologie dogmatique et moralisatrice traditionnelle vers une théologie dite d'«orthopraxie» qui s'enracine dans une herméneutique de l'expérience humaine personnelle et communautaire afin de mieux comprendre la personne du «Jésus de l'histoire» et du «Christ de la foi». Cette nouvelle manière de faire de la théologie offre la possibilité de mieux expliquer et de comprendre l'expérience humaine à travers la possibilité de la manifestation du Dieu transcendant dans le monde moderne. Les gens sont plus intéressés par Jésus de Nazareth, c'est-à-dire le Jésus de l'histoire. C'est la question historique qui est pertinente de sorte que les gens d'aujourd'hui veulent vivre des expériences concrètes et immédiates et non croire à une religion qui s'appuie sur son pouvoir et son autorité. À ce titre, le théologien E. Schillebeeckx s'adresse aux «gens de la base» qui étudient les expériences quotidiennes, où fait signe et se révèle le Dieu transcendant, dans une dialectique de la «foi judéo-chrétienne» et de la «culture moderne».

(...) la théologie chrétienne ne puise pas à une seule source mais bien à *deux*, que l'on doit dès lors constamment maintenir en un contact critique l'une par rapport à l'autre. À savoir: d'une part toute l'expérience que livre et atteste la Tradition de l'ensemble du mouvement *judéo-chrétien*; et d'autre part, les nouvelles expériences *humaines* que font aujourd'hui chrétiens et non-chrétiens. De ce dernier point de vue, la prise de conscience s'est développée ainsi: puisque les sciences humaines et même les sciences de la nature interfèrent de manière déterminante dans nos expériences concrètes d'hommes modernes, on a de plus en plus admis que leur apport propre est aussi à prendre en considération. Voici comment, dans mes deux livres sur Jésus, je présente pour ma part la relation entre ces deux sources: Jésus est assurément attesté par les chrétiens comme le salut que Dieu propose aux hommes; mais on sait aussi désormais que la situation actuelle, toujours particulière, dans laquelle nous vivons (la deuxième source), est un élément intimement constitutif de la compréhension que nous pouvons avoir de la Parole révélatrice de Dieu dans l'histoire d'Israël et dans l'histoire de Jésus (la première source). Il ne s'agit donc pas d'*appliquer* à notre situation d'aujourd'hui ce que nous croyons déjà bien connaître d'emblée à partir de la seule Tradition biblique: on a de mieux

⁹¹ Voir Leonardo et Clodovis Boff, *Qu'est-ce que la théologie de la libération*, Paris, Cerf, 1987.

en mieux réalisé, au contraire, que personne n'est à même d'élucider ce que le message évangélique *signifie pour nous aujourd'hui*, autrement qu'en le mettant en relation étroite avec ce qu'est notre *situation d'aujourd'hui*. Le mot Dieu a bien sûr été placé par Jésus au centre de l'annonce qu'il a faite du salut offert par Dieu aux hommes. Il ne faut pas perdre de vue pour autant que nous ne pouvons utiliser ce mot d'une manière pleinement significative pour notre propre compte qu'à partir du moment où il s'articule à (sic) une expérience qui le fait apparaître comme une réponse libératrice aux problèmes qui sont réellement vitaux pour nous. S'il en va ainsi, il doit y avoir effectivement dans nos propres expériences d'aujourd'hui quelque chose qui nous incite à énoncer Dieu d'une manière significative pour les hommes que nous sommes. Sinon, nous nous contentons de répéter par habitude ce que d'autres nous ont enseigné. (...) Dans le passé, cependant, on avait toujours affaire à des expériences élitaires de clercs fortement intellectualisés, à des systèmes académiques et à des «méthodes»; on restait à l'intérieur d'un monde religieux. Ce qui est en cause aujourd'hui, au contraire, ce sont nos expériences de *tous les jours*, notre manière d'être et notre vécu humain en ce monde, les problèmes que nous pose le sens le plus radical de notre existence en ses dimensions personnelle et sociale; on est passé désormais à un monde sécularisé.⁹²

Pour résumer, Shillebeeckx (1981: 48) affirme que: «les chrétiens chercheront à exprimer dans des concepts de leur temps leur expérience de salut en Jésus». Cette expérience, interprétée à la lumière de la tradition chrétienne, peut donner naissance à une Église comme communauté d'interprètes, et de ce fait, tendre vers le pluralisme dans la foi. Autrement dit, et c'est là le danger, «si l'on oublie que la foi chrétienne doit trouver confirmation dans et à partir de l'expérience humaine, on en reste au dogmatisme et au moralisme» (Ménard, 1993: 137). Dans cette perspective, on se situe dans une hétéronomie religieuse, nuisible à une quête d'expérience de profondeur et de transcendance, qui peut causer l'infantilisation de la foi ou la dynamique de l'exclusion. Comme le souligne si bien A. Maslow: «les religions organisées peuvent finalement devenir les grandes ennemis de l'expérience religieuse» sans doute parce qu'elles pensent détenir l'exclusivité en cette matière.

Cette recherche traite des enjeux de la clarification de l'identité chrétienne toujours en évolution, mais qui demeure un mystère, une question constamment ouverte. Schillebeeckx (1992: 82) affirme avec finesse que «l'identité de sens chrétien n'est jamais vue «de face»; elle n'est d'ailleurs jamais déterminable une fois pour toutes. Cela n'autorise aucun arbitraire. L'identité chrétienne, toujours unique et identique à elle-même, n'est jamais *reproduction* de

⁹² Edward Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981, pp. 29-30-31-32.

la même chose mais *égalité proportionnelle*». Et comme l'affirme Anatrella, l'identité personnelle peut s'actualiser dans l'anthropologie chrétienne propice à l'individualisme contemporain.

Dans une anthropologie chrétienne, c'est l'individu qui est appelé à se développer en tant que tel, en sa singularité, et à personnaliser sa relation au monde. On a donc une conscience très vive de l'individu en milieu chrétien; au regard de la Révélation, l'individu est appelé par Dieu, plutôt que soumis d'abord à une loi, et la loi n'est en conséquence qu'une relation d'amour dans cette perspective.⁹³

La crédibilité de l'identité chrétienne se reconnaît par la manière authentique d'être humain dans le monde au cœur du pays réel. Aussi, le croyant exprime sa foi évangélique à travers une pluralité d'expériences personnelles et communautaires à la fois riches et complexes. Dans ces conditions, l'incarnation de l'Évangile devient un dynamisme communautaire du Ressuscité, de l'Esprit caché de Dieu agissant dans nos vies et nous amène à porter un second regard sur nos expériences quotidiennes. Les chrétiens d'aujourd'hui cherchent à vivre une foi authentique dans un langage qui répond à leur identité profonde. Ils s'efforcent de redéfinir consciemment ou inconsciemment leur identité chrétienne à travers la pluralité des langages séculiers. Comme tels, ces langages séculiers se heurtent au langage symbolique de la tradition religieuse de la chrétienté. En ce sens, il faut comprendre que les Écritures sont l'expression de la foi d'une expérience communautaire de Dieu, dans l'historicité bien particulière d'une société dite patriarcale. En conséquence, les chrétiens d'aujourd'hui, parce qu'ils vivent dans un monde rationnel, scientifico-technique et matérialiste, ont de la difficulté à accepter la véracité du langage symbolique des Écritures en contexte de modernité.⁹⁴ Ainsi, il y a une difficulté relative pour les chrétiens d'aujourd'hui à définir et à faire unanimité sur leur identité à partir de l'image qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur sentiment

⁹³ Tony Anatrella, «Croître: se réconcilier avec le temps», *Nouveau Dialogue*, Montréal, n° 97, 1993, p. 15.

⁹⁴ Tournant le dos au passé qu'elle considère désuet, la modernité vise à créer une civilisation distincte, à base rationnelle, scientifique et laïque. Du même coup, la foi chrétienne est acculée à la défensive et forcée de réagir pour conserver sa crédibilité. Voir Normand Provencher, «Modernité», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, René Latourelle (sous la direction), Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, pp. 879-880.

d'appartenance vis-à-vis la communauté chrétienne. Bien plus, il y a une difficulté majeure à témoigner de la foi chrétienne comme en fait foi cette affirmation de Tremblay.

Il nous est difficile de dire ce que nous croyons. Il nous est difficile de dire notre foi. (...) il y a le fait que pour plusieurs personnes, lorsqu'il s'agit de parler de leur foi, les mots ne viennent pas. On est un peuple qui manque de vocabulaire et notamment dans le domaine de la foi. Sur ce sujet, les seuls mots qui viennent bien souvent, ce sont les mots de l'enfance. Et les gens sont gênés de revenir à des propos «en culottes courtes» si j'ose dire. (...) Non seulement les mots ne viennent pas, mais nous avons la bouche empesée quand il s'agit de parler de la foi. (...) Une foi qui perd ses mots devient une foi solitaire et isolée. Elle n'a plus de mémoire ni d'avenir. Elle sombre dans l'égoïsme où elle se perd elle-même. Pour être croyant, il faut une bonne dose de sensibilité et de solidarité. Pour un croyant, c'est la seule façon de traverser la vie sans perdre sa foi.⁹⁵

Küng mentionne avec justesse que l'identité chrétienne ne correspond pas à être religieux dans le sens commun du terme: «Être chrétien, ce n'est pas simplement s'efforcer d'imprimer à sa vie un sens humaniste, social ou même religieux. Seul est chrétien l'homme qui essaie de vivre à partir du Christ la dimension humaine, sociale et religieuse de son existence» (Küng, [1975] 1979: 18). Dès lors, le christianisme ne saura être considéré comme une simple idéologie, mais bien l'avènement du «Dieu Vivant» dans la vie du chrétien. Il ne s'agit pas ici de valoriser «l'église bâtie» mais plutôt «l'église humaine»⁹⁶ alors que nous sommes tous face au pluralisme religieux. Le fait d'être chrétien dans une dynamique de la «foi» et de la «culture» nous engage dans la modernité à confronter notre identité chrétienne à d'autres croyances religieuses dans le risque de la foi. Dans cette quête de l'identité chrétienne, il faut apprendre à «se perdre» comme l'exprime le théologien P. Valadier:

Mais comme elle l'a toujours fait au long de l'histoire, la foi chrétienne trouve une énergie renouvelée à être contestée. Le plus grand péril, né d'une société séculière, serait qu'elle ne produise plus qu'indifférence. A rencontrer son autre, même hostile, à entendre sa critique, elle découvre en elle des virtualités cachées. (...) C'est parce que la foi vit et s'affermi dans la confrontation à un autre qu'il faut lutter contre les replis de l'Église sur elle-même et se méfier des voix qui appellent à retrouver par soi-même son identité. Ce sont les voix de la décadence.

⁹⁵ Paul Tremblay, «Quand il parlent de leur foi, les gens sont gênés de revenir à des mots en culottes courtes», *Revue Notre-Dame*, Québec, n° 2, février 1996, pp. 17-18, 28.

⁹⁶ En ce sens, Saint Paul pose cette question: «Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas?» (1 Co 6,19).

Que les chrétiens apprennent plutôt à se perdre: et ils se retrouveront dans ce qu'ils ont à devenir, en aidant le monde à répondre à sa fin.⁹⁷

Ainsi, ma recherche est un acte de foi qui m'engage à aller de l'avant dans le monde présent. Ce que Tillich appelle le «souci ultime» en l'Inconditionné. La foi comme «souci ultime» est un mouvement qui consiste à être saisi par une préoccupation ultime de l'humain. Le croyant est dynamisé à aller au bout de soi-même. Cela l'amène alors à poser des questions à un Dieu personnel sur son rapport au monde.⁹⁸ En ce sens, Dieu comme «souci ultime» lui donne ce courage «en dépit de», et ce, afin d'affronter le doute et les souffrances existentielles. À ce titre, le vrai réalisme chrétien devient alors un «réalisme pessimiste», me semble-t-il. Cela ne veut pas dire que le chrétien «broie du noir», mais qu'il perçoit l'avenir de l'histoire comme une lutte difficile à gagner pour sa survie en raison de sa finitude humaine. Cela «l'oblige à percevoir l'existence comme obscure, comme amère, comme rude, comme radicalement soumise au danger dans une mesure qui dépasse l'imaginaire» (Rahner, [1976] 1983: 448). Toutefois, cette foi comme «souci ultime», est aussi une espérance dans la promesse qui est annoncée. Il y a là une ouverture à la «foi en la Providence» que Tillich définit comme suit:

La foi en la Providence est la foi que rien ne peut nous empêcher d'accomplir la signification ultime de notre existence. La Providence n'est pas un planning divin où tout est déterminé comme une machine efficace. Bien plutôt, la Providence signifie qu'il se trouve en chaque situation une possibilité de création et de salut qu'aucun événement ne peut détruire. La Providence veut dire que les forces démoniques et destructrices, en nous et dans notre monde, n'auront jamais sur nous une emprise qui ne puisse être brisée, et que notre lien avec l'amour qui nous accomplit ne pourra jamais être rompu.⁹⁹

Pour sortir de la logique d'une réflexion théologique de la chrétienté, j'ai dû convertir ma foi en une mise en route à l'errance et à la découverte: «On ne cherche que ce qui est absent, là où on le cherche...» prétend le soufiste Abd El-Kader. Ainsi, il est plus que

⁹⁷ Paul Valadier, *L'Église en procès*, Paris, Flammarion, 1987, pp. 237-238.

⁹⁸ Voir Paul Tillich, «La signification de Dieu», *Théologie systématique*, (traduit par Fernand Ouellet), Paris, Planète, tome 2, chapitre 1, [1951] 1970, pp. 105-148.

⁹⁹ Cité par Jean-Pierre Béland, *Quand le cauchemar monopolise le rêve*, Chicoutimi, 1991, p. 22. (non publié). Voir Paul Tillich, *The Shaking of the Foundations*, New-York, Charles Scribner's Sons, 1948, pp. 106-107.

nécessaire de pratiquer l'errance et la découverte dans une dynamique ludique bien que cette approche, je dois l'avouer, est une pénible ascèse. On peut définir succinctement l'errance comme:

(...) l'espace entre deux *repères*, elle se situe entre le moment où l'on accepte de perdre la sécurité du *repère connu*, et celui où l'on n'a *pas encore prise sur le prochain repère*. Ce qui guide le(la) chercheur(e) à ce moment précis, c'est l'intuition d'une direction dont *les repères sont internes et font corps* avec lui(elle), c'est aussi le contact plus ou moins conscient avec *l'intentionnalité* qui le(la) porte dans sa quête de l'absolu.¹⁰⁰

L'errance est une pratique de recherche qui laisse un espace à «l'irruption créatrice». Elle est aussi l'expérience de la solitude: «la recherche du «vrai» Dieu nous condamne à l'errance, hors des cheminements *besogneux* de la soif, hors de la quête du seul pain. Or l'errance ouvre à l'homme l'univers de la solitude» (Vasse, 1969: 27). Selon le professeur A. Baby, il existe deux types d'errance. Le premier type d'errance se manifeste en contrepartie à une théorie ou à un paradigme scientifique dominant. C'est l'action de s'écartier de la vérité officielle. On défie la loi de la vérité et il y a alors risque d'hérésie.

Errance signifie d'abord l'action d'errer, c'est-à-dire de s'écartier, de s'éloigner de la vérité. Il y a dans ce premier sens une connotation de délinquance ou d'hérésie selon les circonstances. Il y aurait délinquance quand on défie la loi de la vérité. Il y aurait hérésie quand on refuse de donner son adhésion à cette vérité. (...) L'errance de type 1 sera donc déviation par rapport à une vérité-norme exogène quand celle-ci origine (sic) du paradigme dominant dans le sens kuhnien du terme, ou plus modestement de la théorie scientifique dont je me réclamais jusqu'ici. C'est le genre d'errance à laquelle s'adonnaient les «qualitatifs» des premiers temps de la «chrétienté», dans la mesure où leurs travaux s'inscrivaient comme la critique, la contestation, voire la négation du paradigme dominant de l'époque qui, pour dire les choses un peu simplement était le paradigme positiviste quantitatif de type hypothético-déductif.¹⁰¹

Le deuxième type d'errance se caractérise par l'aventure. C'est la «bohème épistémologique». Il ne comporte pas l'idée de déviation. Ici on réhabilite l'acte de l'intuition d'une manière autonome face à l'orthodoxie et au conformisme. Baby le définit ainsi:

¹⁰⁰ Sylvie Lapierre, «Créer ses propres repères dans l'errance», *Revue de l'association pour la recherche qualitative*, Pierre Paillé et Chantal Deschamps (édités par), Montréal, vol. 11, 1994, p. 88.

¹⁰¹ Antoine Baby, «De l'errance créatrice comme itinérance des insoumis ou comment un vieux singe peut encore apprendre à faire des grimaces», *Revue de l'association pour la recherche qualitative*, Pierre Paillé et Chantal Deschamps (édités par), Montréal, vol. 11, 1994, p. 15.

Dans cette errance de type II que j'ai appelée la bohème épistémologique. (...) C'est plutôt une sorte de motif de départ qui ne préjuge en rien de l'issue de la démarche si ce n'est qu'il s'agit de mieux connaître, de mieux comprendre, de mieux expliquer un phénomène, voire de découvrir quelque chose. Je dirais que l'errance de type II est tout à la fois de l'intuition pure et de l'induction pure. Quand on fait de l'induction pure, par exemple, en partant d'une question générale de recherche à laquelle on veut trouver des éléments de réponse, on fait de l'errance de type II. (...) À la limite, je dirais que c'est une méthodologie à géométrie variable. C'est peut-être aussi le cas de certaines formes ouvertes de la recherche-action. Mais il ne faudrait pas se méprendre sur la vraie nature de l'errance-bohème. S'il est vrai que, dans l'errance de type II, on se laisse porter par sa propre démarche et qu'on fait confiance à l'intuition, cela ne veut pas dire, comme le suggère une certaine ethnométhodologie qu'on entreprend la démarche de recherche exempte de tout *a priori* théorique.¹⁰²

Il y aurait donc deux types d'errance: la première se distingue par «l'errance-déviation» de la vérité dominante et la deuxième se veut tour à tour «l'errance-aventure» ou «l'errance-bohème». Quant à ma recherche, elle s'inscrit bien entre ces deux types d'errance. J'ai à la fois critiqué la vérité dominante, et j'ai également entrepris la route sinuuse et hasardeuse de «l'errance-aventure» ou de «l'errance-bohème», qui bien qu'insécurisante, n'en contienne pas moins sa part de légitimité et réhabilite l'acte d'intuition.

Dans ces deux types de démarche, Baby propose qu'il existe deux logiques d'écritures, soit la logique dite «reconstituée» ou la logique de la «démonstration» où comment les choses auraient dû se passer; et l'écriture qui exprime les paradoxes de la vie quotidienne dans une logique dite «réelle» ou de la «découverte» où comment les choses se sont effectivement passées. En bref, la logique «reconstituée» est principalement une démonstration de la capacité de se conformer aux exigences académiques dominantes.

La logique «reconstituée», elle est essentiellement une démonstration de la capacité de se conformer aux exigences de la Tribu dominante. Elle est reconstituée pour deux raisons: 1) il y a des choses à cacher dans la logique de *facto*; 2) elle redonne des allures d'orthodoxie à une démarche qui, par la force des choses, ne fut pas toujours orthodoxe. Cette logique «reconstituée» permettra, le cas échéant, d'obtenir soit un visa, soit même la citoyenneté pour les plus performants. Elle justifie le label de qualité scientifique garantie et, dans certains cas extrêmes, ce label peut même être accordé sans égard au contenu. Elle correspond à ce que j'appelle la logique de la démonstration qui est de loin la logique qui domine le monde scientifique contemporain. On en est en effet rendu à un point où le critère par excellence de la valeur d'un chercheur ou d'une équipe, ce ne sont plus la contribution à l'étude de tel phénomène et ses travaux qui ont permis de résoudre telle énigme scientifique, (...) mais bien

¹⁰²

Ibid., pp. 17-18.

le nombre de publications, le fait de publier dans des organes prestigieux, le nombre de citations, le montant de ses subventions, les prix, bourses et honneurs de toutes sortes et autres performances. Il ne s'agit plus tellement de trouver, de découvrir, d'expliquer, de résoudre; il s'agit plutôt de convaincre et de démontrer qu'on est le meilleur. C'est précisément ce que j'appelle le triomphe de la logique de la démonstration sur la logique de la découverte.¹⁰³

L'autre logique dite «réelle» ou logique de la «découverte» est en quelque sorte l'itinéraire effectivement suivi dans cette présente recherche tel que décrit par Baby.

La logique dite réelle, c'est celle que j'appelle la logique de la découverte. Elle est en quelque sorte l'itinéraire effectivement suivi dans la démarche de connaissance et de compréhension de l'univers qui nous entoure. C'est la logique de *facto*, une logique plus ou moins logique, qui n'a souvent de logique que celle de départ. Cette logique de départ a d'ailleurs une double fonction: 1) elle guide les premières étapes de la mise en chantier d'une entreprise de connaissance; 2) elle annonce que j'ai l'intention de me soumettre et de satisfaire aux rites de passage de la communauté scientifique et, par conséquent, elle rassure les pairs dispensateurs de ressources au moins sur l'apparence de scientificité. Oublier cette fonction stratégique de la logique de départ, de la logique «annoncée» ce serait faire de l'angélisme. (...) Bref la logique «réelle» a deux fonctions. Comme *logique de départ*, elle a une fonction que j'appellerais architecturale parce qu'elle préside à la mise en chantier de l'entreprise de recherche. Comme *logique annoncée*, elle a une fonction plus stratégique. Elle témoigne de notre capacité de faire les bonnes grimaces au bon moment et au bon endroit et, suivant le jargon consacré, de notre capacité de «rester sur le circuit»!¹⁰⁴

Pour sa part, P. Feyrabend rappelle que «la *découverte* peut être en soi irrationnelle et n'a pas besoin de suivre une méthode reconnue. La *justification*, elle, commence après seulement que les découvertes ont été faites, et elle procède avec un ordre» (Cité in Baby, 1994: 21). C'est dans cette optique que cette recherche est une mise en route à «l'errance» et à la «découverte» afin de mieux comprendre le loisir comme expérience de profondeur et de transcendance.

Au demeurant, la présente étude théologique du loisir veut agir sur le réel de sorte qu'elle développe une prise de décision intérieurisée ouvrant à l'action. Pour Ricoeur (tome 2, 1986: 174): «Agir, c'est toujours faire quelque chose en sorte que quelque autre chose arrive dans le monde». De plus, comme tout autre forme de théologie, notre recherche est

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 20.

nécessairement contextuelle selon la «culture» bien particulière des chrétiens. De même, il me semble que je laisserai en suspens bien des pointes de discussions à la fin de cette étude théologique du loisir. La thématique du loisir révèle des sujets riches et des intérêts multiples pouvant ouvrir à de nouvelles pistes sur le plan théologique. Le temps de la rédaction m'échappe et je risque bien, comme tant d'autres, d'être surpris par les événements.

Il nous faudrait aussi, toute affaire cessante, nous attacher dès aujourd'hui à analyser ce qui dans les mentalités modernes commence à refléter déjà l'influence des bouleversements sociaux ou culturels qui s'annoncent dans les faits comme dans les idées. C'est bien entendu ce que s'efforcent de faire tous les spécialistes de sciences humaines. Mais auront-ils le temps eux aussi de mener à bien leurs travaux quand l'objet de leurs études semble évoluer plus vite que la rédaction même de leurs conclusions?¹⁰⁵

Situé entre deux vagues, je suis conscient d'affronter, bien malgré moi, le scepticisme ou la condescendance de gens qui défendent, d'une part, l'idéologie d'un loisir préfabriqué, et d'autre part, la pesanteur du système institutionnel de l'Église officielle. Cela peut sans doute se comprendre. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas la règle générale, et j'ai pu survivre jusqu'ici à quelques raz-de-marée. Comme tout chercheur sincère dans sa démarche, je pense que la mise en chantier d'un idéal dans un monde à construire et à réinventer est l'une de mes motivations pour l'action: «I am an idealist, I do not know where I am going but I am on my way» (Cf. Sandburg). À ce sujet, l'idéaliste que je suis, peut ressembler à ce chevalier errant qu'est «Don Quichotte». Je me refuse à me rendre à cette réalité d'un monde de souffrance et de misère. Il faut essayer de construire un monde meilleur et plus fraternel, un «être-ensemble» auquel beaucoup d'humains rêvent également. En ce sens, n'y a-t-il pas un «Don Quichotte» sommeillant en chacun d'entre nous?

1.11 Les jalons de parcours

La question de l'expérience de profondeur et de transcendance du loisir sera abordée dans une approche méthodologique qui se différencie de celles des thèses de Raymond, Volant

¹⁰⁵

Jean Rousselet, *L'allergie au travail*, Paris, Seuil, 1974, p. 14.

et Dufour. Ainsi, la méthodologie tout indiquée pour ce projet de recherche est la praxéologie. Cette méthode part de la pratique elle-même qu'elle questionne, interprète tout en suggérant des moyens d'intervention. Elle comprend différentes coordonnées: l'observation, l'interprétation, l'opérationnalisation de l'action et la prospective. Autrement dit, cette recherche partira de la pratique du loisir elle-même et aidera à dépasser cette problématique de topique du loisir. Voici succinctement les jalons à notre étude.

En premier lieu, la partie de *l'observation* comprend la genèse d'un questionnement qui surgit tour à tour de la pratique mortifère et salvifique du loisir d'une personne (en l'occurrence l'auteur de cette thèse) ainsi que de l'attitude pratique des institutions ecclésiales et universitaires ont eu vis-à-vis du loisir. Cette première série d'observation va être complétée par deux autres qui se situent toujours dans l'optique de Volant. Ainsi, la deuxième observation consistera à rendre compte de la teneur et de la portée du loisir par des enquêtes quantitatives qui décrivent cette pratique comme une valeur fondamentale de nos contemporains. Pour saisir l'importance de cette valeur, nous utiliserons une enquête sociale qui a été réalisée par le département des sciences du loisir de l'UQTR. D'autres enquêtes sur, par exemple, la budgétisation et la perception du temps, le temps libre et l'action bénévole viendront compléter cette deuxième observation. Cependant, ces enquêtes quantitatives ne permettront pas de reconnaître la profondeur et la transcendance du loisir. C'est pourquoi la troisième observation partira d'une enquête qualitative d'inspiration phénoménologique que nous avons menée. Il s'agira de donner la parole aux gens eux-mêmes et de saisir davantage la manière dont ils expérimentent le loisir. Or, les discours des pratiquants du loisir laissent entendre des affinités avec des expériences de profondeur et de transcendance.

En deuxième lieu, la partie de *l'interprétation* permettra de confirmer le loisir comme expérience possible de profondeur et de transcendance. Trois chapitres montreront la dimension radicale du loisir d'après les interprétations de la sociologie du loisir elle-même, de l'anthropologie du sacré et de la théologie chrétienne. Ainsi, nous irons tout d'abord consulter les théoriciens du loisir afin d'en déployer toute la dynamique. À cette fin, l'utilisation du modèle théorique de Kelly aidera à mieux comprendre la pratique du loisir dans une

perspective existentielle et sociale du devenir humain comme processus de création. Par la suite, une anthropologie du sacré sera succinctement élaborée à partir des théories explicatives du sacré de Durkheim et d'Otto qui permettent de faire des liens entre le loisir et le sacré. À partir de cette dernière proposition, nous irons voir si celle-ci trouve écho dans la tradition chrétienne avec l'utilisation des clés d'interprétations théologiques soit la révélation de Dieu dans l'histoire de la création et du salut selon Rahner, la théologie ludique de la création de Moltmann, et enfin, une interprétation que nous ferons de la praxis de Jésus le Christ à travers le signe des noces de Cana et de l'humour comme «espérance comique» d'après Cox.

En troisième lieu, la partie plus brève de *l'intervention* permettra de faire une mise en application de l'interprétation dans le mouvement scout. Ainsi, nous verrons comment la problématique du religieux s'est présentée intuitivement chez Baden-Powell et dans une vision du scoutisme catholique français qui propose une spiritualité du loisir. Finalement, quelques pistes d'interventions seront proposées afin d'aider les scouts à prendre conscience davantage sur la dimension d'une religion implicite dans le scoutisme qui surgit d'une dynamique ludique.

En quatrième lieu, la partie de *la prospective* proposera quelques enjeux de l'avenir sur la pratique du loisir dans la société séculière. Ainsi, les enjeux du temps libre ayant une incidence sur l'action bénévole et le loisir comme lieu d'éducation seront abordés. Par la suite, une éthique du loisir, une élaboration d'un modèle d'humanité ainsi que les enjeux sur la spiritualité du loisir seront finalement proposés.

(...) souvent c'est au cœur de l'être que l'être est errance».

- Gaston Bachelard

PREMIÈRE PARTIE

L'OBSERVATION DE LA PRATIQUE DU LOISIR

DEMAIN SERA MON JOUR DE DANSE

*Je dansais le matin lorsque le monde naquit.
Je dansais entouré de la lune, des étoiles, du soleil.*

*Je descendis du ciel et dansais sur la terre
et je vins au monde à Bethléem.*

*Dansez où que vous soyez
car, dit-il, je suis le Seigneur de la danse.*

*Je danserai votre danse à tous,
où que vous soyez, je mènerai votre danse à tous.*

*Je dansais pour le scribe et le pharisiens,
mais eux n'ont voulu ni danser ni me suivre.*

*Je dansais pour les pécheurs, pour Jacques et Jean,
eux m'ont suivi et sont entrés dans la danse.*

Je dansais le jour du sabbat, je guéris le paralytique.

Les saintes gens disaient que c'était une honte.

*Ils m'ont fouetté, m'ont laissé nu
et m'ont pendu bien haut sur une croix pour y mourir.*

Je dansais le vendredi quand le ciel devint ténèbres.

Il est difficile de danser avec le démon sur le dos.

Ils ont enseveli mon corps et ont cru que c'était fini.

Mais je suis la danse et je mène toujours le ballet.

Ils ont voulu me supprimer mais j'ai rebondi encore plus.

Car je suis la vie, la vie qui ne saurait mourir.

Je vivrai en vous, si vous vivez en moi.

Car, dit-il, je suis le Seigneur de la danse.

- Sydney Carter, poète anglais du XIII^e siècle.

PREMIÈRE PARTIE

L'OBSERVATION DE LA PRATIQUE DU LOISIR

CHAPITRE 2

REPÈRES THÉORIQUES DE LA SOCIOLOGIE ET DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

«Les faits ne cessent pas d'exister parce qu'on les ignore».
- Aldous Huxley

2.1 Introduction

Le Pape Jean-Paul II a profité de l'occasion du vingtième anniversaire de son pontificat pour publier une encyclique, la treizième, sur les rapports entre «foi» et «raison», *Fides et Ratio* (la raison au sens d'une connaissance scientifique et rationnelle opposée à ce qui vient de la transcendance). Jean-Paul II a voulu réconcilier la mémoire des affronts, des brutalités, des humiliations¹ et le sens du pardon. Il s'appuie ici sur le concile Vatican II où il «a plus d'une fois rappelé la valeur positive de la recherche scientifique en vue d'une connaissance plus profonde du mystère de l'homme» (Jean-Paul II, 1998: 97). Ainsi, aujourd'hui, le Vatican se déclare disposé à accepter, et même à se poser en défenseur résolu, l'encyclique le démontre, des méthodes rationnelles de connaissance de la réalité, tout en gardant une place de choix à la «vérité révélée». L'hiatus entre la doctrine du salut, de la grâce et le progrès scientifique n'a plus sa raison d'être puisque «science sans conscience n'est que ruine de l'âme» (Cf. Rabelais). Dans le contexte d'un monde pluraliste, la modernité favorise une nouvelle approche théologique qui se nomme la théologie pratique. Pour nous, au-delà des enjeux

¹ On n'a qu'à penser ici au physicien, mathématicien et astronome Galilée qui, s'inspirant des théories de Copernic, fit l'étude de la rotation du soleil soutenant que c'est en réalité la terre qui tourne autour de l'astre solaire. Devant le tribunal de l'Inquisition, il fut contraint à s'abjurer. L'affaire Galilée représente une bonne illustration des tensions conflictuelles pouvant exister entre la «foi» et la «raison» à travers l'histoire de l'humanité.

épistémologiques que cela peut comporter, cette démarche de la théologie pratique du loisir s'inscrit, comme l'affirme d'ailleurs C. Ménard, dans une approche académique interdisciplinaire.

La théologie pratique vise une transformation réelle de l'agir chrétien en Église et en société. Pour faire ses analyses, elle doit se donner des outils que la théologie classique ne peut lui donner et qu'elle emprunte aux autres sciences. La théologie pratique est ainsi ouverte par nécessité aux sciences sociales et aux sciences humaines. Elle vise à développer une pratique réelle de l'interdisciplinarité afin que son discours ne soit pas un simple bricolage méthodologique ou une subtile substitution des sciences humaines au propos théologique. Tels sont les deux problèmes majeurs qu'elle doit affronter: une juste dialectique entre théorie et praxis, et une pratique intégrée de l'interdisciplinarité.²

Pour décrire la réalité de la pratique du loisir, il est plausible de tirer profit de deux approches méthodologiques qui, bien qu'elles soient divergentes en théorie, s'avèrent complémentaires et pertinentes dans la description du pays réel. Dans un premier temps, nous utiliserons, aux chapitres 3 et 4, la méthode «objective» dite sociologie quantitative, pour cerner l'importance du loisir comme valeur sociale au Québec. Cette approche méthodologique classique comporte trois préceptes à respecter.

- ▶ écarter tout jugement préconçu des faits, toute prénotion;
- ▶ grouper les faits d'après leurs caractères extérieurs communs;
- ▶ apprêhender les faits par le côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles.³

Il existe certains inconvénients à l'utilisation de la sociologie quantitative dont le plus important, à notre avis, est la propension de la méthode quantitative à vider de son essence la qualité subjective de l'expérience du loisir. C'est pourquoi, dans un deuxième temps, la méthode qualitative sera mise à profit au chapitre 5 pour une description du loisir perçu comme phénomène humain. La grande part de «subjectivité» inhérente à la méthode qualitative n'a rien de péjoratif. Ainsi, par «subjectivité», nous comprenons la recherche du

² Camil Ménard, «L'urgence d'une théologie pratique nord-américaine comme théorie critique de l'agir chrétien au service de la société», *Seul ou avec les autres?*, Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton (sous la direction), Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 48, 1992, p. 302.

³ Benoît Gauthier (sous la direction), *Recherche sociale*, Québec, PUQ, 1987, p. 35.

sens de la réalité sociale dans l'action, où elle se réalise dans l'espace et le temps, au-delà même des causes et des effets observables et mesurables. Comme le souligne B. Gauthier, «une action humaine n'est pas un phénomène que l'on peut isoler, figer et encadrer sans tenir compte du sens qui l'anime, de son dynamisme proprement humain, de l'intention (même inconsciente) des acteurs, voire de la société» (Gauthier, 1987: 35-36). Il s'agit de trouver un sens au loisir par une approche qualitative des histoires de vie qui se veut d'inspiration phénoménologique, tout en acceptant que les deux méthodologies brièvement exposées ne s'excluent pas réciproquement, et que «le qualitatif réfère au sens des choses alors que le quantitatif postule la signification et réfère à une mesure de celle-ci» (Cité in Brochu, ARQ, vol. 10, 1994: 107). Autrement dit, nous miserons sur la complémentarité bénéfique entre les méthodologies dites «objectiviste» (analyse quantitative) et «subjectiviste» (analyse qualitative ou phénoménologique). À ce sujet, le sociologue M. Angers signale, à juste titre, que:

L'opposition est moins vive maintenant entre les tenants du quantitatif comme seule forme scientifique véritable et les tenants du qualitatif comme seule voie d'accès à l'expérience humaine. La raison principale de l'atténuation de cette rivalité tient principalement à la façon dont les recherches ont été menées et aux résultats qui ont été obtenus. En premier lieu, les recherches les plus mathématisées n'enlèvent pas, à un moment ou à un autre, au chercheur la nécessité de se pencher sur des considérations plus générales ou théoriques. Il ne peut donc se limiter à des constatations chiffrées. À l'inverse, le chercheur tout à l'écoute de la singularité de certains phénomènes n'en a pas moins besoin, à certains moments, de comparer, d'ordonner ou de dénombrer. Plus généralement, les recherches actuelles ne s'interdisent plus d'utiliser le nombre ou le cas particulier ou toute autre méthode qualitative ou quantitative quand la pertinence théorique peut en être démontrée. Ce sont donc des contributions complémentaires à l'avancement scientifique. Pour de plus en plus de chercheurs, il n'y a donc plus lieu d'opposer l'une ou l'autre méthode, de la considérer comme plus ou moins scientifique, mais plutôt d'utiliser l'apport indéniable de chacune à la poursuite de la recherche en sciences humaines. (...) Ainsi, plusieurs recherches sont à la fois quantitatives et qualitatives. Ce sont les objectifs poursuivis et les matériaux disponibles qui détermineront le degré de quantification ou l'approche plutôt qualitative que devra adopter le chercheur. Car les chiffres n'ajoutent rien en soi, aussi précis soient-ils, quand on veut mesurer la qualité d'un phénomène et, inversement, une description qualitativement détaillée est inutile si une donnée chiffrée se révèle plus éclairante. L'important demeure de prendre tous les moyens nécessaires à l'approfondissement du sujet d'étude et d'en analyser toutes les facettes. Ces deux grands procédés méthodologiques sont maintenant des acquis communs aux sciences humaines.⁴

⁴ Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, Montréal, CEC, 1992, p. 69.

Ces deux approches méthodologiques permettent une description complémentaire des données empiriques de la pratique du loisir, ouvrant ainsi la voie à une meilleure compréhension des enjeux du loisir moderne.

Ce présent chapitre s'efforcera de présenter en quoi la sociologie peut être utile à cette étude théologique du loisir. Pour ce faire, nous nous référerons surtout aux sociologues P. Berger et T. Luckmann qui font plusieurs mises au point sur le rôle et l'acte scientifique du sociologue dans la construction sociale de la réalité. Autrement dit, il s'agit de montrer, dans un premier temps, que la sociologie, en l'occurrence la sociologie du loisir, peut nous aider à mieux saisir les enjeux d'une démarche théologique de la «foi» et de la «culture». De plus, la sociologie du loisir contribue à développer une analyse critique des questions de société. Sur ce point, la sociologie du loisir ouvre des discussions de fond sur l'orientation même des sociétés modernes qui peuvent aider à une meilleure compréhension des enjeux concrets qui les sous-tendent. Par la suite, dans un deuxième temps, nous expliquerons la méthode qualitative dont la phénoménologie est l'assise principale. Ainsi, nous chercherons à nous approprier des éléments pertinents de la phénoménologie de Husserl et de Ricoeur.

2.2 La sociologie comme construction sociale de la réalité

Avant de faire la description des données empiriques sur la pratique du loisir, il nous semble pertinent d'apporter certains éclaircissements sur l'utilisation de la sociologie dans cette démarche praxéologique. À ce sujet, le point de vue de Durkheim explique ce que doit être l'objet de la sociologie.

La sociologie se pose d'autres problèmes que l'histoire ou que l'ethnographie. Elle ne cherche pas à connaître les formes périmées de la civilisation dans le seul but de les connaître et de les reconstituer. Mais, comme toute science positive, elle a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, capable, par suite, d'affecter nos idées et nos actes: cette réalité, c'est l'homme et, plus spécialement l'homme d'aujourd'hui, car il n'en est pas que nous soyons plus intéressés à bien connaître.⁵

⁵ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1968, pp. 1-2.

Dans le travail du sociologue, il arrive bien souvent que les événements de la réalité observée paraissent évidents. Mais, dans ces événements observés, certains peuvent devenir le lieu d'une découverte d'un fait nouveau bien particulier. Berger confirme cet état de choses dans le travail quotidien du sociologue.

Le sociologue se meut dans le monde de la vie quotidienne, à proximité immédiate de ce que la plupart des hommes considèrent comme la seule réalité. Les catégories dont il use dans ses analyses sont les mêmes que celles dont vivent les autres hommes (tout au plus affinées et épurées): pouvoir, classe, statut, race, ethnie, etc. Aussi les recherches sociologiques donnent-elles souvent l'impression d'une simplicité et d'une évidence déconcertantes. On les lit, on secoue la tête à la description de scènes familières, on se dit que l'on savait déjà tout cela et on se demande si les sociologues n'ont rien de mieux à faire qu'à perdre leur temps à énoncer des truismes - jusqu'à ce que l'on bute subitement sur une affirmation qui met radicalement en question tout ce que nous pensions savoir jusque-là au sujet de cette scène familiale. C'est alors qu'on commence à se laisser saisir par la séduction de la sociologie.⁶

Probablement à cause de ses apparences d'une scientificité agnostique, la sociologie est souvent perçue par les tenants de la théologie traditionnelle à la fois avec un soupçon de condescendance ou de mépris non avoué. Pourtant, c'est une démarche efficace qui permet de recueillir des données empiriques afin de mieux décrire la réalité de l'objet d'étude concerné. Berger apporte une mise au point sur le rôle et l'acte du sociologue dans la construction sociale de son objet d'étude.

Le sociologue est donc quelqu'un qui cherche à comprendre la société en usant d'une certaine méthode. La sociologie est une discipline scientifique. Ce que le sociologue découvre et exprime à propos du phénomène social qu'il étudie s'insère donc dans un cadre de référence assez rigoureusement défini. L'une des caractéristiques essentielles de ce cadre de référence consiste à se soumettre à certaines normes de vérité scientifique. À titre de scientifique, le sociologue s'efforce de rester objectif, de contrôler sans cesse ses préférences et préjugés personnels, de viser une perception claire et précise plutôt qu'un jugement normatif. Cette contrainte ne concerne évidemment pas toute la vie du sociologue en tant qu'être humain, mais sa seule activité *en tant que* sociologue. Le sociologue ne prétend pas non plus que son cadre de référence représente la seule approche valable de la société. Fort peu de scientifiques d'ailleurs, dans quelque domaine que ce soit, oseraient prétendre de nos jours que la perspective scientifique sur le monde est la seule valable. Le botaniste qui étudie une jonquille n'a aucune raison de contester au poète le droit de voir le même objet d'une façon totalement différente. Le jeu humain n'est pas soumis à une règle unique. Il n'est pas question de récuser la façon de jouer des autres - l'essentiel est d'avoir une claire conscience des règles de son propre jeu. Le jeu du sociologue obéit donc à des règles scientifiques. Par conséquent, le sociologue doit avoir une idée claire et nette de la signification de ces règles. Il ne saurait donc se désintéresser des

⁶

Peter Berger, *Comprendre la sociologie*, Paris, Resma, 1973, p. 39.

problèmes de méthodologie. Pour lui, cependant, la méthodologie n'est pas une fin en soi - son objectif est, rappelons-le une nouvelle fois, d'essayer de comprendre la société - mais elle l'aide à atteindre son objectif. Pour comprendre la société, ou tel secteur de la société qu'il étudie présentement, le sociologue fera appel à des méthodes très variées, y compris les techniques statistiques.⁷

Pour la compréhension de la sociologie, Durkheim affirme que: «La première règle, qui est la plus fondamentale, est: *considérez les faits sociaux comme des choses*» (Cité in Berger et Luckmann, 1986: 29).⁸ Pour sa part, Weber déclarait que: «à la fois pour la sociologie dans le sens actuel et pour l'histoire, l'objet de la connaissance est la totalité subjective des significations de l'action» (Cité in Berger et Luckmann, 1986: 29). Berger et Luckmann expliquent que ces deux énoncés ne sont nullement opposés ou contradictoires l'un par rapport à l'autre. Ils affirment que:

La société, en effet, possède une dimension artificielle objective. Et est construite grâce à une activité qui exprime un sens subjectif. (...) C'est précisément le caractère dual de la société en termes d'artificialité objective et de signification subjective qui détermine sa «réalité *sui generis*», pour utiliser un autre mot-clé de Durkheim.⁹

Berger et Luckmann développent une théorie de la construction sociale de la réalité. Ils considèrent la sociologie à un construit humain qui n'est pas seulement l'étude des faits sociaux. La sociologie peut se comprendre comme étant la société qui se construit par des sujets.

Toute société a ses moyens spécifiques de percevoir et de définir la réalité: son monde, son univers, son organisation agencée de symboles. Nous le percevons déjà dans le langage qui

⁷ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁸ À force de considérer exclusivement les faits sociaux comme des choses, on assiste alors impuissant à leur esprit de pesanteur: «À part le fait social, dépouillé de ses oripeaux, ramené à sa misère et son absurdité. Le fait social dans sa pesanteur. Pesanteur du système et de la régulation; procès sans sujet ni fin de la production et de la reproduction. Pesanteur du langage, circularité du discours, réitération incessante de l'interpellation, l'interdiction et l'injonction. Pesanteur de l'institution et de la hiérarchie, du pouvoir, de l'argent, du signe. Pesanteur de la condition de classe, du sexe, de la race, de la nationalité, qu'ils soient source de dérive ou d'appartenance, d'identité ou de déracinement». Voir Nicole Laurin, «La question de Dieu dans la sociologie», *Théologiques*, Montréal, vol. 6(2), octobre 1998, p. 32.

⁹ Peter Berger et Thomas Luckmann (traduit par Pierre Taminiaux), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Mériidiens Klincksieck, 1986, pp. 29-30.

forme la base symbolique de la société. Se dressant sur cette base et grâce à elle, il y a un système de représentations toutes faites, grâce auquel les innombrables expériences de la réalité sont mises en ordre. Ces représentations et leur ordre sont assurés en commun par les membres de la société. Elles acquièrent alors non seulement un caractère d'objectivité, mais sont considérées comme *le monde tout court*, le seul monde que les hommes normaux puissent concevoir. Le caractère apparemment objectif et allant de soi des définitions sociales de la réalité peut être plus clairement perçu dans le cas du langage lui-même, mais il est important de se souvenir que celui-ci est la base et l'instrument d'un processus d'édification du monde bien plus vaste. Le monde socialement construit doit servir continuellement de médiation pour l'individu et être actualisé par lui, en sorte qu'il devienne et demeure *son* monde. La société donne à l'individu certains points d'appui décisifs pour son expérience et sa conduite quotidienne. Chose bien plus importante, l'individu est pourvu d'un ensemble spécifique de représentations et de critères utiles, définis à l'avance pour lui par la société et mis à sa disposition pour l'organisation de sa vie quotidienne. Cette organisation ou (dans la ligne de nos considérations du début) le système nomique est cumulatif au long de l'existence. Il commence à être formé chez l'individu dès les premières étapes de la socialisation, puis il continue à s'enrichir et à se modifier par lui-même tout au long de son existence.¹⁰

Ce monde réel socialement construit suppose un certain consensus général des individus dans la recherche de l'objectivation des faits sociaux de la vie quotidienne. De sorte que l'on peut pressentir toute l'importance de la dialectique entre l'objectivation du loisir comme fait social et la signification subjective de l'expérience du loisir chez l'individu. Pour paraphraser Berger et Luckmann, la pratique du loisir en tant qu'objet dans le monde réel exprime une intention collective qui consiste à véhiculer des valeurs spécifiques reconnaissables par tous ceux qui expérimentent une activité de loisir. Le loisir peut alors être considéré «à la fois un produit de l'homme et une objectivation de la subjectivité humaine» (Berger et Luckmann, 1986: 53). Le caractère dialectique entre l'objectivité et la subjectivité du loisir s'inscrit donc dans l'élaboration de la construction sociale de la vie quotidienne et du rapport intersubjectif existant parmi les individus dans la société. Le monde est un construit intersubjectif où chaque individu a sa propre vision du loisir. Autrement dit, il existe une correspondance nécessaire entre les gens pour un loisir socialement construit. Berger et Luckmann ajoutent à ce sujet.

La réalité de la vie quotidienne se présente ultérieurement à moi comme un monde intersubjectif, un monde que je partage avec les autres. Cette intersubjectivité établit une nette différence entre le monde de la vie quotidienne et les autres réalités dont je suis conscient. Je suis seul dans le monde de mes rêves, mais je sais que le monde de la vie quotidienne apparaît

¹⁰

Peter Berger, *Affrontés à la modernité*, Paris, Centurion, 1981, pp. 24-25.

aussi réel aux autres qu'à moi-même. En effet, je ne peux pas exister dans le monde de la vie quotidienne sans interagir et communiquer continuellement avec les autres. Je sais que mon attitude naturelle envers ce monde correspond à l'attitude naturelle des autres, que ceux-ci comprennent également les objectivations selon lesquelles ce monde est ordonné, qu'ils organisent également ce monde autour du «ici et maintenant» de *leur* existence à l'intérieur de ce monde et qu'ils ont des projets de travail en son sein. Je sais aussi, bien sûr, que les autres ont une perspective sur ce monde commun qui n'est pas identique à la mienne. Mon «ici» est leur «là». Mon «maintenant» ne correspond pas tout à fait au leur. Mes projets diffèrent des leurs et peuvent même entrer en conflit avec ceux-ci. Quoi qu'il en soit, je sais que je vis avec eux dans un monde commun. Plus important encore, je sais qu'il existe une correspondance continue entre *mes* significations et *leurs* significations dans ce monde, que nous partageons le sens commun de sa réalité. L'attitude naturelle est l'attitude de la conscience du sens commun précisément parce qu'elle se rapporte à un monde qui est commun à beaucoup d'hommes. La connaissance du sens commun est la connaissance que je partage avec d'autres en temps normal, la routine allant de soi du quotidien.¹¹

Comme on peut le constater, cette sociologie d'inspiration américaine, est consciente de sa démarche herméneutique qui cherche à intégrer la subjectivité. Quand on envisage la sociologie sous cet angle, on dépasse les vieilles oppositions entre les sciences humaines et les sciences religieuses. On peut alors reconnaître une réalité au religieux. Dans cette perspective, Berger met l'accent sur l'importance du dialogue entre le sociologue et le théologien qui peut s'inscrire dans une étude empirique de la vie de l'individu. Autrement dit, la réflexion théologique du «pas à pas» a sa raison d'être. Il s'agit surtout de ne pas nous laisser emboîter dans des projections fantasmagoriques. C'est pourquoi le dialogue entre le sociologue de la construction sociale de la réalité et du théologien praticien peut porter des dividendes.

C'est seulement après s'être confronté à la relativité historique de la religion que le théologien pourra se demander authentiquement où, dans cette histoire, il sera peut-être possible de parler de *découvertes* - découvertes qui transcendent le caractère relatif de leurs infrastructures. Et c'est seulement après avoir réellement perçu ce que cela signifie de dire que la religion est un produit humain ou une projection, qu'il pourra commencer à rechercher, à *l'intérieur* de cet étalage de projections, ce qui pourrait se révéler être un indice de transcendance. Je présume fort que cette recherche se tournera de plus en plus des projections vers celui qui projette, c'est-à-dire qu'elle deviendra une entreprise d'anthropologie. Une «théologie empirique» est évidemment méthodologiquement impossible. Mais une théologie qui procéderait pas à pas, en corrélation avec ce que l'on peut dire empiriquement de l'homme, vaudrait bien la peine d'être sérieusement tentée. C'est dans une telle entreprise qu'un dialogue entre le sociologue et le théologien serait le plus susceptible de porter des fruits intellectuels. Il est clair, d'après ce que nous avons dit plus haut, qu'un tel dialogue requiert des partenaires, des deux côtés, très

¹¹

Peter Berger et Thomas Luckmann, *op. cit.*, 1986, pp. 36-37.

ouverts. C'est dans une telle entreprise qu'un dialogue entre le sociologue et le théologien serait le plus susceptible de porter des fruits intellectuels. Il est clair, d'après ce que nous avons dit plus haut, qu'un tel dialogue requiert des partenaires, des deux côtés, très ouverts. En l'absence de tels partenaires le silence est de loin la meilleure solution.¹²

Nous examinerons brièvement dans la prochaine partie en quoi la sociologie du loisir¹³ contribue à cette démarche praxéologique. De toute évidence, cette spécialité de la sociologie a su obtenir avec le temps ses lettres de noblesse, avec bien sûr, tous les défis que cela peut comporter pour l'avenir.¹⁴

2.3 La sociologie du loisir au service de la théologie pratique

L'émergence des problèmes sociaux au Québec peut compromettre la qualité de vie des citoyens québécois. Ainsi, une juste évaluation de la problématique sociale demeure toujours un défi de taille pour la recherche où prédomine toute la complexité, l'ambiguïté, les contradictions et les incertitudes d'un avenir qui n'est pas gagné d'avance. De fait, les changements sociaux peuvent inciter les chercheurs en loisir à réfléchir sur leur objet de recherche qui «a surgi des sociétés industrielles en transformation» (Pronovost, LS, vol. 20(2), 1997: 355). En ce sens, il devrait être possible de faire une critique de la société québécoise à partir de l'étude du loisir moderne.

La pratique du loisir est à travers ces multiples ramifications (sociale, culturelle, artistique, sportive, éducative et touristique), un médium qui peut transformer le comportement des individus et des sociétés. C'est pourquoi, d'une certaine façon:

¹² Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, pp. 283-284.

¹³ Mentionnons également que la problématique du loisir a été étudiée non seulement sous le vocable du mot loisir, mais aussi sous les concepts de temps libre, travail, culture de masse, contre-culture, vie quotidienne, etc.

¹⁴ Voir Gilles Pronovost, «Les études du loisir: Héritage et perspectives», *Loisir et Société*, Trois-Rivières, vol. 20(2), 1997, pp. 349-367.

(...) les sciences du loisir peuvent s'articuler autour de *questions de société*, c'est-à-dire: soulever des débats de fond sur l'orientation même des sociétés contemporaines et tenter d'illustrer comment les études du loisir peuvent contribuer à une meilleure connaissance des enjeux qui les sous-tendent.¹⁵

Autrement dit, les études du loisir peuvent contribuer à donner une meilleure interprétation des enjeux sociaux et aider à fonder un discours sur les diverses dimensions sociales telles que la famille, le travail, la religion, la politique, le temps libre, l'économie, l'éducation, la santé, les âges de la vie, la pluriethnicité, l'environnement. Pronovost ajoute:

La tâche est énorme, car l'une des questions fondamentales revient à se demander: dans quelle mesure pouvons-nous mieux comprendre certains phénomènes, certains processus, en les observant *encore* sous l'angle du «loisir»? Et encore: qu'y a-t-il de «loisir» dans le temps et l'espace, dans nos modes de vie, qu'y a-t-il là que les autres chercheurs ne «voient» pas ou ne considèrent pas? Comment participer de manière constructive aux débats qui agitent nos sociétés, en matière de chômage, de temps de travail, d'éducation, de qualité de vie culturelle, en matière de mondialisation des industries culturelles? Qu'ont à offrir les chercheurs en loisir pour la connaissance empirique des phénomènes sociaux, le développement de notions théoriques permettant de renouveler les sciences sociales, la mise à contribution d'une expérience critique de la société?¹⁶

Il faut dire que le contexte historique actuel se prête bien à une critique de la société par la grille d'analyse du loisir. À ce titre, cette réflexion clairvoyante de Dumazedier, maître à penser chez les sociologues du loisir, rejoint les motivations de notre projet de recherche.

Le monde est-il vraiment désenchanté pour tous, selon le mot de Max Weber, lui-même esprit religieux sans religion? C'est probablement vrai pour certains esprits qui vivent ce que P. Delubac appelle le drame de l'humanisme athée ou encore pour ceux qui, sans foi, plongent dans ce désespoir qui faisait écrire à Kierkegaard «le Traité du désespoir». Mais les autres? N'y a-t-il pas dans l'explosion des activités choisies d'aventures réelles ou imaginaires, des rencontres affectives qui peuvent se produire dans le temps de loisir, des sources possibles de réenchantement du monde? Qui osera faire une libre recherche sur ce sujet souvent proscrit par des éthiques dominantes, et qu'il importe pourtant d'aborder pour mieux connaître les illusions et les réalités d'éthiques sociales réellement vécues dans les différentes cultures d'inspirations humanistes (judaïque, chrétienne ou musulmane)? Aujourd'hui, sans de telles études, que peuvent affirmer les anciens courants du rationalisme militant de la libre pensée ou des philosophies spiritualistes, religieuses, sinon des principes, abstraits de la vie quotidienne *réellement vécue* selon les différents temps sociaux. Si, à partir de 88, j'ai été conduit à parler

¹⁵ Gilles Pronovost et Max D'Amours, «Les études du loisir: Pour une nouvelle lecture de la société», *Loisir et société*, Trois-Rivières, vol. 13(1), 1990, p. 32.

¹⁶ Gilles Pronovost, *op. cit.*, 1997, p. 364.

non plus de «civilisation du loisir» en formation, mais de «révolution culturelle du temps libre», c'est que au-delà du loisir, les changements de valeurs concernent aussi les pratiques religieuses modernes. Dans nos contrées, elles ne sont plus imposées à tous par l'autorité religieuse de la communauté. Elles sont libres. Elles sont une activité du temps libéré que chacun peut choisir ou refuser. Elles font une place croissante à une expression plus libre de soi, à des relations plus chaleureuses que celles du culte traditionnel. Elles se mêlent souvent aux valeurs du loisir. Dans le pèlerinage de saint Jacques de Compostelle de l'été 89, les évêques bénissaient les planches à voiles... Une sociologue de la religion, D. Hervieu-Léger, a bien analysé cette évolution, cette métamorphose souvent difficilement compatible de ces pratiques minoritaires mais en expansion, avec certaines obligations de la pratique rituelle. Cette émergence d'un nouvel esprit religieux ne vient-elle pas chez certains de l'insuffisance du seul loisir pour combler la dynamique moderne de la croissance du temps libre? N'y a-t-il pas là un champ capital pour des recherches parallèles entre la sociologie religieuse et la sociologie du loisir?¹⁷

Cette observation perspicace d'un chercheur chevronné et reconnu nous encourage à persévéérer dans nos efforts de faire une étude théologique du loisir au Québec. Pour paraphraser Dumazedier, l'émergence du temps de loisir représente un problème décisif et crucial pour la société occidentale à la fin du XX^e siècle. Selon lui, cette problématique est plus lourde de conséquence que celle évoquant les malédictions du désenchantement du monde ou du narcissisme de la société moderne démontrées par M. Gauchet¹⁸ et G. Lipovetski.¹⁹ Ces situations herméneutiques de l'histoire:

(...) ne traduisent-elles pas avant tout l'ignorance de la profondeur du phénomène contemporain du loisir de masse dans ses rapports dialectiques avec le travail et la valorisation normative des communautés traditionnelles du passé ou des collectivités idéales de lendemains chimériques dans l'esprit des observateurs? C'est le plus grand enjeu de la recherche de demain que de prouver cette hypothèse²⁰

L'étude théologique du loisir dans la culture québécoise comporte en elle-même un défi de taille en raison surtout de son approche interdisciplinaire. Ainsi, cette présente étude

¹⁷ Joffre Dumazedier, «Pour un renouveau de la recherche en sciences sociales du loisir», *Loisir et Société*, Trois-Rivières, vol. 13(1), 1990, pp. 69-70.

¹⁸ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde - Pour une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁹ Gilles Lipovetski, *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

²⁰ Joffre Dumazedier, *op. cit.*, 1990, p. 74.

du loisir a donc la prétention de donner un regard novateur vis-à-vis du loisir comme phénomène dans une perspective théologique et anthropologique.

2.4 En quoi consiste la phénoménologie?

Notre démarche praxéologique nous mène à nous inspirer de la phénoménologie, car nous croyons que la manifestation du loisir dans le monde contemporain constitue en soi un phénomène, c'est-à-dire «ce qui apparaît au sujet conscient, et qui peut être considéré de diverses manières» (Foulquié, [1962] 1986: 535). Telle que définie A. De Muralt, la phénoménologie²¹ est une science des significations ayant sa propre logique:

La phénoménologie n'est pas une description, mais une logique. Par conséquent le sens profond de la phénoménologie n'est pas d'être une description réaliste du monde réel, mais bien plutôt d'être une logique, une science des significations, qui n'a pas de rapport immédiat avec le monde réel du sens commun mais qui explicite la structure de la constitution de son sens pour nous.²²

Il y a plusieurs courants de pensée en phénoménologie. Nous allons tenter de les définir brièvement ceux qui s'appuient sur la logique de Husserl et de Ricoeur, et de rendre compte de leurs influences sur d'autres penseurs.

2.4.1 La phénoménologie husserlienne

La conscience humaine est à la fois objective et subjective. Comprendre en phénoménologie n'est pas de l'ordre d'une démarche positiviste ou objective. Il s'agit surtout d'une connaissance sensible du monde. La phénoménologie a pris surtout son essor avec Husserl (1859-1938), le maître à penser de la méthode actuellement. La pensée de Husserl se distingue des sciences provenant de l'idéalisme, du réalisme et du positiviste parce qu'elle

²¹ Le terme de phénoménologie apparaît pour la première fois dans un ouvrage philosophique de J. H. Lambert (1728-1777) intitulé *Le Nouvel Organon* (1764).

²² Cité par Chantal Deschamps, *L'approche phénoménologique en recherche*, Montréal, Guérin Universitaire, 1993. Voir A. De Muralt, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1958, p. 10.

traite du vécu de la conscience de l'humain c'est-à-dire de tout ce que l'expérience²³ nous livre du monde sensible, réel et imaginaire. Pour lui, il est faux de prétendre que la conscience conçoit tout d'abord la vie. Autrement dit, la conscience vit la vie avant de la concevoir ou de la penser. Cela remet en question l'affirmation bien connue de Descartes: «Je pense donc je suis». Husserl affirme que l'expérience qui nous est donnée, à travers le monde, à notre conscience, n'est pas celle d'une conscience pure, d'un pur esprit. La conscience vit dans un corps qui est doué de capacités non seulement tactiles et sensibles mais aussi imaginatives. L'expérience nous est donnée d'emblée, car elle se manifeste dans un corps sensible, une conscience incarnée. Pour Husserl, il y a les actes intentionnels (manger, s'amuser, pleurer, rire, dormir, etc.) qui prédominent, car la conscience incarnée est reliée directement au vécu du monde. Ainsi, les actes intentionnels se distinguent du monde des idées. La phénoménologie husserlienne ne s'intéresse pas à ce qui est pensé, mais au sujet qui vit l'expérience phénoménale dans son apparaître et qui n'a jamais fini de se déployer. La phénoménologie concerne l'étude des essences comme phénomène. C'est l'étude de l'apparaître des choses du monde, elle est la «science du phénomène ou de l'apparaître; étude des phénomènes ayant pour but de déterminer la structure du phénomène, les conditions générales de l'apparaître» (Foulquié, [1962] 1986: 538).

Husserl affirme que la phénoménologie est «le retour aux choses elles-mêmes». Cela signifie également qu'il faut écarter les questions non appropriées, les préjugés, les concepts pseudo-évidents d'une représentation subjectiviste de l'objet de recherche. La phénoménologie ne se fixe pas un objectif particulier. Elle «s'attache, en premier lieu, aux modes typiques d'être donné ou d'apparaître (l'objet *perçu*, l'objet *imaginaire*, l'objet *voulu*, l'objet dont il est *jugé*, etc.) et aux activités typiques de la conscience (percevoir, imaginer, vouloir, juger, etc.)» (De Waelhens, Universalis, Corpus 14, 1985: 428). La phénoménologie se préoccupe d'en

²³ L'étymologie du mot expérience provient du latin «*experientia*», dérivé de «*experiri*», éprouver, faire l'expérience de, faire l'essai de, épreuve. C'est la connaissance acquise par la pratique et par l'observation. Voici les définitions du terme «expérience» auxquelles nous adhérons. Pour Kant (1967: 53), «l'impression d'un objet sur la faculté représentative, en tant que nous en sommes affectés, est la sensation, et l'intuition qui se rapporte à l'objet au moyen de la sensation s'appelle empirique». Pour J. Mouroux (1952: 21), «(...) il y a expérience quand la personne se saisit en relation avec le monde, avec soi-même, avec Dieu. Plus exactement encore, l'expérience est l'acte par quoi la personne se saisit en relation avec le monde, soi-même ou Dieu».

faire ressortir l'essence qui correspond à tout le contenu possible de l'expérience humaine. En voici un résumé théorique d'après Husserl.

Contre le psychologisme qui assimile les lois de la pensée logique aux faits psychiques empiriques, Husserl se proposa de délimiter le domaine de la logique pure, de construire la théorie générale des systèmes déductifs formels. Travail préparatoire à cette tâche, la méthode phénoménologique est une manière «de revenir des discours et opinions aux choses mêmes», de décrire et non d'expliquer les actes de penser par lesquels nous atteignons les objets logiques, ou de perception, de saisir les significations idéales ou essences pures dans une intuition originale (*Wesenschau*). Prolégomène à toute science empirique, la science «eidétique» (ontologie de la nature) s'achève par une ontologie formelle (science de l'essence d'objet général) ou logique pure (*Mathesis universalis*). Si la constitution d'une telle logique n'a cessé de préoccuper Husserl, sa réflexion s'est cependant davantage orientée ensuite vers le problème de la corrélation du sujet et de l'objet dans l'acte de la connaissance, passant ainsi d'un certain réalisme eidétique à un idéalisme transcendantal. Plus radicale que le doute cartésien, la réduction phénoménologique consiste à mettre entre parenthèses l'attitude naturelle, naïve, de la conscience affirmant spontanément l'existence du monde, et à isoler le donné naturel, contingent (le monde extérieur et le moi empirique) du moi pur, du sujet ou *ego* transcendantal. Modèle de toute évidence ordinaire et nécessaire, la conscience pure se découvre ainsi comme «intentionnalité (...) source de toute signification, puissance constitutive de l'objet; son analyse eidétique permet d'en préciser les modalités (conscience percevante, imageante, etc.). Insistant sur l'expérience fondamentale et originale que le sujet a d'autrui et faisant de l'intersubjectivité le fondement même de l'objectivité du monde, Husserl évita le solipsisme où risquait de conduire l'idéalisme transcendantal. C'est vers une sociologie culturelle que s'achemina sa réflexion. L'influence de la phénoménologie fut considérable.²⁴

L'entreprise phénoménologique permet de saisir l'expérience en la décrivant le plus simplement possible. Il ne s'agit pas de définir au départ le phénomène. Pour la phénoménologue C. Deschamps, la logique descriptive de la méthode phénoménologique, c'est:

(...) se rendre à l'évidence de l'expérience. Aussi la description d'un phénomène tel qu'il se donne à la conscience annonce-t-elle les qualités intuitive et évidente de l'intentionnalité. Parce que l'intentionnalité saisit l'unité du monde, avant même que celle-ci soit connue, identifiée ou préconçue, elle est le pacte primordial qui s'établit entre la conscience et le monde. C'est pourquoi toute approche phénoménologique -obligatoirement attirée par la signification d'un phénomène- doit nécessairement tenir compte, dans le procédé de son analyse, de la logique

²⁴ Paul Robert (sous la direction), «Husserl», *Dictionnaire universel des noms propres*, *Petit Robert 2*, Paris, 1987, p. 869.

de la description. Cette logique fonde l'essentiel de l'approche descriptive qui consiste à prendre appui sur l'expérience originale du fait.²⁵

Il existe deux éléments typiques à l'approche phénoménologique qui méritent ici d'être soulignés. La première est la «*lebenswelt*», expression utilisée par Husserl, qui veut dire, «le monde-de-la-vie».

(...) la référence au monde de l'expérience vécue, monde vécu originaiement et qui inclut forcément le monde des individus et des vérités individuelles. Immédiatement intuitive, la «*lebenwelt*» est pré-donnée à ce qui est appris objectivement du monde, puisqu'elle est le fondement premier de toute entreprise, de tout ordre d'existence. (...) la «*lebenwelt*» en appelle au vécu originale de l'expérience proprement dite. C'est par elle que l'on trouve l'essence de ce qui est perçu dans l'expérience (...) même si la saisie de cette expérience n'est posée qu'en perspective, soit incomplètement. Aussi, l'essence de la perception est-elle entendue comme un accès à la vérité, même s'il est imparfait. Au demeurant, la «*lebenswelt*» est ce qui autorise le co-chercheur et la chercheuse à se tenir à proximité de l'expérience (...) et à explorer cette dernière dans le lieu intime de la création, c'est-à-dire dans le contexte où elle se livre.²⁶

Le deuxième élément à considérer dans l'approche phénoménologique est l'«époché» c'est-à-dire la mise entre parenthèses de nos précompréhensions théoriques du phénomène observé que Deschamps définit en ces termes:

L'«époché», terme signifiant la suspension du jugement, renvoie à la phase de réduction phénoménologique où le monde des connaissances théoriques est mis, en quelque sorte, entre parenthèses dans le but de saisir le phénomène tel qu'il se montre. Cette opération permet de développer une attitude pure et désintéressée qui vise la connaissance authentique d'un phénomène. Toutefois, il faut préciser que cet effort de retour aux choses elles-mêmes demeure une tentative puisque, comme l'exprime Merleau-Ponty [1945: VIII]: «pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète».²⁷

La réduction phénoménologique du «monde-de-la-vie» ne peut jamais être complète parce que celui-ci n'a jamais fini de se déployer. En ce sens, nous sommes conscients que la

²⁵ Chantal Deschamps, *L'expérience du chaos dans l'acte de création artistique. Étude phénoménologique d'un moment du processus créateur*, Québec, thèse de doctorat, Faculté des sciences de l'éducation, Université Laval, 1987, p. 23.

²⁶ *Ibid.*, p. 21.

²⁷ *Ibid.*, pp. 21-22.

description présentée au chapitre 5 est d'inspiration phénoménologique, car elle se rapproche des notions de la «lebenwelt» et de «l'éPOCHÉ», sans jamais l'atteindre entièrement. À la suite de Husserl, plusieurs théoriciens de la phénoménologie souligneront l'importance de celle-ci dans la quête des connaissances. M. Merleau-Ponty affirme que la phénoménologie est constamment tournée vers le concret de la vie et vers l'action, qu'elle est une pratique de la conscience incarnée engagée dans le monde. Cette affirmation rejoint la pensée de É. Mounier qui soutient que «la société est dans l'homme, autant que l'homme est dans la société» (Domenach, Universalis, Corpus 12, 1985: 715). La phénoménologie nous instruit que «la vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de «profondeur» qu'un traité de philosophie» (Merleau-Ponty, 1945: XVI). Maffesoli nous invite à prendre au sérieux l'approche phénoménologique, à «ne plus penser la vie sociale telle qu'elle devrait être, ou telle qu'on aimerait qu'elle soit, mais bien (...) telle qu'elle est. Il s'agit là d'une véritable révolution dans nos manières de penser» (Maffesoli, 1996: 151). Pour sa part, Levinas ajoute que: «la phénoménologie tout entière est la promotion de l'idée de *l'horizon* qui, pour elle, joue le rôle équivalent à celui du concept dans l'idéalisme classique» (Cité in Maffesoli, 1996: 154). En outre, la notion de «l'horizon» demeure toujours une notion ouverte, et, de ce fait, rend possible une compréhension de la complexité des situations humaines qui ne peuvent pas se réduire exclusivement à des explications causales. Ainsi, Maffesoli (1996: 158) affirme que «le fait de décrire, en tant que tel, ce qui est, n'est nullement une abdication de l'esprit, mais un simple changement de perspective: il s'agit de rechercher la signification d'un phénomène plutôt que d'être focalisé sur la découverte des explications causales». À l'instar de Husserl, il insiste sur l'importance de «revenir aux choses elles-mêmes».

(...) il est nécessaire de revenir à la «chose même», de prendre acte qu'il n'y a pas un *Sens* établi une fois pour toutes, mais bien au contraire une pluralité de significations tributaires des situations ponctuelles, et pouvant varier d'un moment à l'autre. Il s'agit là, bien sûr, d'une des conséquences de l'accent mis sur le présent, et de son retour en force dans les pratiques et les représentations propres aux divers acteurs sociaux. Il s'agit là, également, d'une manifestation du relativisme qui, dans tous les domaines, reprend de l'importance, et dont on n'a pas fini de mesurer les effets.²⁸

²⁸ Michel Maffesoli, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Bernard Grasset, 1996, pp. 152-153.

En dernière analyse, Maffesoli avance que l'approche phénoménologique permet à la pensée d'ouvrir en profondeur jusqu'à la sensibilité de la vie quotidienne et de déboucher sur «l'illumination par les sens».

En sachant intégrer, d'un point de vue épistémologique, l'expérience sensible spontanée qui est la marque de la vie quotidienne, la démarche intellectuelle pourra, ainsi, retrouver l'interaction de la sensibilité et de la spiritualité, propre par exemple au baroque, et par là, atteindre, au travers de l'apparence, la profondeur des manières d'être et des modes de vie postmodernes qui, de multiples manières, mettent en jeu des états émotionnels et des «appétits» passionnels reposant, largement, sur l'illumination par les sens.²⁹

Pour sa part, Heidegger, proche collaborateur d'Husserl, s'affiche lui-même comme un phénoménologue. Pour lui, l'humain est jeté dans l'existence comme un «être-dans-le-monde» (*sein-in-der-welt*)³⁰ bien avant de se constituer comme sujet. L'humain a besoin de s'interpréter pour comprendre son environnement. Heidegger montre bien comment «l'être-là», (*le dasein*) dans sa quotidienneté ne vit pas vraiment sa vie comme il est réellement lui-même, mais comme il existe. Il est en fait «vécu» par le déterminisme de ce monde, et s'il s'abandonne à la tentation de ce monde, il perd alors toute son «authenticité». En fait, le monde tente de dissimuler la dramatique sociale empêchant ainsi l'humain d'arriver à sa pleine réalisation. Dans sa quête de soi, il s'agit pour l'humain de garder l'unité fondamentale de sa personne et de ne pas céder à la fragmentation que nous propose «l'opinion publique». Pour révéler sa propre nature, l'humain doit se comprendre dans sa temporalité, ce que Heidegger nomme le «sens du souci» c'est-à-dire ce «en-vue-de-quoi je me préoccupe». À ce titre, «l'être-là» est à la fois un «être-dans-le-monde» et un «souci» qui s'articule dans un «projet» c'est-à-dire un «être-en-avant-de-soi» comme possibilité. Selon Heidegger, «c'est *dans et par* l'être-là de l'homme (*Dasein*) que la phénoménologie aura à se déployer» (De Waelhens, Universalis, Corpus 14, 1985: 428).

²⁹ *Ibid.*, p. 266.

³⁰ L'être-dans-le-monde veut dire «habiter près de», «être familier de». L'être-là est être-dans-le-monde, il «est» son monde, «il est de par sa familiarité avec le monde». Voir Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 70-71.

2.4.2 La phénoménologie d'après Ricoeur

L'apport de Ricoeur à la phénoménologie réside dans sa perspective existentielle et herméneutique. En effet, son oeuvre philosophique accorde une importance particulière à la «subjectivité» du sujet que l'on nomme «l'herméneutique de soi» qui cherche à «s'approprier son propre acte d'exister» (Cité in Mottard, 1993: 462). Pour Ricoeur, la phénoménologie «est née dès que, mettant entre parenthèses -provisoirement ou définitivement- la question de l'être, on traite comme un problème autonome la manière d'apparaître des choses» (Ricoeur, 1953: 821). Pour lui, le caractère commun de l'expérience humaine, qui est signalé, articulé, éclairci par l'action de raconter sous toutes ses formes, c'est son caractère temporel. Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, s'empare du temps, se déroule temporellement; et ce qui se passe dans le temps mérite d'être raconté. Peut-être aussi que tout processus temporel n'est-il reconnu comme tel que dans la mesure où il est racontable d'une façon ou d'une autre. Cette réciprocité entre la «narrativité» et la «temporalité» est le thème de son ouvrage, *Temps et Récit*.

Or, quel est le problème du temps? C'est bien sûr, celui de devoir vivre *dans* le temps tout en sachant, cependant que notre vécu du temps n'est pas indifférent à celui-ci, que le temps est, ou qu'il est dans ses modalités non seulement pour mais aussi *par* une conscience. C'est -dans ces termes de Ricoeur-, le problème de l'irréductibilité réciproque du temps cosmique, objectif, et du temps vécu, phénoménologique. Mais c'est aussi, et immédiatement, le problème de devoir vivre dans *le* temps lors même que notre vécu se trouve comme déchiré en permanence entre un passé, un présent et un futur. Comment ou en vertu de quoi a lieu ce procès de totalisation du temps qui nous représente celui-ci comme un singulier (collectif) en dépit de la dissociation passé-présent-futur? Et c'est, enfin, et pour rester à ces trois apories, la question de la représentation du temps, voire celle-là même de sa représentabilité: comment parler du temps, avec quel langage tenter sinon de le maîtriser au moins de nous en approcher? (...) seuls les récits, de par la façon particulière dont ils refigurent le temps sont en mesure d'éclairer notre expérience du temps. Quels récits? Les récits historiques et les récits de fiction, l'histoire et le roman. Voilà donc postulée la parenté profonde de l'oeuvre romanesque et du récit historique: la *refiguration* du temps. Et voilà exprimée sous une forme maintenant positive l'hypothèse centrale de Ricoeur: ce serait par la narration, c'est-à-dire par la mise en intrigue que le temps est *configuré* d'une manière telle que, par cette mise en forme, nous pouvons enfin en avoir une représentation plus adéquate.³¹

³¹ Roberto Miguelez, «Narration, connaissance et identité chez Paul Ricoeur», *Philosophiques*, vol. XIV, n° 2, automne 1987, pp. 428-429.

Ricoeur soutient que la forme narrative (symbole, mythe, poésie et récit) permet de «redécrire la réalité» en tenant compte de la dimension ontologique de l'être, ce que l'approche de la science des faits observables et mesurables ne permet pas de réaliser et il suggère que:

(...) le discours est l'événement de langage. (...) ce que nous comprenons d'abord dans un discours n'est pas une autre personne mais un projet, c'est-à-dire l'esquisse d'un nouvel être-au-monde. Seule l'écriture, en se libérant non seulement de son auteur mais de l'étroitesse de la situation dialoguale, révèle la destination du discours qui est de projeter un monde.³²

De sorte qu'il faut accepter que «nous racontons des histoires parce que finalement les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées» (Ricoeur, tome 1, 1983: 115). Le discours propose un monde pour autant qu'il existe une réflexion, c'est-à-dire une prise de distance avec soi-même: «La réflexion prend forme véritablement dans la lecture où il s'agit de se comprendre soi-même par la médiation du texte. Cette réflexion est la condition de la compréhension de soi. On pourrait dire que le pouvoir-être de l'être pour lequel il y a un monde réside dans la réflexion» (Mottard, 1993: 467). Ici les ressources d'une démarche phénoménologique s'avèrent incontournables. Il faut alors «reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une oeuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir» (Ricoeur, tome 1, 1983: 86). C'est dans cette optique que Ricoeur affirme, à juste titre, que:

Ce qui est à comprendre dans un récit, ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, la *chose du texte*, à savoir la sorte de monde que l'oeuvre déploie en quelque sorte en avant du texte. À cet égard, Aristote donne dans sa théorie de la tragédie une clé qui me paraît valable pour tout récit: le poète, en composant une fable, une intrigue, un *muthos*, offre une *mimèsis*, une imitation créatrice des hommes agissants. De la même manière, une logique des possibles narratifs, à quoi peut prétendre une analyse formelle des codes narratifs, ne s'achève que dans la fonction mimétique par laquelle le récit refait le monde humain de l'action. Il n'est donc pas question de nier le caractère subjectif de la compréhension dans laquelle s'achève l'explication. C'est toujours quelqu'un qui reçoit, fait sien, s'approprie le sens. Mais il n'y a pas de court-circuit brutal entre l'analyse tout objective des structures de récit et l'appropriation du sens par des sujets. Entre les deux se déploie le monde du texte, le signifié de l'oeuvre, à savoir, dans le cas du texte-récit, le monde des trajets possibles de l'action réelle.

³² Paul Ricoeur, *Du texte à l'action - Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 184, 189.

Si le sujet est appelé à se comprendre devant le texte, c'est dans la mesure où celui-ci n'est pas fermé sur lui-même, mais ouvert sur le monde qu'il redécrit et refait.³³

Cette «ouverture au monde» suppose le souci de l'être qui se projette en avant comme possibilité d'être, comme pouvoir-être. Ce qui fait de lui «un projet en devenir». Au commencement, l'humain est né libre: «la liberté est la capacité d'agir dans l'espace public selon un principe ou une valeur (l'honneur, l'excellence, l'amour de l'égalité), ou selon une *virtu* comprise comme virtuosité: l'art d'exécuter le geste opportun au moment opportun» (Stevens, 1985: 100). Se référant à Heidegger, Ricoeur sait que l'humain est toujours en acte de se comprendre: Lorsque je me lève le matin, je suis déjà en état de me comprendre et d'interpréter le monde qui m'entoure. À vrai dire, l'humain ne cesse de s'auto-interpréter. C'est aussi se comprendre «devant le texte» et obtenir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture. D'après Ricoeur, aucune des deux subjectivités, ni celle de l'auteur ni celle du lecteur, n'est donc première «au sens d'une présence originaire de soi à soi-même». L'approche herméneutique de Ricoeur est consciente des mécanismes d'aliénation, des idéologies et des préjugés provenant de la société et qui empêchent l'humain de se réaliser ou d'écouter afin de ne pas vivre une existence «inauthentique». Il est alors opportun de prendre une distance critique et réflexive de soi pour comprendre autrement l'histoire de sa vie. Celle-ci doit aboutir à un agir éthique de l'humain qui vit et souffre dans le monde. Selon Ricoeur, c'est à l'intérieur de soi que se trouve la possibilité de créer une éthique qui veut poser la question aristotélicienne du rôle de l'humain dans le monde.

Quelle est cette tâche? Réponse aristotélicienne: viser la vie bonne. La question du bien visé conduit la réflexion sur les fins, sur ce qui est bon et avantageux pour soi. En cherchant le bon *en soi* et le meilleur pour soi, l'herméneutique du soi devient amour de soi ou encore, selon l'expression de Ricoeur, *estime de soi*. Cette réflexion sur soi n'est pas égologique au sens de Husserl. Chez soi, il y a l'autre, la rencontre d'un autre soi. Au cœur même du fondement éthique se décèle la mutualité. La vie bonne étant la recherche du bon, elle sera aussi la recherche de l'autre, de ce qui est bon en l'ami pour soi. La vie bonne ne saurait être la vie sans l'autre. C'est sur le fond de cette *sollicitude* que s'érige le thème de la responsabilité. Celle-ci s'établit d'abord dans la relation amicale, mais elle doit aussi concerner l'autre qui demeure encore anonyme, et ce sera le rôle du politique de préserver la possibilité du rapport à l'autre soi qui n'est pas encore connu. (...) En résumé, la pensée éthique de Ricoeur provient du surgissement d'un soi dans la subjectivité, non dans sa certitude apodictique mais dans

³³ *Ibid.*, p. 168.

l'existence sienne attestée dans l'action. Cette *croyance* en soi-même ne signifie pas un fondement de soi en soi, mais une réception de la confiance qui m'est adressée par l'autre.³⁴

Dans cette perspective, il est possible d'entrevoir une dynamique d'altérité du soi et une «puissance d'agir» en vue de l'avènement d'un nouvel être-au-monde.

2.5 Les enjeux de la recherche phénoménologique

Cette partie descriptive de la démarche praxéologique se veut d'inspiration phénoménologique, c'est-à-dire qu'elle cherche à décrire l'essence d'un phénomène en le cernant et en le percevant tel qu'il se manifeste dans l'expérience de l'humain qui en est saisie. Cependant, quelques explications doivent être amenées sur la manière dont cette phénoménologie a été vécue dans le processus de recherche, en ce qui a trait, d'une part, à la réduction phénoménologique, et d'autre part, à l'analyse apportée à ce qui a été observé et décrit. Encore une fois, la réduction phénoménologique est un élément essentiel à la phénoménologie. Elle consiste à s'efforcer de mettre entre parenthèse toute notion préconçue ou à mettre en sourdine les conceptions théoriques de manière à laisser le phénomène vécu avec le moins de biais conceptuels possibles. Nous savons que la réduction pure est irréalisable, c'est-à-dire, que la «*tabula rasa* perceptuelle» est impossible. On ne peut se détacher des formations et des acquis intégrés au cours des années d'études, des expériences professionnelles et personnelles. De fait, nous vivons constamment avec nos précompréhensions. La méthode phénoménologique tient précisément compte des valeurs, des présupposés et des prémisses de départ de notre observation, ce sur quoi s'articule la structuration du sens que peut prendre l'expérience du loisir comme phénomène. Cela suscite plusieurs interrogations à l'égard de nos appréhensions personnelles. Comme le précise le professeur de lettres M. Bakhtine nul n'est exempt des appréhensions et des préjugés.

³⁴ François Mottard, «Paul Ricoeur: De la réflexion à l'attestation», *Laval théologique et philosophique*, Québec, PUL, vol. 49(3), octobre 93, pp. 468-469.

Mais une étude féconde du dialogue suppose qu'on examine de plus près les formes du discours rapporté, dans la mesure où les tendances fondamentales et constantes de l'*appréhension active du discours d'autrui* s'y manifestent. Or, ce mode d'appréhension se révèle également fondamental pour le dialogue. Comment appréhendons-nous réellement le discours d'autrui? Comment le sujet récepteur éprouve-t-il l'énonciation d'autrui dans sa conscience, laquelle s'exprime au moyen du discours intérieur? Comment le discours est-il activement absorbé par la conscience et quelle influence a-t-il sur l'orientation des paroles que le récepteur prononcera ensuite?³⁵

La description qualitative de cette partie de la recherche du phénomène du loisir n'est pas donnée, elle est à expliquer et à comprendre: «Expliquer plus, c'est comprendre mieux» comme l'affirme Ricoeur.³⁶ Il faut donc rendre compte des limites de l'objet, des forces et des faiblesses de cette construction des données phénoménologiques de l'expérience du loisir. Dans notre prémissse de recherche, nous préconisons que le phénomène du loisir peut être une expérience de transcendance. Nous sommes conscient ici que nous qualifions et interprétons déjà notre phénomène avant d'en chercher sa signification essentielle. Cependant, nous avons eu le souci, à travers les entrevues, de laisser les choses se montrer d'elles-mêmes et en prenant surtout soin de mettre entre parenthèses la question de la transcendance. Les descriptions de l'expérience du loisir des personnes sont décrites comme telles c'est-à-dire que la description qualitative se caractérise par le témoignage de la personne dans sa perspective à elle. Nous n'avons pas supprimé les éléments interprétatifs et conceptuels des expériences de loisir. En fait, elles sont pour nous des éléments essentiels à la compréhension du phénomène du loisir dans notre démarche praxéologique. Nous avons tout simplement laissé parler le phénomène en laissant les répondants s'exprimer librement sur leur expérience de loisir. En ce sens, la méthode d'analyse des données qualitatives n'a pas la rigueur des règles de l'art husserlien.

³⁵ Mikhaïl Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage - Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Minuit, 1977, p. 163.

³⁶ Pour Ricoeur, la corrélation entre «explication» et «compréhension», et vice versa, constitue le « cercle herméneutique ». Celle-ci doit s'intégrer, selon Ricoeur, par la notion de «comprendre», dans le sens de ne plus être entendu comme le simple fait d'acquérir des connaissances mais d'exprimer une «manière d'être» dans l'agir communicationnel pour l'Autre avec les autres.

Le sens étymologique du mot «expliquer» vient du latin «explicare» qui veut dire «déplier», «dérouler»; par analogie, débrouiller, exposer clairement.

Le sens étymologique du mot «comprendre» du latin «comprehendere» qui signifie «saisir ensemble», «appréhender par l'esprit».

Notre démarche est phénoménologique dans une perspective de «l'herméneutique de soi». À ce titre, la technique des histoires de vie (ou récits de vie) est tout indiquée pour savoir davantage sur ce qui s'agit, s'affronte, s'articule et se communique autour de l'expérience humaine du loisir.

L'histoire de vie pourrait être définie comme étant un récit qui raconte l'expérience de vie d'une personne. Il s'agit d'une œuvre personnelle et autobiographique stimulée par un chercheur de façon à ce que le contenu du récit exprime le point de vue de l'auteur face à ce qu'il se remémore des différentes situations qu'il a vécues. Le contenu d'une histoire de vie est fort complexe car il est multidimensionnel: il touche à tous les domaines ethnographiques (parenté, économie, technologie, politique, religion, etc.); il comprend à la fois des observations concrètes, des interprétations, des jugements de valeur et des significations symboliques; il concerne les dimensions biologiques, culturelles, sociales et psychosociologiques du développement de la personne. Les histoires de vie peuvent donc être une sources de données ethnographiques très riches, susceptibles d'usages divers variant selon les intentions des chercheurs.³⁷

L'approche qualitative des histoires de vie peut, pour certains, manquer de «rigueur scientifique», car ils se demandent comment la subjectivité appartenant à quelques histoires de vie peut-elle devenir une vérité générale? Si la méthode qualitative décide de ne plus éluder ni renier la subjectivité de ses matériaux, sur quelle forme pourra-t-elle constituer sa valeur heuristique? Contentons-nous ici de reprendre les propos de F. Ferrarotti qui donne une réponse satisfaisante à nos interrogations.

Chaque narration autobiographique raconte, selon une coupe horizontale ou verticale, une *pratique humaine*. Or si «l'essence de l'homme (...) est dans sa réalité, l'ensemble des rapports sociaux» (Marx, VI^e Thèse sur Feuerbach), toute pratique individuelle humaine est une activité synthétique, une totalisation active de tout le contexte social. *Une vie est une pratique qui s'approprie des rapports sociaux* (les structures sociales) *les intérieurise et les retransforme en structures psychologiques par son activité de déstructuration-restructuration*. Chaque vie humaine se révèle jusque dans ses aspects les moins généralisables comme synthèse verticale d'une histoire sociale. Chaque comportement et acte individuel apparaît dans ses formes les plus uniques comme la synthèse horizontale d'une structure sociale. Combien faut-il de biographies pour atteindre une «vérité» sociologique, quel matériel biographique sera le plus représentatif et nous donnera le premier des vérités générales? Ces questions n'ont peut-être aucun sens. Parce que - en toute lucidité, allons jusque-là - notre système social est tout entier

³⁷

Benoît Gauthier, *op. cit.*, 1987, p. 280.

dans tous nos actes, dans tous nos rêves, délires, œuvres, comportements, et l'histoire de ce système est tout entière dans l'histoire de notre vie individuelle.³⁸

La forme narrative des histoires de vie, pour paraphraser Ricoeur, permet de redécrire la réalité en tenant compte des dimensions ontologiques et existentielles, alors que l'analyse quantitative occulte cette question. Par l'entremise des histoires de vie, il est alors possible de découvrir «pas à pas» la dynamique des rapports à soi, à l'autre, et au transcendant. Ce témoignage de l'expérience se fait dans une langue courante et usuelle comme l'affirme Schillebeeckx:

De ce simple fait, il découle déjà que grâce et salut, rédemption et religion ne demandent pas à être exprimés dans un langage surnaturaliste, mais dans un langage humain normal, le langage de la rencontre et de l'expérience, et avant tout dans le langage des symboles, du témoignage et du récit - donc jamais indépendamment d'un processus historique concret de libération.³⁹

Chaque entrevue fut une expérience d'altérité pour le chercheur qui était persuadé que l'histoire de vie n'est pas simplement un récit de pratiques, mais également une activité communicationnelle composée d'errances et de hasards. Pour tout dire, «le récit (...) ne se contente pas de dire un mouvement. Il le *fait*. On le comprend donc si l'on entre dans la danse» (De Certeau, 1980: 154). Par cette activité communicationnelle à travers les histoires de vie, le chercheur a pu trouver ce qu'était le «monde social» des interviewés. De plus, celui qui se raconte s'inscrit dans un certain rapport d'expérience avec lui-même et les autres que l'on nomme l'intersubjectivité.

Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne.⁴⁰

³⁸ 50. Franco Ferrarotti, *Histoire et histoires de vie*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1983, p.

³⁹ p. 45. Edward Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981,

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, Avant-propos, p. XV.

Dès lors, pour paraphraser Thérèse de l'Enfant-Jésus, il faut avouer qu'à travers l'expérience personnelle, on est amené à éprouver cette expérience, pour ensuite comprendre ce que l'on éprouve, et en dernier lieu, transmettre ce que l'on comprend. De ces points de vue, le temps est toujours un grand maître pour une meilleure saisie de cette «ronde communicationnelle».

La description phénoménologique implique «a priori» une règle de conduite bien définie. Elle comporte nécessairement les étapes que le chercheur doit prendre en considération dans la mise en pratique de l'analyse des données qualitatives de l'enquête phénoménologique.

1. Observer le plus possible le verbatim de la description phénoménale c'est-à-dire telle qu'exprimée par la personne interviewée;
2. Découper la description phénoménale en unités de valeur, et;
3. Émettre une description en termes d'analyse des unités de valeur.

Cette manière d'organiser nos données qualitatives nous aide à formuler les unités de valeur qui constituent en elles-mêmes le corpus de la description phénoménologique du loisir qui sera présentée au chapitre 5. En plus, le prochain chapitre traitera de la description quantitative de la pratique du loisir comme valeur sociale.

«Expliquer chaque chose par sa nature propre, et l'exposer comme elle est».
- Héraclite

CHAPITRE 3

QUÊTE DE VALEURS DANS LA PRATIQUE DU LOISIR

«Le monde est créé pour être recréé».

- Georges Duhamel

3.1 Introduction

Pour rendre compte de l'importance du loisir dans la vie quotidienne des gens, nous nous référerons à une enquête sociale administrée à Trois-Rivières.¹ Il est juste de rappeler ici que cette enquête quantitative fut réalisée dans une problématique bien particulière du loisir en milieu municipal.

Depuis le début des années 1960, la plupart des municipalités du Québec se sont dotées progressivement de services publics de loisir et culture et ont investi de façon massive dans des programmes et des équipements récréatifs (452 millions, B.S.Q. 1985). Or ce vaste appareil d'institutions publiques décentralisées est en crise d'orientation. Et cette crise n'est pas uniquement d'ordre économique; réduction de la participation, désaffection de certains équipements communautaires, mobilité des clientèles, contribuent à aggraver cette crise. Les autorités locales ont été impuissantes à percevoir les changements considérables qui s'opèrent actuellement dans les modes de vie des citoyens et à en tenir compte. Les pouvoirs publics municipaux ont plutôt eu tendance à se replier sur des considérations essentiellement financières et administratives. Les caractéristiques mêmes de l'appareil administratif local ont fait en sorte que l'environnement socio-démographique, les changements en cours, ont été à toutes fins pratiques ignorés. (...) De plus, la crise économique des années '80 a contribué à aggraver la situation, rendant encore plus précaire la marge de manœuvre financière des municipalités. Sur ce plan, le mouvement actuel de privatisation, ou de «faire-faire», consistant notamment à évaluer les performances du secteur public à partir de normes de gestion privées est souvent perçu comme une solution à la contrainte des coûts croissants; on a également mis en oeuvre des politiques de tarification des services et des activités, de manière relativement aléatoire, afin d'accroître la part des coûts assumés par les usagers des services publics.²

¹ Bien que les résultats de ce sondage aient été divulgués depuis 1990, ils décrivent, nous semble-t-il, assez bien, les grandes tendances actuelles reliées à la pratique du loisir en milieu urbain. Située au coeur du Québec, la municipalité de Trois-Rivières constitue une ville à vocation industrielle et de services non-négligeable. De sorte qu'elle peut être considérée à sa juste mesure représentative des agglomérations urbaines au Québec. Pour plus de précision, nous nommerons ce sondage urbain, *l'enquête de l'UQTR*.

² Max D'amours, *et al.*, «Les politiques communautaires du loisir et de la culture dans un contexte de changement social», *Résumé de projet de recherche-FCAR*, Trois-Rivières, septembre 1987, pp. 2-3.

Face à cette problématique du loisir en milieu municipal en contexte de changement social, une équipe de professeurs/étudiants chercheurs du département des sciences du loisir de l'Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR) s'est donc mobilisée pour une enquête quantitative à Trois-Rivières et à Drummondville dans le cadre d'une bourse de recherche des fonds pour la formation des chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR). D'autres résultats statistiques viendront également compléter la construction des données empiriques du loisir. Précisons également que dans cette étape quantitative, il n'est pas dans notre intention de noyer le lecteur dans une démonstration exhaustive de données statistiques ni de multiplier les corrélations de causes à effets sur la pratique du loisir. Ce chapitre descriptif s'intéressera surtout à exposer quelques faits, observables et mesurables, sur la construction de la réalité sociale du loisir en tant que valeur importante dans la société québécoise. Mais avant de décrire les résultats de l'enquête, examinons la compréhension de Pronovost à l'égard du loisir comme valeur sociale.

3.2 Le loisir comme valeur sociale

L'avènement de la société industrielle et post-industrielle a amélioré le niveau de vie et stimulé la consommation de masse. On assiste alors au développement progressif du secteur tertiaire des biens et services parmi lequel on retrouve le loisir qui se définit, dans une approche sociologique, de la manière suivante.

Le loisir est un ensemble d'occupations auxquelles l'individu peut s'adonner de plein gré, soit pour se reposer, soit pour se divertir, soit pour développer son information ou sa formation désintéressée, sa participation sociale volontaire ou sa libre capacité créatrice après s'être dégagé de ses obligations professionnelles, familiales et sociales.³

À la lumière de cette définition, et d'après Pronovost, comment s'y prend-t-on pour le distinguer par rapport au travail? Quelles sont les activités qui lui sont spécifiques? Les valeurs qui lui sont propres? Ces questions sur le loisir, si elles occupent le temps des chercheurs, ne semblent pas faire naître beaucoup d'inquiétude chez l'homme et la femme de

³

Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir?*, Paris, Seuil, 1962, p. 28.

la rue. Pour la majorité des individus, il n'y pas de raison de vouloir définir ce qu'est le loisir. C'est plutôt une question qui intéresse les intellectuels. C'est que la plupart d'entre nous avons assimilé et intériorisé l'essentiel des notions implicites propres au loisir. Ainsi, nous associons et partageons tous un langage commun lorsqu'il s'agit de discuter du loisir. Il est avant tout une pratique caractérisée d'une légitimité de base très rarement contestée dans la population en général. Le loisir apparaît alors pour les individus comme une donnée qui va de soi. En ce sens, le langage employé pour expliquer cette réalité sociale rejoint l'entendement des individus dans leur vie quotidienne. En outre, on trouve plusieurs observations, souvent contradictoires, influencées par des jugements de valeurs ou d'idées préconçues. Il est alors important que soit prise, à l'égard du loisir, une distance critique par rapport aux notions de sens commun couramment discutées. La sphère même à laquelle se réfère le loisir en termes d'activités ou de motivations se révèle étendue ou circonscrite selon les individus et les situations, de sorte que la pratique du loisir s'inscrit bien au-delà de ces diversités et de ces contradictions du discours de sens commun. À cet égard, Pronovost formule l'hypothèse suivante.

(...) il existe un univers plus fondamental, au-delà du discours de sens commun et des conversations quotidiennes, qui permet aux acteurs sociaux d'établir un ensemble de rapports entre un fait social -le loisir- et sa délimitation, sa désignation dans le déroulement des activités quotidiennes. À travers les divers modes quotidiens d'expression et de manifestation, il est possible de retracer la structure de la connaissance sociale du loisir, l'articulation de sa représentation culturelle.⁴

Le loisir est structuré symboliquement par une composition de notions qui ont pour utilité d'assimiler dans des catégories de pensées cohérentes et homogènes des activités, des expériences, des motivations, des signes et des symboles qui établissent précisément l'univers de référence du loisir. Pour Pronovost, il existe, à l'endroit du loisir, un contenu symbolique

⁴ Gilles Pronovost, *Loisir et société - Traité de sociologie empirique*, Sainte-Foy, PUQ, 1993, p. 36.

du sens commun. À cet égard, il a développé un cadre théorique qu'il nomme «les significations sociales du loisir»,⁵ dans lequel il est intéressant de noter comment il définit le loisir en tant que donnée culturelle qui se présente alors comme une valeur.

(...) ce que nous désignons par «loisir» ou par quelque terme apparenté, est «là» devant nous, il «existe», il a sa propre dynamique interne, et il commande à son tour une étude en profondeur. Or une telle «existence» du loisir constitue ce qu'on peut appeler une donnée culturelle. Nous sommes confrontés à une réalité empirique qui acquiert progressivement une signification culturelle, et, disons-le immédiatement, *une valeur*.⁶

L'expérience des individus dans la vie quotidienne implique la structuration conceptuelle d'un système de valeurs qui sont, en elles-mêmes, les principes de base des interprétations, des jugements et des comportements des individus dans la société. Elle constitue les fondements de l'orientation normative de l'action et de l'intégration sociale qu'elle cherche à établir par le consensus et le sentiment d'appartenance de ce qui est perçu par ses membres comme idéal et essentiel pour la survie et l'intérêt commun de l'ordre social. Pour ce chapitre descriptif de la réalité sociale du loisir, on peut se référer à quelques définitions du concept de valeur.

La valeur est une manière d'être ou d'agir qu'une personne ou une collectivité reconnaissent comme idéale et qui rend désirables ou estimables les êtres ou les conduites auxquels elle est attribuée.⁷

Nous entendons par valeur tout ce que les acteurs sociaux désirent ou repoussent, estiment ou désapprouvent, recommandent ou déconseillent, proposent comme idéal ou interdisent.⁸

⁵ Il n'est pas ici de notre intention de développer ce cadre théorique. Pour de plus amples informations, voir Gilles Pronovost, «Les significations sociales du loisir», *Loisir et Société*, Québec, PUQ, 8(2), juin 1986, pp. 573-603.

⁶ Gilles Pronovost, *Temps, Culture et Société*, Sainte-Foy, 1983, p. 277. C'est nous qui soulignons.

⁷ Cité par Gilles Pronovost, *op. cit.*, 1986, p. 581. Voir Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, HMH, tome 1, 1969, p. 102.

⁸ *Ibid.*, p. 581. Voir Rudolf Rezsohazy, *Étude sur les systèmes de valeurs des Belges francophones*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut des sciences politiques et sociales, cahier 1: La définition des valeurs, 1977, p. 6.

(...) une valeur est quelque chose de fondamental, de durable et qui représente quelque chose d'important. Les valeurs de quelqu'un, ce sont toutes ces choses qui ont de l'importance pour cette personne, ce à quoi elle croit, ce qu'elle considère comme capital et qui de ce fait influence très largement son comportement, sa vie tout entière.⁹

Les expressions «le loisir, c'est important», «il en faut», «c'est nécessaire» se retrouvent largement dans le discours de la vie quotidienne. En se rapportant au tableau 3, on observe que les «indices de légitimité sociale» qui ont été identifiés dans les travaux empiriques de Pronovost suscitent l'acceptation générale.

TABLEAU 3

*Indices de légitimité sociale accordés au loisir
(N=387, en pourcentage)*

	Pas d'accord	Indécis	D'accord
«Le loisir, c'est fondamental dans l'amélioration de la qualité de la vie»	3,4	6,3	90,4
«Tout le monde a droit à des loisirs»	0,8	1,0	98,2
«Les loisirs sont des instruments essentiels pour notre bien-être»	3,1	5,7	91,2
«Le loisir c'est un besoin légitime»	2,9	4,9	92,2

Source: Gilles Pronovost, 1986, p. 580.

Le loisir dans l'univers des valeurs comporte quelques questions comme le présente Pronovost:

Le loisir constitue-t-il une valeur centrale ou périphérique? globale ou sectorielle? Quelle position occupe-t-il dans l'univers des valeurs? Par-delà ces expressions stéréotypées, aisément identifiables, affirmant la «nécessité» et «l'importance» du loisir, comment se situe le loisir au moment de porter des jugements sur les autres phénomènes socialement reconnus comme fondamentaux?¹⁰

⁹ Organisation mondiale du Mouvement scout, «Principales caractéristiques du scoutisme», 35^e Conférence mondiale du scoutisme, Durban, Document 5, 1999, p. 17.

¹⁰ Gilles Pronovost, *op. cit.*, 1993, p. 45.

Il n'est pas exagéré d'affirmer que plusieurs recherches en loisir, notamment l'hypothèse de Dumazedier sur la «civilisation du loisir», affichent un optimisme enthousiaste. Pour Pronovost (1997: 57-58): «(...) le loisir apparaît nettement comme un domaine secondaire de la vie humaine (...) la majorité de la population ne fait pas du loisir une valeur centrale, mais affirme malgré tout la nécessité de sa présence». Les résultats empiriques provenant du sondage omnibus de 1984 (N=2020), indiqués au tableau 4, illustrent bien la position du loisir parmi les autres valeurs sociales.

TABLEAU 4

*La chose la plus importante dans votre vie, Québec, 1984
(en pourcentage)*

	La plus importante	La seconde plus importante
Famille	63,8	25,1
Travail	27,2	49,2
Amis	5,5	15,4
Loisir	3,5	10,5

Source: Sondage omnibus (N= 2020), sous la responsabilité du Centre de sondage de l'Université de Montréal en 1984. Voir Gilles Pronovost, 1993, p. 46.

Ces résultats montrent que les valeurs de la famille et du travail sont les plus importantes. Toutefois, si le loisir semble être une valeur secondaire pour l'ensemble de la population, il se révèle, pour Pronovost, une valeur centrale pour les jeunes et les moins scolarisés. De plus, dans le champ de l'action, «le loisir apparaît constamment comme une activité agréable, fortement valorisée, sinon la préférée» (Pronovost, 1997: 58). Dans les pages suivantes, nous allons présenter la méthodologie de l'enquête de l'UQTR ainsi que ses principaux résultats qui confirment la valeur sociale du loisir.

3.3 Description des tendances de l'enquête de l'UQTR¹¹

Sous la direction de G. Pronovost, nous fûmes intégrés aux différentes étapes du processus de la recherche quantitative à Trois-Rivières c'est-à-dire la participation à l'élaboration de l'instrument de mesure, la responsabilité de la distribution et de la cueillette de l'instrument de mesure, la supervision de la saisie des données à l'ordinateur et l'analyse des résultats.

L'instrument de mesure de cette enquête était un questionnaire de 60 questions ordonnées de la façon suivante: 1) questions d'ordre général (les sphères de la vie et le loisir), 2) questions d'ordre général sur le travail, 3) questions sur les activités de loisir, 4) questions d'ordre général sur les loisirs municipaux, 5) questions supplémentaires d'ordre socio-démographiques. Ce questionnaire a été distribué auprès d'un échantillon de citoyens de la municipalité de Trois-Rivières à l'automne 1988. Il est inclus à l'annexe I. Le temps moyen nécessaire pour le compléter se situait entre 30 et 45 minutes. Le questionnaire a été complété auprès d'un échantillon probabiliste de 756 personnes, tirées à partir de la liste de recensement électoral (1986) de la ville de Trois-Rivières. De cette liste, un tirage aléatoire simple fut effectué à tous les 48 noms où l'on choisissait systématiquement l'adresse du ménage qui allait être sollicité et cela dans les 14 secteurs du recensement électoral de la ville de Trois-Rivières.

La distribution et la cueillette des questionnaires auprès des ménages retenus furent faites par 28 étudiants de premier cycle majoritairement en sciences du loisir. Ces derniers ont participé à une séance de formation portant sur l'approche méthodologique qu'il fallait adopter dans le processus de distribution des questionnaires. L'échéancier pour répondre au questionnaire était de trois semaines.

¹¹ Les résultats exposés dans cette étape descriptive de la thèse sont une version remaniée de notre mémoire de maîtrise en sciences du loisir à l'Université du Québec à Trois-Rivières. Voir Gervais Deschênes, *Sondage sur le loisir en milieu urbain - Ville de Trois-Rivières*, Trois-Rivières, mémoire de maîtrise, Département des sciences du loisir, UQTR, 1990. Pour en savoir davantage sur la méthodologie de ce sondage, voir la section méthodologique du mémoire de maîtrise aux pages 7 à 14.

Enfin, les résultats de l'enquête de l'UQTR obéissaient à la loi de la statistique en ce qui concerne la marge d'erreur de l'échantillon. De fait, les données de l'enquête sont jugées avec un esprit critique en prenant en considération qu'il existe une marge d'erreur de ±5% sur l'ensemble des résultats.

3.3.1 Le loisir dans l'univers des valeurs

Cette section relative aux «questions d'ordre général» de l'enquête traite de la place qu'occupe le loisir chez les répondants à l'intérieur des différentes sphères de la vie. Il y est surtout question dans cette section de mesurer selon leur degré d'importance les différentes sphères de la vie ainsi que les corrélations pouvant exister avec des variables indépendantes telles que le sexe, l'âge et la scolarité. Au tableau 5, nous observons que parmi les sphères de la vie choisies en «premier lieu» par les Trifluviens, c'est la famille qui vient en premier avec un taux significatif de 73,6%. Viennent ensuite le travail (12,4%), les amis (8,5%), les loisirs (4,6%) et enfin les engagements socio-politiques avec un faible taux de 1%.

En ce qui concerne les sphères de la vie choisies en «deuxième lieu», nous constatons que le travail obtient plus du tiers de la faveur des répondants (37,9%), suivi des rapports avec les amis (23%), les activités de loisir (22%), la famille (13,8%) et les engagements socio-politiques (3,2%). Si nous synthétisons les résultats, nous observons que la famille, le travail, les amis, les loisirs et les engagements socio-politiques représentent l'ordre d'importance des valeurs suggérées. Les résultats obtenus de l'enquête de l'UQTR sont analogues à ceux du sondage omnibus (N=2020)¹² ainsi qu'à ceux d'une étude menée par la firme de sondage *Léger et Léger*¹³ au Québec.

¹² Sondage omnibus (N=2020), sous la responsabilité du centre de sondage de l'Université de Montréal, 1984. Voir Gilles Pronovost, 1993, p. 46.

¹³ Jean-Marc Léger et Marcel Léger, *Le Québec en question*, Montréal, Québécor, 1990, p. 108.

TABLEAU 5

*Dans l'ensemble quelle est la chose la plus importante dans votre vie?
(en pourcentage)*

	Choix en premier lieu	Choix en deuxième lieu
Famille	73,6	13,8
Travail	12,4	37,9
Amis	8,5	23,0
Loisirs	4,6	22,0
Engagements politiques	1,0	3,2

Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

Pour fin d'analyse, nous n'avons retenu que les sphères de la vie choisies en «premier lieu» et en «deuxième lieu» parce qu'elles nous semblaient pertinentes dans cette étape descriptive: la famille (1^{er} choix: 73,6%, 2^e choix: 13,8%) et le travail (1^{er} choix: 12,4%, 2^e choix: 37,9%). D'une part, ce sont les sphères de la vie dominantes chez les répondants; et le loisir (1^{er} choix: 4,6%, 2^e choix: 22%); d'autre part, elles sont appropriées à la thématique principale de cette recherche. Les données sur les sphères de la vie (famille, travail, loisir) choisis en «premier lieu» et en «deuxième lieu» selon le sexe, l'âge et la scolarité apparaissent respectivement aux tableaux 6 et 7.

Les résultats concernant les sphères de la vie choisies en «premier lieu» démontrent que ce sont surtout les femmes qui attachent de l'importance à la famille (61,3%) tandis que le travail est une sphère de la vie considérée comme importante auprès des deux tiers des hommes (65,1%). Le loisir suit avec un taux de 55,6% chez les hommes et de 44,4% chez les femmes. C'est donc dire que les femmes attachent moins d'importance aux sphères de la vie, du travail et du loisir.

Concernant les groupes d'âge, il semble que la famille soit plus importante pour les jeunes adultes (22%) et les personnes âgées (33,2%). La sphère du travail présente un résultat uniforme quoique les groupes d'âge des 25-34 ans (25,3%) et 45-54 ans (24,8%) valorisent un

peu plus cette sphère de la vie. À propos du loisir, il est indéniable que les jeunes (45,2%) et les personnes âgées (27,6%) considèrent cette activité comme un domaine très important de leur vie.

Par ailleurs, la sphère du travail est bien estimée par les répondants de niveaux secondaires (30,7%) et collégial (29,3%). Pour terminer cette brève analyse, ce sont les répondants ayant une scolarité de niveau secondaire qui accordent une forte préférence au loisir (50,9%).

TABLEAU 6

*Répartition des répondants selon le sexe, l'âge et la scolarité
par rapport aux sphères de la vie choisies en premier lieu
(en pourcentage)*

	Famille (N=265)	Travail (N=45)	Loisir (N=16)
<i>Sexe</i>			
Masculin	38,7	65,1	55,6
Féminin	61,3	34,9	44,4
<i>Âge</i>			
15-24 ans	13,3	17,7	45,2
25-34 ans	22,0	25,3	12,3
35-44 ans	17,5	25,3	12,3
45-54 ans	13,9	24,8	5,2
55 ans et +	33,2	16,2	27,6
<i>Scolarité</i>			
Élémentaire	16,2	17,9	17,4
Secondaire	23,2	30,7	50,9
Collégiale	44,6	29,3	21,0
Universitaire	15,9	22,4	10,6

Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

À propos des sphères de la vie choisies en «deuxième lieu» où le loisir affiche un pourcentage appréciable (22%), il apparaît que les hommes attachent plus d'importance à la famille (64,4%) alors que les femmes valorisent de leur côté le travail (56%). Tandis que le rapport hommes/femmes est plutôt stable pour le loisir (hommes: 49,7%, femmes: 50,3%). Concernant les groupes d'âges, il semble que la famille soit plus importante chez les personnes âgées (25,2%). La sphère de la vie du travail présente des résultats uniformément répartis tandis que la sphère de la vie du loisir est considérée comme importante chez les groupes d'âges des 25-34 ans (25,4%) et des 55 ans et plus (34,5%). Ces derniers résultats sont sensiblement les mêmes avec la distribution des groupes d'âges sur le loisir choisis en «premier lieu». En outre, ce sont les répondants ayant une scolarité équivalente au collégial qui accordent en moyenne une forte priorité dans les sphères de la vie de la famille (30,9%), du travail (51,1%) et du loisir (42,9%).

TABLEAU 7

Répartition des répondants selon le sexe, l'âge et la scolarité par rapport aux sphères de la vie choisies en deuxième lieu (en pourcentage)

	Famille (N=50)	Travail (N=136)	Loisir (N=79)
<i>Sexe</i>			
Masculin	64,4	44,0	49,7
Féminin	35,6	56,0	50,3
<i>Âge</i>			
15-24 ans	14,5	22,7	14,6
25-34 ans	22,8	19,1	25,4
35-44 ans	14,1	19,9	11,1
45-54 ans	13,0	17,9	14,4
55 ans et +	25,2	20,3	34,5
<i>Scolarité</i>			
Elémentaire	18,6	7,1	21,2
Secondaire	35,0	22,3	23,0
Collégiale	30,9	51,1	42,9
Universitaire	15,5	19,5	12,9

Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

3.3.2 Questions concernant le travail

La deuxième partie de l'enquête de l'UQTR aborde des «questions d'ordre général sur le travail». Trois propositions furent soumises aux répondants à propos du nombre d'heures souhaité en corrélation avec une augmentation ou une diminution de salaire. Selon les résultats présentés au tableau 8, plus de la moitié des répondants ont préféré le «statu quo» soit de travailler le même nombre d'heures (61,6%); le cinquième des répondants est en faveur de travailler plus d'heures/semaine avec un salaire augmenté (21%), tandis que seulement 16,8% des répondants voudraient travailler moins d'heures/semaine même avec une diminution de salaire. Les sondages omnibus (1981, 1984) et l'enquête de *Léger et Léger* (1990) présentent les mêmes tendances. C'est ainsi qu'une forte proportion des travailleurs (75,7%) ne seraient pas prêts à travailler moins d'heures pour un salaire moins élevé même si 18,7% étaient prêt à accepter cette possibilité (Léger et Léger, 1990: 61).

TABLEAU 8

Si vous aviez le choix, laquelle des trois propositions suivantes vous intéresserait le plus?, 1981, 1984, 1988 (en pourcentage)

<i>Propositions</i>	(N=1980)	(N=1064)	(N=202)
1981	1984	1988	
Travailler le même nombre d'heures	63,3	64,8	61,6
Travailler plus d'heures/semaine avec un salaire augmenté en conséquence	28,3	20,7	21,6
Travailler moins d'heures/semaine avec un salaire diminué en conséquence	8,4	14,5	16,8

Source: Sondage omnibus 1981 et 1984, Université de Montréal (voir Gilles Pronovost, 1997, p. 337). Enquête de l'UQTR, 1990.

Le tableau 9 situe la moyenne de l'âge idéal de la retraite souhaitée par les répondants entre 54 ans et 56 ans. Cette donnée s'apparente avec d'autres recherches sociologiques: le sondage mené à l'Université de Montréal indique un fort pourcentage de 62,6% des répondants qui souhaitent prendre leur retraite avant l'âge de 55 ans (Omnibus, 1984); de même pour le sondage *Léger et Léger* avec une proportion de 67,5% des Québécois voulant prendre leur retraite avant l'âge de 65 ans (Léger et Léger, 1990: 55).

TABLEAU 9

*Idéalement, vers quel âge souhaiteriez-vous prendre votre retraite?
Québec, 1984 et 1988-1989
(en pourcentage)*

	1984 cumulatif		1988-1989 cumulatif	
Le plus tôt possible, maintenant	0,6	0,6	N/A	N/A
À 40 ans ou avant	8,2	8,8	2,9	2,9
À 50 ans ou avant (mais plus de 40 ans)	27,9	36,7	24,9	27,8
À 55 ans ou avant (mais plus de 50 ans)	25,9	62,6	33,9	61,7
À 60 ans ou avant (mais plus de 55 ans)	23,6	86,2	27,5	89,2
À 65 ans ou avant	9,2	95,3	7,9	97,1
À 66 ans et plus	2,2	97,5	1,3	98,5
Jamais, le plus tard possible	2,5 (N=1049)	100,0	1,5 (N=440)	100,0

Sources: Sondage omnibus, 1984. Enquêtes urbaines (Trois-Rivières et Drumondville), 1988-1989
Voir Gilles Pronovost, 1997, p. 343.

Une question traitait de la situation souhaitée en premier lieu dans le cadre du temps de travail. Il en ressort que plus du tiers des répondants aspiraient à prendre des vacances annuelles n'importe quand (35,7%) et que 30,9% choisissaient la souplesse dans l'organisation des horaires de travail. Enfin, un cinquième de la population a opté pour la possibilité de travailler à temps partiel (20,8%). L'ensemble des résultats est exposé au tableau 10.

TABLEAU 10

*Dans le cadre de votre temps de travail, si vous aviez le choix,
que souhaiteriez-vous en premier lieu?
(en pourcentage)*

Situation souhaitée

Possibilité de prendre des vacances annuelles n'importe quand	35,7
Souplesse dans l'organisation des horaires de travail	30,9
Possibilité de travailler à temps partiel	20,8
Possibilité de prendre des congés ou des vacances non-rémunérées	12,6

Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

On a demandé aux répondants si le temps de travail permettait de consacrer du temps aux activités de la famille, de loisir, de vacances et pour soi-même. Le temps de travail ne fournit que «peu de temps» selon plus du tiers des répondants pour l'ensemble des activités ci-haut mentionnées. Tandis que le temps de travail offre «assez» et «suffisamment» de temps pour les activités familiales et de vacances (73,9% et 71,7% respectivement). Les résultats sont exposés au tableau 11.

TABLEAU 11

*Considérez-vous que votre temps de travail (heures et horaires) vous permet de consacrer assez, suffisamment ou pas assez de temps?
(en pourcentage)*

	Assez de temps	Suffisamment de temps	Peu de temps
À votre famille	37,5	36,4	26,1
À vos loisirs	24,0	38,2	37,7
À vos vacances	28,6	43,1	28,3
Pour vous-mêmes	24,8	39,1	36,1

Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

3.3.3 Les activités de loisir préférées

La troisième section de l'enquête de l'UQTR soulève des «questions sur les activités de loisir» elles-mêmes. On demandait aux répondants d'identifier leurs trois activités de loisir préférées. Cette question ouverte avait comme objectif de recueillir le plus grand nombre d'activités de loisir possible. De plus, afin de favoriser la diversité de notre répertoire, nous avons déterminé cinq catégories d'activités de loisir, à savoir, les activités à la maison, les activités sociales, les activités physiques, les activités culturelles et socio-culturelles et enfin les autres activités. La grande majorité des répondants de l'échantillon ont indiqué leurs trois activités favorites. Ensuite, les répondants devaient identifier les principales raisons qui les incitaient à pratiquer leurs activités de loisir, c'est-à-dire leurs motivations.

Cette section du sondage a obtenu un taux élevé de réponses, ce qui nous permet de considérer les résultats comme étant très significatifs. À la lumière des résultats obtenus, il a été résolu de regrouper les 407 activités de loisir mentionnées par les répondants. Ainsi, vingt-cinq catégories distinctes d'activités de loisir ont été regroupées et définies par les membres de l'équipe de recherche de l'UQTR.¹⁴ La liste des résultats des activités de loisir préférées se retrouve au tableau 12. Il en ressort que les activités de mise en forme sont les plus populaires dans une proportion de plus de deux sur trois (68,2%). Viennent ensuite l'écoute des mass média (54,3%), la lecture (50,5%), les activités de plein air (47,6%) et enfin les activités sociales avec un peu plus du tiers des répondants en faveur de ce type d'activité de loisir. En ce qui concerne les autres résultats, mentionnons brièvement le regroupement des activités à caractère culturel tels que les spectacles culturels (29,1%), la pratique culturelle (26%), le cinéma (23,4%) et la fréquentation des événements culturels (10,9%) pour n'en citer que quelques-unes. Finalement, les activités spirituelles (2,5%), les spectacles sportifs (1,9%), les activités motorisées (1,7%) et celles qui se rattachent au travail (0,8%) sont les activités de loisir les moins appréciées par les répondants.

¹⁴

Voir Gervais Deschênes, *op. cit.*, 1990, annexe III, p. 115.

TABLEAU 12

*Les activités de loisir préférées**
(en pourcentage)

<i>Catégories des activités de loisir</i>	
Activités de mise en forme	68,2
Mass média	54,3
Lecture	50,5
Activités de plein air	47,6
Activités sociales	35,8
Spectacles culturels	29,1
Pratiques culturelles	26,0
Cinéma	23,4
Jeux de sociétés	22,9
Bricolage et travaux manuels	21,5
Activités sportives et de compétition	21,5
Restauration	15,3
Jeux d'adresses	14,1
Act. communautaires et socio-éducatives	12,4
Événements culturels	10,9
Repos et détente	9,5
Divertissement	9,1
Conversations	6,9
Activités familiales	6,3
Voyages	5,8
Act. scientifiques et technologiques	4,1
Activités spirituelles	2,5
Spectacles sportifs	1,9
Activités motorisées	1,7
Travail	0,8

* Pourcentage des répondants ayant mentionnés une activité de loisir au moins une fois.
 Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

Afin d'obtenir une meilleure vue d'ensemble des activités de loisir préférées selon l'enquête de l'UQTR, nous les avons regroupé au tableau 13. À la suite de cette classification, ce sont les activités de mise en forme, de sport et de plein air (activités physiques-3, 84,2%)

qui sont les plus estimées par les répondants. Même si l'on exclut les sports de plein air du dernier regroupement, il n'en demeure pas moins que les activités de mise en forme et sportives occupent le deuxième rang (activités physiques-2, 75,5%). Les activités familiales, la conversation, la fréquentation des restaurants, les activités socio-éducatives, sociales et les jeux de société et d'adresse constituent le troisième groupe en importance (activités sociales, 69,9%). Enfin, les pratiques à caractère culturel telles que la lecture, les activités scientifiques et technologiques se classent en quatrième position selon les préférences globales (63,4%). En résumé, les activités physiques et de plein air, les activités sociales, les pratiques culturelles ainsi que l'écoute des mass média (54,3%) représentent l'ordre d'importance des choix de préférence concernant les activités de loisir. Tandis que le repos et les divertissements (16,7%) viennent en dernier sur la liste des regroupements d'activités de loisir.

TABLEAU 13

Regroupements des activités de loisir préférées (en pourcentage)

<i>Grands regroupements</i>	%
Activités physiques - 3 (mise en forme + sport + plein air)	84,2
Activités physiques - 2 (mise en forme + sport)	75,5
Activités sociales (act. familiales + conversation + jeux + restauration + socio-éducatives + sociales)	69,9
Pratiques culturelles - 3 (part. culturelles + lecture + act. scient.)	63,4
Pratiques culturelles - 2 (part. culturelles + lecture)	60,6
Mass média	54,3
Lecture	50,5
Activités de plein air	47,6
Activités culturelles (cinéma + spectacles + événements culturels)	41,5
Pratiques culturelles - 1	26,0
Bricolage et jardinage	21,5
Repos et divertissements	16,7

Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

Ces données de l'enquête de l'UQTR sont similaires à celles d'autres enquêtes traitant des activités de loisir préférées au Québec. Ainsi, les enquêtes sociales menées par Delude (1979, 1983), Pronovost (1989), et Garon (1994) confirment les tendances indiquées par les répondants de l'enquête de l'UQTR. C'est ainsi que les activités physiques et sportives sont les plus populaires avec une légère augmentation. Viennent par la suite les activités de lecture, de plein air et l'écoute des mass média. Le tableau 14 nous présente les résultats de ces enquêtes.

TABLEAU 14

*Les activités préférées, Québec, 1979, 1983, 1989 et 1994**
Population âgée de 15 ans et plus
(en pourcentage)

	1979 Mentions*	1983 Mentions*	1989 Mentions*	1994 Mentions*
Sports et activités physiques	63,3	66,6	73,4	73,0
Lecture	36,3	33,5	35,2	37,7
Activités de plein air	25,3	18,8	24,1	18,4
Télévision, radio, disque, musique	31,6	32,2	26,2	27,8
Activités sociales	16,5	20,2	19,0	19,0
Activités reliées à la maison	21,7	21,1	14,0	11,6
Activités culturelles	5,9	6,8	14,2	19,9
Art et artisanat	5,4	4,3	2,8	9,3
Passe-temps	1,6	1,3	1,9	4,0

*Pourcentage de répondants ayant fait mention, au moins une fois, de cette catégorie d'activité.
 Source: Gilles Pronovost, 1997, p. 113.

3.3.4 Les motivations psychologiques et sociales du loisir

L'enquête de l'UQTR a aussi analysé les motivations psycho-sociales du loisir. À cet effet, on peut établir deux grandes catégories de motivations, à savoir: les motivations

psychologiques et sociologiques. La théorie sur les motivations psychologiques a été établie par d'autres chercheurs du département des sciences du loisir de l'UQTR. En voici l'essentiel.

1. **STATUT (STAT):** comprend des énoncés relatifs au statut, au pouvoir, à l'influence, au prestige, à la reconnaissance sociale, à la promotion, aux priviléges et aux récompenses rattachés à la pratique du loisir.
2. **RÉALISATION (RÉAL):** regroupe les aspects suivants: développement de soi, épanouissement personnel, acquisition et utilisation de connaissances, développement du potentiel, conscience et maîtrise de soi.
3. **CLIMAT (CLIM):** porte sur les rapports interpersonnels dans le loisir: activités bien définies et bien organisées, atmosphère plaisante, support interpersonnel, leadership fondé sur la compétence et la compréhension.
4. **RISQUE (RISQ):** comporte des articles reliés au risque, au défi, à la compétition, à la maîtrise de situations et de tâches inconnues, dangereuses, risquées ou violentes.
5. **LIBERTÉ (LIB):** touche aux aspects suivants du loisir: liberté de choix d'alternatives d'action, indépendance et autonomie, liberté de choix d'un style de loisir.¹⁵

Pour sa part, Pronovost a établi neuf catégories dominantes sur les motivations sociologiques. Notons que certaines motivations sociologiques développées par Pronovost recoupent à bien des égards les motivations psychologiques.

1. Les motivations de la première catégorie touchent à l'importance de l'environnement, du contexte, de l'ambiance, considérés comme propices à la pratique d'une activité de loisir. En ce cas, les motivations portent moins sur l'activité elle-même que sur les conditions externes de la pratique.
2. Les motivations faisant appel aux attributs de plaisir et de divertissement dans la pratique des activités de loisir sont souvent dominantes.
3. Le loisir peut aussi servir de moyen pour s'évader hors des activités quotidiennes usuelles souvent perçues comme routinières et monotones, ce que nous appelons «l'évasion et la sortie hors du temps».

¹⁵ Gaétan Ouellet et Jacques Perron, «Études des liens entre les valeurs et les choix d'activités de loisir chez les étudiants», *Loisir et société*, Québec, PUQ, vol. 2(1), 1979, pp. 153-154.

4. Les activités de loisir peuvent aussi parfois remplir des fonctions de repos, de détente.
5. Le loisir peut également servir de moyen de sociabilité; en particulier chez les jeunes, l'importance des groupes de pairs est tout aussi grande que l'activité elle-même. Dans le cas de la sociabilité associée à la pratique du loisir nous avons été amené (sic) à distinguer deux sous-catégories: la sociabilité reliée à la famille et à la parenté et celle reliée aux groupes d'amis ou aux pairs.
6. À l'inverse, le loisir peut servir de rempart contre la solitude, sinon comme lieu de refuge, c'est-à-dire s'imposer tout autant en société que dans les cas de recherche active de solitude.
7. Le loisir peut également constituer un moyen important d'expression des émotions ou des sentiments.
8. On peut encore supposer que certains s'attacheront aux finalités éducatives et culturelles dans leurs activités.
9. Et enfin, les notions de santé tant «physique» que «mentale», et celle de «bonne forme» constituent également des motivations souvent fois invoquées.¹⁶

Ces définitions des motivations psychologiques et sociologiques nous amènent à identifier 19 indicateurs qui se rattachent soit à une motivation psychologique et/ou sociologique. C'est ainsi que les indicateurs tels que «se reposer et se détendre» (2,8), «se retrouver dans un environnement agréable» (2,7), «s'amuser et se divertir» (2,7), «se retrouver entre amis» (2,7), «se changer les idées» (2,6) et «rencontrer des gens» (2,6) dominent l'échelle des indicateurs motivationnels. À l'inverse de ces résultats, nous retrouvons les indicateurs comme «se mesurer à d'autres en compétition» (1,9), «se retrouver seul» (2,0), «se plaire à rechercher le défi» (2,0) et «se plaire à rechercher l'aventure» (2,0). Ces derniers se retrouvent dans l'échelle inférieure de la hiérarchie des indicateurs. Les résultats globaux de ces indicateurs motivationnels se trouvent au tableau 15.

16Gilles Pronovost, *op. cit.*, 1993, pp. 51-52.

TABLEAU 15

Échelle primaire des motivations

Type	Motivations	Score (0-4)
S4	Se reposer et se détendre	2,8
S1/P2	Se retrouver dans un environnement agréable	2,7
S5	Se retrouver entre amis	2,7
S2	S'amuser et se divertir	2,7
S3	Se changer les idées	2,6
S5	Rencontrer des gens	2,6
S5	Se retrouver avec sa famille	2,5
S8/P5	Apprendre des choses nouvelles	2,5
S9	Être en forme	2,4
P4	Se sentir libre	2,4
S8/P5	Parfaire ses connaissances	2,4
S8/P5	Exercer ses connaissances	2,3
S7	Exprimer ce que l'on ressent	2,3
S3	Passer le temps	2,3
P3	Être de son temps, à la mode	2,1
P1	Par goût du défi	2,0
P1	Par goût de l'aventure	2,0
S6/P4	Se retrouver seul	2,0
P1	Se mesurer à d'autres en compétition	1,9

(1) Méthodologie: La moyenne des mentions «très important», et «assez important», pour quatre choix possibles et rapportés au nombre des répondants.

Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

L'analyse de consistance interne permet de regrouper plusieurs indicateurs sous une même catégorie. Ainsi, les indicateurs motivationnels «se retrouver entre amis» et «rencontrer des gens» ont été réunis pour former la motivation «sociabilité». La motivation «réalisation/culture», est le résultat du regroupement des indicateurs suivants: «apprendre des nouvelles choses», «parfaire ses connaissances» et «exercer ses connaissances». Enfin, les indicateurs se rapportant à la recherche du «défi», de «l'aventure» et de la «compétition» ont été

assemblés pour former la motivation «risque». Cette mesure synthétique nous permet d'évaluer les grandes tendances des motivations sur la pratique des activités de loisir. Selon le tableau 16, les catégories de motivations «repos/détente» (2,8), de «climat/contexte agréable» (2,7) et de «plaisir/divertissement» (2,7) prévalent sans équivoque; celles reliées à «la famille» (2,5), à la «sociabilité» (2,6) et à «l'évasion» (2,5) se situent dans la moyenne centrale. Viennent ensuite en ordre d'importance, les motivations de «forme/santé» (2,4), de «réalisation/culture» (2,4), de «liberté/individualité» (2,4) et «d'expression» (2,3). Enfin le «risque» (1,9) constitue la dernière catégorie des motivations.

TABLEAU 16

*Résultats du regroupement des motivations, Trois-Rivières, 1990**

<i>Type</i>	<i>Motivations</i>	<i>Score (0-4)</i>
S4	Repos/Détente	2,8
S1 P2	Climat/Contexte agréable	2,7
S2	Plaisir/Divertissement	2,7
S5	Sociabilité (amis + gens)	2,6
S5	Famille	2,5
S3	Évasion (temps et idées)	2,5
S9	Forme/Santé	2,4
S8 P5	Réalisation/Culture (habileté + perfect. + nouveauté)	2,4
P4	Liberté/Individualité	2,4
S7	Expression	2,3
P1	Risque (aventure + défi + compétition)	1,9

Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

3.3.5 Les activités socio-éducatives

L'enquête de l'UQTR indique que plus d'un tiers des répondants (36,4%) déclarent qu'ils font partie d'une ou de plusieurs associations. Nous avons créé une classification de ces associations désignées par les répondants. En référence à cette classification, près du quart des répondants sont membres d'associations à caractère social (24,6%). Viennent ensuite les associations du troisième âge (13,8%) ayant en moyenne le dixième du pourcentage des répondants, les associations ou corporations professionnelles (11,4%), les associations religieuses (10,5%), les associations culturelles (10,2%) et humanitaires (10,1%). Finalement, les associations scolaires (7,8%), sportives (6,4%), politiques (4,8%) et autres (5,4%) constituent une faible proportion des réponses dans la participation à des associations socio-éducatives. Le tableau 17 offre une description de la situation en termes de pourcentage et d'importance de la participation des associations à Trois-Rivières.

TABLEAU 17

*Taux des répondants appartenant à des associations par catégorie¹⁷
(en pourcentage)*

<i>Associations par catégorie</i>	<i>%</i>
Associations sociales	19,6
Associations du troisième âge	13,8
Associations ou corporations professionnelles	11,4
Associations religieuses	10,5
Associations culturelles	10,2
Associations humanitaires	10,1
Associations scolaires	7,8
Associations sportives	6,4
Associations politiques	4,8
Autres	5,4

Source: Enquête de l'UQTR, 1990.

¹⁷

Pour la liste des associations par catégories, voir Gervais Deschênes, *op. cit.*, 1990, annexe V, p. 122.

3.3.6 Les clientèles de loisir en milieu municipal

La quatrième section de l'enquête de l'UQTR traite des «questions générales sur les loisirs municipaux». L'opinion exprimée par les répondants sur les différents types de clientèles desservies avec le budget municipal révèle également une certaine conception du rôle de la municipalité en matière de loisir. Ainsi, le tableau 18 expose la situation globale de l'opinion au sujet du soutien offert aux différents types de clientèles par le Service des loisirs de la ville de Trois-Rivières. Il semble que le Service des loisirs ne tienne pas assez compte des chômeurs (70,6%), des handicapés (68,6%) et des assistés sociaux (66,2%). Les avis sont plus partagés en ce qui concerne les autres types de clientèles telles que celles des adolescents (58,0%), des adultes de 35 à 50 ans (54,3%), des adultes de 20 à 35 ans (50,8%), des enfants (44,3%), des retraités (46,6%), des étudiants (42,1%) et des femmes (51,7%).

Les résultats d'une enquête menée à Drummondville en 1989 vont dans le même sens que ceux de l'enquête de l'UQTR. Il ne faut pas se méprendre en lisant ces chiffres. Les directeurs de loisir sont plutôt préoccupés d'exercer une tarification rigoureuse pour équilibrer le budget accordé au loisir municipal. Depuis lors, avec la crise économique actuelle, il est peu probable que le Service des loisirs des municipalités ait à améliorer le sort des marginaux dans l'ensemble des municipalités du Québec. Plusieurs études démontrent également que les marginaux de la société sont laissés pour compte encore aujourd'hui. Par exemple, la réflexion-synthèse du Colloque international sur le loisir présentée par P. Gagnon et E. Blackburn concernant les problèmes sociaux sous l'angle interprétatif du loisir confirme cette réalité.¹⁸

¹⁸ Pierre Gagnon et Elaine Blackburn, *Le loisir: un défi de société... une réponse aux défis collectifs*, Québec, PUQ-Sodem, 1995. Cet ouvrage traite des différentes communications scientifiques et professionnelles tenues à ce colloque (près de 200). Les auteurs examinent quelques problèmes sociaux sous l'angle interprétatif du loisir. Ainsi, les thématiques sur la situation de la famille, des marginaux de la société, des jeunes, du développement communautaire, du défi de la pauvreté, du vieillissement de la population, et du bénévolat sont abordées dans cette réflexion-synthèse qui mérite d'être consultée.

TABLEAU 18

Catégories de population dont les villes ne tiennent pas assez compte, selon l'opinion des répondants (en pourcentage)

	Trois-Rivières	Drummondville
Les adolescents	58,0	55,8
Les chômeurs	70,6	54,3
Les adultes de 20-35 ans	50,8	56,7
Les adultes de 35-50 ans	54,3	52,2
Les assistés sociaux	66,2	48,6
Les étudiants	42,1	49,7
Les femmes	51,7	46,9
Les personnes handicapées	68,6	45,8
Les enfants	44,3	27,4
Les gens à la retraite	46,6	24,8

Source: Gilles Pronovost, 1993, p. 252.

3.4 Résultats provenant d'autres enquêtes monographiques

Les sections suivantes s'intéressent surtout à présenter des résultats quantitatifs provenant d'autres enquêtes qui compléteront notre construction empirique du monde du loisir, et par le fait même, permettront de saisir certains enjeux de la situation dans la société moderne. Les thèmes observés ont trait aux tendances sur l'emploi du temps, sa dimension économique (privée et publique), d'autres questions comme la popularité des mass media, la question de l'accessibilité des pauvres au loisir, et enfin, l'importance de l'industrie touristique.

3.4.1 Les tendances de l'emploi du temps

Cette section s'intéresse particulièrement à décrire quelques données statistiques provenant de deux grandes études sur l'emploi du temps menées en 1986 et 1992 par Statistique Canada dans le cadre de ses enquêtes sociales générales (ESG).¹⁹ Le tableau 19 indique les résultats de l'emploi du temps des différentes catégories d'activités pour l'ensemble de la population au Québec en 1986 et 1992. Tout d'abord, on constate que le temps de travail est resté stable, mais qu'il a diminué pour la population active prise séparément. Le temps de travail s'est réparti parmi un plus grand nombre de personnes, c'est-à-dire chez les travailleurs à temps partiel et les personnes travaillant moins d'heures par semaine. On constate également une diminution notable du temps consacré à la famille particulièrement chez les personnes âgées de 40 ans et plus. Le temps accordé aux activités éducatives a décliné en particulier à la suite d'une baisse d'une heure par jour observable chez les étudiants qui préfèrent se consacrer au travail rémunéré (Cf. Pronovost et Henri, 1996: 75).

Plus que tout autre, les deux catégories de temps qui ont augmenté significativement dans le budget-temps global entre 1986 et 1992 sont la vie associative et le temps de loisir. Ainsi, le temps de loisir est le bon gagnant du réaménagement actuel du budget-temps chez les Québécois. Il a augmenté de plus de 35 minutes par jour, soit de plus de quatre heures par semaine. Si le temps accordé à l'écoute de la télévision a tendance à diminuer un peu, celui accordé aux activités sportives, à la lecture ainsi qu'au temps passé à des rencontres et à des visites d'amis peut expliquer cet accroissement du temps de loisir (Cf. Pronovost et Henri, 1996: 75).

¹⁹ L'Enquête sociale générale (ESG) conduite par Statistique Canada permet d'obtenir des données sur différentes questions socio-démographiques et économiques avec un groupe d'échantillon d'environ 10 000 ménages. Cette enquête est administrée selon un cycle de cinq ans et, à chaque année du cycle, elle a un thème principal touchant un des sujets suivant: l'emploi du temps, la santé, les risques auxquels sont exposés les personnes, l'instruction et le travail, la famille et les amis. Il existe jusqu'à maintenant quatre enquêtes sur l'emploi du temps au Canada (1981, 1986, 1992, 1998). Elles sont très intéressantes car elles permettent de présenter, sans être prises comme un absolu, les grandes tendances sur la budgétisation du temps quotidien chez les Canadiens. Ces études sur le budget-temps fournissent des informations sur les activités du temps moyen quotidien réparties selon des catégories générales dans une journée de 24 heures pour l'ensemble de la population canadienne.

Bien que toujours populaire mais contrairement à ce que l'on peut penser, le temps accordé aux médias a diminué de 19 minutes. Il s'agit d'une tendance significative. La participation aux associations a augmenté d'environ 10 minutes par jour soit de plus d'une heure par semaine. Par ailleurs, le phénomène de la solitude a tendance à augmenter de façon très significative au Québec. À titre indicatif, entre 1986 et 1992, il a augmenté d'une heure et demie par jour en moyenne, passant de 4 h 24 à 5 h 55 (Cf. Pronovost et Henri, 1996: 10, 18).

TABLEAU 19

*Emploi du temps quotidien pour l'ensemble de la population
Québec, 1986 et 1992*

	1986	1992
Sommeil (incluant la sieste)	8H23m	8H28m
Loisir		
Médias	2H27m	2H08m
Activités culturelles	44m	39m
Sport	23m	32m
Repas au restaurant	14m	15m
Soirées, visites, rencontres	52m	1H14m
Jeux, cartes, arcades	8m	14m
Conversation et téléphone	19m	17m
Autres	30m	53m
Sous-Total	5H36m	6H12m
Travail (incluant les déplacements)	3H23m	3H21m
Soins personnels	51m	52m
Repas (excluant ceux au restaurant)	1H24m	1H19m
Travaux ménagers	1H48m	1H44m
Achats et services	42m	44m
Soins des enfants	18m	21m
Éducation	49m	33m
Participation aux associations	15m	26m
Temps non réparti entre les activités	30m	1m
Total	24H00m	24H00m

Source: Gilles Pronovost et Patrick Henri, 1996, p. 19.

Comme le démontre le tableau 20, il existe des différences marquées dans l'emploi du temps en terme de loisir selon la situation des répondants. Ainsi, les sans-emploi et les retraités consacrent le plus de temps au loisir par jour, de 7h54m à 8h52m respectivement. Même phénomène pour ce qui est de la participation aux associations qui est de l'ordre de 41m pour les sans-emploi et de 46m pour les retraités. Ces derniers regardent la télévision au-delà de trois heures par jour et consacrent le plus de temps aux activités culturelles qui sont presque deux fois plus importantes que pour la moyenne de la population (Cf. Pronovost et Henri, 1996: 24-25).

TABLEAU 20

Emploi du temps quotidien selon la situation des répondants, Québec, 1992

	Travailleur	Sans Emploi	Étudiants	Tient maison	Retraités
Sommeil (incluant la sieste)	8H05m	8H41m	8H58m	8H49m	8H53m
Loisir					
Médias	1H49m	2H29m	1H48m	2H24m	3H13m
Activités culturelles	33m	45m	34m	40m	1H09m
Sport	24m	39m	55m	28m	41m
Repas au restaurant	19m	13m	4m	12m	13m
Soirées, visites, rencontres	1H04m	1H49m	1H19m	1H12m	1H19m
Jeux, cartes, arcades	7m	30m	8m	25m	24m
Conversation et téléphone	13m	24m	22m	18m	21m
Autres	40m	1H03m	23m	1H19m	1H13m
Sous-Total	5H13m	7H54m	5H32m	6H58m	8H52m
Travail (incluant les déplacements)	6H04m	35m	1H03m	7m	11m
Soins personnels (incluant repas)	52m	46m	52m	50m	52m
Repas (excluant ceux du restaurant)	1H09m	1H27m	1H05m	1H40m	1H41m
Travaux ménagers	1H17m	2H15m	48m	3H26m	1H43m
Achats et services	38m	1H06m	25m	49m	58m
Soins des enfants	17m	23m	6m	43m	5m
Éducation	6m	10m	5H02m	3m	0m
Participation aux associations	16m	41m	10m	31m	46m
Temps non réparti entre les activités	1m	2m	0m	0m	0m
Total	24H00m	24H00m	24H00m	24H00m	24H00m

Source: Gilles Pronovost et Patrick Henri, 1996, pp. 24-25.

3.4.2 Le loisir comme objet de consommation

Nous abordons maintenant l'importante dimension économique du loisir.²⁰ Nous commencerons par les dépenses privées avant les dépenses publiques. On n'a qu'à penser, par exemple, à la publicité de biens et services de loisir tels les équipements électroniques et sportifs, le monde de l'automobile et de la mode ou de la restauration pour s'apercevoir que le loisir est ciblé en vue d'inciter à la consommation de biens et services qui ne sont pas indispensables mais qui favorisent la qualité de la vie. Il faut dire que l'importance du budget des ménages consacré au loisir encourage sa commercialisation. Dès lors, la consommation du loisir devient une industrie en croissance. De ce point de vue, Pronovost traite de la hiérarchie des dépenses de loisir dans le budget des ménages.²¹ Ainsi, dans un premier temps, on peut affirmer que le loisir se situe au quatrième rang dans la distribution des postes budgétaires, derrière les dépenses liées au logement, à la nourriture et aux biens personnels. Ces dépenses reliées au poste «loisir» par les ménages québécois sont évaluées à un minimum approximatif de 10% du budget familial global.

Toutefois, selon Pronovost, il semblerait que ces résultats sous-estiment d'autres variables reliées au loisir comme les dépenses de transport qui équivalent à près de la moitié du budget au loisir. Il y a également les dépenses liées à la restauration et aux boissons alcoolisées qui sont non négligeables se situant au deuxième et au troisième rang dans la hiérarchie des dépenses. Enfin, les dépenses liées aux vacances, au bricolage, au jardinage, à l'achat de livres et de revues, bien qu'elles occupent les dernières positions, doivent être aussi comptabilisées au loisir. Ces calculs, plus réalistes, indiquent plutôt une tendance de l'ordre

²⁰ Voir Gilles Pronovost, *Loisir et société - Traité de sociologie empirique*, Québec, PUQ, 2^e édition, 1997, pp. 255-271.

²¹ «Les dépenses des ménages semblent s'organiser selon une sorte de hiérarchie des «besoins», laquelle peut se traduire de diverses façons et, notamment: 1) par l'importance accordée aux divers postes budgétaires, ainsi que par l'évolution dans le temps; 2) par le choix des postes les plus compressibles en cas de nécessité; 3) par les privations ressenties; et 4) par l'évolution des dépenses avec l'accroissement des revenus. Ces quatre aspects sont de nature à donner une image relativement nuancée de la part du loisir dans les dépenses des ménages». *Ibid.*, p. 263.

de 20% des dépenses des ménages consacrées au budget du loisir. Les tableaux 21 et 22 exposent les différentes catégories des dépenses observées.

Ce budget au loisir constitue ainsi en lui-même une catégorie non négligeable dans la hiérarchie des dépenses, bien qu'il puisse être facilement extensible ou compressible selon la conjoncture économique. Comme l'observe Pronovost, plus le revenu s'accroît, plus les dépenses de loisir augmentent, ce qui ne se produit pas avec les autres types de dépenses tels que la nourriture et le logement qui atteignent rapidement un point de saturation. De plus, quand surviennent des restrictions budgétaires, les ménages québécois tendent à retrancher tout d'abord les dépenses consacrées au loisir telles que les activités, les vacances et les équipements récréatifs qui sont les catégories les plus touchées.

TABLEAU 21

Composition et importance relative du poste «loisir» dans le budget des ménages, Québec, 1982, 1986 et 1990, en dollars courants

	1982	1986	1990
Moyens de transport	2 098	2 938	2 357
Vacances	358	131	324
Restauration	738	1 141	1 476
Équipements récréatifs	279	368	1 077
Appareils électroniques	218	327	
Assistance aux spectacles	364	524	510
Livres, journaux, magazines	177	194	232
Boissons alcoolisées	485	566	1 291
Bricolage, jardinage	75	96	126
Autres	86	112	132
Total	4 878	6 397	7 525
% du poste «loisir» par rapport aux dépenses de consommation courante	25,6	26,3	25,4
% du poste «loisir» par rapport aux dépenses totales	19,0	19,4	18,0

Source: Gilles Pronovost, 1997, p. 265.

TABLEAU 22

*Hiérarchie des dépenses affectées au loisir, Québec, 1982, 1986 et 1990
(en pourcentage)*

	1982	1986	1990
Moyens de transport	43,1	45,9	31,3
Restauration	15,1	17,8	19,6
Boissons alcoolisées	9,9	8,9	17,1
Assistance aux spectacles	7,5	8,2	6,8
Équipements récréatifs	5,7	5,8	14,3
Appareils électroniques	4,5	5,1	
Livres, journaux, magazines	3,6	3,0	3,1
Vacances	7,3	2,1	4,3
Autres	1,8	1,8	1,7
Bricolage, jardinage	1,5	1,5	1,7

Source: Gilles Pronovost, 1997, p. 265.

3.4.3 Les dépenses publiques au poste de loisir

Les dépenses publiques associées au loisir ne constituent pas une part importante de la budgétisation économique des différents paliers gouvernementaux au Québec. Toutes proportions gardées, ce sont surtout les municipalités, maîtres d'oeuvre du loisir, qui allouent la plus grande part de l'assiette fiscale du budget-loisir. Le tableau 23 présente la progression des dépenses publiques des municipalités de 5 000 habitants et plus consacrées au poste budget-loisir qui est de l'ordre d'environ 10% du budget municipal. En ce qui concerne les dépenses du gouvernement provincial, signalons que le budget du ministère du Loisir Chasse et Pêche (MLCP) était d'environ 200 millions de dollars en 1986-87 tandis que celui du ministère des Affaires culturelles se chiffrait autour de 175 millions. En somme, les «dépenses du gouvernement provincial en matière de loisir représentent sans doute entre 4% et 5% seulement des dépenses totales de loisir au Québec, tous secteurs confondus, et que les seules dépenses du MLCP représentent sans doute moins de 1%» (Pronovost, 1993: 213). Avec le

retrait progressif de l'État-providence au Québec, on peut dire que les octrois financiers par l'État dans le champ du loisir sont très négligeables.

TABLEAU 23

Dépenses des municipalités au poste de loisir et culture

Années	En milliers de dollars	Pourcentage du budget total
1994	863,5	9,6
1993	836,5	9,7
1992	779,3	9,3
1991	744,1	9,4
1990	710,9	10,8
1989	658,3	10,8
1988	582,7	10,3
1987	525,4	9,4
1986	484,2	9,8
1985	452,0	9,7
1984*	284,6	7,4
1983	258,9	7,1
1982	255,9	7,5
1981	246,0	8,3
1980	213,8	7,7

*Municipalités de 5 000 habitants et plus pour cette année et les années précédentes.
Source: Gilles Pronovost, 1997, p. 292.

3.4.4 Quelques résultats sur les mass media

L'écoute des mass média occupe une large plage de la vie quotidienne des Québécois comme le démontre l'enquête de l'UQTR. En effet, cette pratique y arrive au deuxième rang (54,3%) des activités préférées. Les résultats statistiques suivants concernant l'écoute de la radio, de la télévision et de la musique démontrent toute l'importance de ces activités de loisir.

- ▶ Les récepteurs radio sont devenus omniprésents dans la vie quotidienne (Langlois, 1990: 465).
- ▶ Les ménages québécois, déjà presque tous équipés de récepteurs de télévision, en accroissent le nombre et s'abonnent de plus en plus à la câblodistribution (Langlois, 1990: 466).
- ▶ En 1992, la télévision était présente dans presque tous les foyers du Québec. En effet, 99,4% des ménages possédaient au moins un téléviseur, et 97,8% un téléviseur couleur. (...) En 1991, les Québécois ont passé près de 166 millions d'heures devant leur téléviseur (IACQ, 1993: 73).
- ▶ Après la télévision, l'écoute de la musique est toujours le loisir le plus populaire (Langlois, 1990: 535).

3.4.5 Quelques résultats sur la pauvreté au Québec

Il est important de souligner ici les conditions de pauvreté qui empêchent l'accessibilité au loisir. Dans une société qui prône l'égalité des chances pour tous les citoyens, la pauvreté demeure toujours une plaie sociale. À cet égard, les statistiques sur la pauvreté se révèlent alarmantes. Les pauvres deviennent alors des exclus de la société. Voici quelques résultats statistiques qui décrivent cette triste réalité.

- ▶ Diminution des revenus relatifs des jeunes depuis 1980 (Langlois, 1990: 434).
- ▶ Une famille monoparentale ayant une femme comme chef de famille a plus de 45% de possibilités à être pauvre (PSQ, 1992: 183).
- ▶ Hausse de la pauvreté chez les familles monoparentales et maintien à un niveau élevé chez les femmes âgées vivant seules (Langlois, 1990: 608).
- ▶ Au Québec, le salaire moyen (9,30\$/heure) d'une travailleuse en garderie est sous le seuil de pauvreté et il est moindre que le salaire payé à un gardien d'animaux dans un zoo (*La Frontière*, 28 avril 1993, cité in ECCS, 1994: 10).
- ▶ À l'aube de 1994, la situation sociale du Québec n'est pas très rose: 750 000 bénéficiaires de l'aide sociale, 400 000 chômeurs, 30 000 Québécois rémunérés au salaire minimum et 120 000 autre gagnant autour de 7\$ de l'heure (*Le Devoir*, 29 décembre 1993, cité in ECCS, 1994: 10).

- ▶ Les inégalités entre groupes d'âge s'accentuent: les personnes les plus âgées (plus de 45 ans) accaparent une part grandissante des ressources et la précarité des emplois augmente chez les jeunes (Langlois, 1990: 258).
- ▶ Pour l'ensemble de la population au Québec, les taux de pauvreté chez les personnes et les familles en 1995 sont de 20,6% et de 16,8% respectivement (PP, 1997: 28).

3.4.6 Quelques résultats statistiques sur l'industrie touristique

Finalement, il faut souligner que le loisir n'est pas seulement une source de dépense pour les individus. Il est également une industrie qui procure de plus en plus une source de revenu pour bien des Québécois. D'après le professeur L. Jolin, l'industrie touristique est un «secteur en pleine expansion». Voici quelques données statistiques démontrant la vitalité de l'industrie touristique au Québec.

- ▶ L'entreprise touristique est de petite taille, une sur deux compte moins de cinq employés et elle est concentrée dans les secteurs suivants: hébergement (3 362 établissements), restauration (16 857 établissements), transport (5 290 entreprises), loisir et divertissements (2 584 entreprises) et agences de voyages (1 094 entreprises). Les dépenses touristiques effectuées au Québec étaient de 4 757 milliards de dollars en 1994. Les régions touristiques de Montréal et de Québec accueillent près de la moitié (44%) des touristes du Québec et recueillent plus de la moitié (54,8%) de leurs dépenses (TQ, 1996: 14, 33, 57).
- ▶ Le tourisme au Québec est bien vivant, il occupe la sixième place parmi nos exportations et crée environ 56 700 emplois directs et 17 000 indirects. (...) En principe, l'industrie des années 2000/2010 devrait être au Canada et au Québec synonyme de croissance économique, de création d'emplois directs et d'entreprises lucratives (Jay-Rayon et Morneau, 1993: 45, 50).
- ▶ Dès aujourd'hui, «l'industrie blanche», à savoir celle du temps libre et du tourisme, se place au troisième rang des facteurs économiques mondiaux, immédiatement après l'énergie et la production automobile. À l'échelle du monde, pas moins de 60 millions d'emplois dépendent de l'industrie du tourisme (Opaschowski, 1991: 85).

TABLEAU 24

*Le Québec est la troisième plus importante province
par l'ampleur des dépenses touristiques, 1994*

<i>Provinces</i>	<i>en milliards</i>	<i>en pourcentage</i>
Ontario	8 804	34,2
Colombie-Britannique	4 915	19,1
Québec	4 757	18,5
Alberta	3 246	12,6
Nouvelle-Écosse	908	3,5
Manitoba	897	3,5
Saskatchewan	872	3,4
Nouveau-Brunswick	576	2,2
Terre-Neuve	466	1,8
Île du Prince-Édouard	204	0,8
Yukon et Territoire du Nord-Ouest	132	0,5

Source: Gouvernement du Québec, *Le tourisme au Québec en 1994 - Une réalité importante*, 1996, p. 33.

3.5 Énumération des pointes d'observation

Il s'agit maintenant de dégager les grandes pointes d'observation. Dans les pages précédentes, nous avons présenté l'enquête de l'UQTR et d'autres enquêtes quantitatives pour la construction de notre objet de recherche de la pratique du loisir. Ainsi, les enquêtes sur l'emploi du temps, les dépenses des ménages au poste «loisir», les dépenses publiques en loisir, la popularité des mass media, la situation de la pauvreté, et enfin, l'industrie touristique, nous aideront à énumérer les principales tendances de notre objet d'étude.

Tendance 3A

- ▶ Parmi les sphères de la vie, c'est la famille qui est la valeur la plus importante. Viennent par la suite le travail et les amis. Si l'on considère les études sur l'emploi du temps où il y a une croissance du temps accordé au loisir et aux dépenses des ménages d'environ 20% consacrés au loisir, il est juste d'affirmer que le loisir est une valeur très importante dans la vie quotidienne des Québécois.

Tendance 3B

- ▶ Il existe certaines catégories de populations pour qui le loisir est une valeur plus importante. Ainsi, on observe que les jeunes, les personnes âgées et les moins scolarisés valorisent davantage le loisir. Il en est de même pour les sans emplois et les retraités qui consacrent plus de temps au loisir.

Tendance 3C

- ▶ Les dépenses publiques associées au loisir ne constituent pas une part importante de la budgétisation économique des différents paliers gouvernementaux au Québec. Ce sont surtout les municipalités, maîtres d'oeuvre du loisir, qui allouent au loisir environ 10% du budget municipal. Ce pourcentage est plutôt stable depuis ces dernières années.

Tendance 3D

- ▶ La crise économique des années 80' a aggravé la situation économique du loisir dans les municipalités. Sur ce point, le mouvement de privatisation ou du «faire-faire» et les politiques de tarification ont été adoptés par plusieurs municipalités afin de diminuer leurs coûts en loisir. Ces approches administratives ne favorisent pas les plus démunis de la société.

Tendance 3E

- ▶ Depuis ces dernières années, le tourisme au Québec est devenu une véritable industrie en pleine expansion.

Tendance 3F

- ▶ Le Service des loisirs ne tient pas assez compte des exclus ou des marginaux de la société. Ainsi, les chômeurs, les handicapés, les assistés sociaux et les adolescents sont souvent laissés pour compte dans le cadre de la programmation annuelle du loisir municipal.

Tendance 3G

- ▶ Les ménages québécois sont déjà presque tous équipés de récepteurs de télévision. En 1991, les Québécois ont passé près de 166 millions d'heures devant leur téléviseur. Après la télévision, les récepteurs radio sont devenus omniprésents dans la vie quotidienne. L'écoute de la musique est toujours répandue.

Tendance 3H

- ▶ Le phénomène de la solitude progresse sérieusement au Québec.

Tendance 3I

- ▶ Dans la dynamique du temps attribué au travail ayant une certaine influence sur le temps aloué au loisir, on observe que plus de la moitié des répondants préfèrent travailler le même nombre d'heures. Le cinquième des répondants sont en faveur de travailler plus d'heures/semaine avec un salaire augmenté, tandis que seulement le sixième des répondants ont choisi de travailler moins d'heures/semaine avec, par conséquent, un salaire diminué.

Tendance 3J

- ▶ Les activités spirituelles comme la lecture de la Bible, la participation aux réunions de catéchisme, à des groupes d'action catholique et à des groupes de prière intéressent seulement 2,5% des répondants.

Tendance 3K

- ▶ Ce sont les activités de mise en forme, des mass media, de lecture et de plein air qui sont les plus appréciées.

Tendance 3L

- ▶ Les motivations de repos, de détente, de contextes agréables, de plaisir, de divertissement et d'évasion sont les plus importantes.

3.6 Conclusion

Une fois résolus les problèmes de subsistance, c'est-à-dire satisfaites les exigences des besoins essentiels de la famille, du travail et des amis, le loisir devient donc une valeur cardinale des Québécois. C'est ainsi que les ménages investissent près de 20% de leur budget à la consommation du loisir. De plus, depuis ces dernières années, il y a un accroissement significatif du temps consacré au loisir. Celui-ci s'exprime par différentes activités et motivations. On peut ajouter aussi que le loisir est important à tel point que la municipalité l'a pris sous sa responsabilité. Du même coup, il y a un corps professionnel qui est apparu pour gérer le loisir. En définitive, le loisir est une valeur importante comme activité humaine que partagent les Québécois.

Il faut noter également que la variable économique conditionne le loisir. Ainsi, face à la pauvreté, bon nombre de personnes sont négligées par le Service de loisir en milieu municipal. Bien que ce ne soit pas une règle générale, certains directeurs de Service des loisirs

semblent préoccupés plutôt par des considérations de gestion économique que sociales, comme par exemple, l'équilibre budgétaire annuel ou la mise en place d'une politique de tarification rigoureuse du loisir. Il y a eu de plus la vague de privatisation ou du «faire-faire» des années 80' que plusieurs municipalités ont adoptée pour diminuer les coûts en loisir. Ces approches administratives diminuent l'accès des pauvres au loisir. Les considérations économiques semblent maintenant se déplacer vers l'activité touristique qui devient une industrie de plus en plus importante au Québec. C'est un secteur économique en pleine expansion.

Les quatre roues du véhicule que se donnent nos contemporains pour réaliser leur vie et atteindre le bonheur sont en particulier la famille, le travail, les amis et le loisir. Que signifie ce nouveau choix de valeurs? Est-ce par obligation ou par décision personnelle que le temps de travail, si important dans une société de consommation comme la nôtre, devient de plus en plus équilibré par d'autres façons de vivre notre temporalité? Notre analyse sociologique se poursuit en parcourant d'autres enquêtes sur le temps libre et l'action bénévole.

«À la base de notre civilisation, il y a la liberté de chacun dans la pensée, ses croyances, ses opinions, son travail, ses loisirs...»
- Charles de Gaulle

CHAPITRE 4

LE TEMPS LIBRE ET LA GRATUITÉ DU LOISIR

«Qu'est-ce que le temps? Si nul ne me le demande, je le sais; si on me le demande, je ne sais plus».
- saint Augustin

4.1 Introduction

Parler du loisir c'est également parler de temps libre. Toutefois, ces deux thématiques ne se recoupent pas nécessairement. Nous traiterons donc, dans un premier temps, des définitions du temps libre et du temps de loisir. Il sera aussi question d'un nouveau débat sur le temps de travail et du temps libre ainsi que du sentiment de manque de temps chez les Québécois. Par la suite, nous examinerons la problématique particulière de l'accroissement du temps libre causée surtout par le vieillissement de la population et le chômage technologique. Finalement, nous aborderons le thème de l'action bénévole qui peut s'avérer une manière de réagir face à l'accroissement du temps libre. Ainsi, nous inspirant de différentes enquêtes monographiques, nous présenterons quelques données quantitatives sur l'importance de l'action bénévole dans la société québécoise. Après quoi, nous dégagerons un certain nombre de pointes d'observation et une brève conclusion.

4.2 Avons-nous plus ou moins de temps libre?

Il existe un débat, non dénué d'intérêt, sur la question de l'accroissement du temps libre. Cependant, il est nécessaire de différencier le «temps libre» du «temps de loisir». Le temps libre est le temps libéré, non seulement du travail, mais également de tout travail supplémentaire et du temps de transport utile pour se rendre au lieu de travail. Le temps libre comprend le temps du loisir. D'après Dumazedier, le temps libre englobe également toutes les autres activités extra-professionnelles: les obligations personnelles telles que les repas, l'entretien et le sommeil; les engagements familiaux, sociaux et spirituels. Il ajoute aussi que

toute «réduction du temps de travail ne s'accompagne pas automatiquement d'une croissance du temps de loisir. En effet, si tout temps de loisir est un temps libre, l'inverse n'est pas vrai» (Dumazedier, *Universalis*, Corpus 11, 1985: 213). Le sociologue R. Sue confirme la distinction de ces deux temps sociaux.

Le loisir serait avant tout du temps libre indépendamment même des activités qui peuvent remplir ce temps disponible. Après tout, la paresse, «ne rien faire», peuvent très bien être vécus comme un loisir. Mais le temps de loisir ne se confond pas avec le temps hors travail, comme on a souvent tendance à le considérer. De multiples obligations viennent se greffer sur le temps de travail et «parasiter» le temps disponible pour le loisir:

- ▶ que ce soit le temps de transport qui ne cesse de s'allonger avec la séparation, de plus en plus nette, entre lieu de travail et lieu de résidence;
- ▶ que ce soit les obligations familiales ou sociales (démarches administratives par exemple), sans compter le temps nécessaire à la satisfaction des besoins physiologiques (le sommeil, les repas, etc.).

Ce temps «contraint» se surajoute au temps de travail pour diminuer la part du temps réellement disponible pour les loisirs.¹

À la suite de cet éclaircissement terminologique, qu'en est-il de la situation du temps libre actuellement? Avons-nous plus ou moins de temps libre? À cette question, l'économiste J. Fourastié émettait, déjà durant les années 60, une hypothèse très optimiste en ce qui concerne le temps libre. Considérant le progrès technique comme un facteur fondamental au progrès économique et social, il affirmait que les sociétés industrielles se dirigeaient vers une économie où régnera le secteur tertiaire. C'est ainsi qu'il a proposé que l'humanité vivrait «l'ère des 40 000 heures». Cette hypothèse sous-entendait que l'humain au courant de sa vie active de 35 ans, travaillerait seulement 30 heures par semaine, 40 semaines par an. Ainsi, il aurait travaillé finalement dans sa vie 40 000 heures sur 700 000 pour autant qu'il atteigne l'âge de 80 ans.²

¹ Roger Sue, *Le loisir*, Paris, PUF, [1980] 1988, pp. 3-4.

² Jean Fourastié, *Les 40,000 heures*, Paris, Laffont-Gonthier, 1965.

Par contre, selon la thèse de l'économiste Juliet B. Schor, il ressort qu'il y a une croissance indéniable, données statistiques à l'appui, du temps de travail de sorte que le temps libre disponible devient de plus en plus rare, et par voie de conséquence, on assiste à un déclin inattendu du temps de loisir. Voici le résumé du récréologue M. Nolin qui présente la pensée de Schor.

(...) l'auteure expose la dialectique temps de travail-temps de loisir. Elle met l'accent sur le premier volet, considérant le second comme un élément résiduel. L'augmentation du temps de travail touche toutes les catégories de travailleurs et spécialement les femmes; elle prend des formes variées: deux ou trois emplois occupés par une même personne, souvent dans des conditions particulières (la nuit ou de manière clandestine pour des raisons d'impôt ou autres), temps supplémentaire accompli le soir, les fins de semaine, à l'usine, au bureau ou à la maison, etc. De manière plus subtile, cette spirale ascendante du temps de travail se traduit par une diminution du temps accordé pour les vacances, congés de maladie ou autres situations personnelles. L'exécution des tâches domestiques par les mères de famille est non reconnue sur le marché de l'emploi; leur réalisation est modifiée par la participation des hommes à ces dernières, l'engagement des femmes sur le marché du travail et la présence d'enfants au foyer. Cet ensemble de facteurs crée plus de pression chez les travailleurs et fait ressortir les contradictions du système capitaliste. Parmi celles-ci, il s'avère que les exigences du marché du travail sont satisfaites au détriment du temps de loisir des individus. Paradoxalement, un nombre de plus en plus considérable de personnes recherchent un emploi ou veulent accomplir plus de travail. Certaines se voient imposer du temps supplémentaire alors que d'autres, bien que disponibles, ne sont pas engagées.³

Dans un autre ordre d'idée, il faut souligner qu'il existe également des données statistiques qui indiquent la tendance du sentiment de manque de temps chez les Québécois. Ainsi, l'enquête sociale générale (ESG) de 1992 mené par Statistique Canada traite des résultats de la perception du temps chez les répondants québécois. La complexité et les exigences qu'imposent les rôles sociaux aux individus telles que les obligations professionnelles, familiales et personnelles de la vie moderne paraissent ne pas être étrangères au sentiment du manque de temps. La réponse la plus commune concerne le sentiment de ne pas avoir accompli ce que l'on voulait faire dans la journée (plus de la moitié des répondants); entre le tiers et la moitié des répondants québécois se reconnaissent comme des bourreaux de travail, se sentent tendus, manquent de temps pour s'amuser et diminuent même leurs heures de sommeil. Ces perceptions du manque de temps se manifestent davantage chez les

³ Michel Nolin, «Compte-rendu: The Overworked American, The Unexpected Decline of Leisure», *Loisir et société*, Sainte-Foy, PUQ, vol. 15(2), 1992, pp. 675-676.

personnes actives âgées de 25 à 44 ans (Cf. Pronovost et Henri, 1996: 76). Voici les grandes tendances énumérées sur la perception du temps chez les Québécois.

- ▶ Près de la moitié des répondants (45,4%) éprouvent du stress en raison du manque de temps.
- ▶ Environ 39,4% des répondants déclarent qu'ils préfèrent réduire leurs heures de sommeil lorsqu'ils ont besoin de plus de temps pour d'autres activités ou ils affirment être constamment tendus parce qu'ils veulent en accomplir plus qu'ils peuvent en faire (37,6%).
- ▶ Plus de la moitié des répondants (52,8%) soutiennent qu'à la fin de la journée, ils ont souvent l'impression qu'ils n'ont pas accompli ce qu'ils voulaient accomplir.
- ▶ Près de la moitié des répondants (46,3%) ont le sentiment d'être enfermés dans une routine quotidienne.
- ▶ Environ le cinquième des individus (21,4%) affirment qu'ils aimeraient passer plus de temps seuls ou planifier de ralentir au cours de la prochaine année (21,9%).
- ▶ Environ le tiers des répondants n'ont pas le temps de s'amuser (31,8%) ou se considèrent comme des bourreaux de travail (35,4%).
- ▶ Près du quart des répondants (28,1%) s'inquiètent du fait qu'ils ne consacrent pas assez de temps à leurs familles ou à leurs amis.
- ▶ Ce sont surtout les personnes du groupe d'âge 25-44 ans qui sont stressées par le manque de temps (54,2%) tandis que la pression diminue quelque peu chez les personnes de 45 à 64 ans (36,3%).
- ▶ Plus de la moitié des travailleurs à temps plein (53,6%) disent être bousculés par le manque de temps. Par contre, les personnes à la retraite sont celles qui déclarent avoir moins de contrainte de temps (18,5%).⁴

Pour sa part, Pronovost met en doute les affirmations de l'augmentation du temps de travail et du sentiment de manque de temps. Tout d'abord, il soutient qu'il y a présentement une «lente croissance du temps libre», et par voie de conséquence, une «réduction à long terme du temps de travail». Les principales argumentations suivantes ressortent de ses recherches.

⁴ Voir Gilles Pronovost et Patrick Henri, *Évolution de l'emploi du temps au Québec, 1986-1992*, Québec, Ministère des Affaires municipales, Direction du Loisir et des Programmes à la Jeunesse, mai 1996, pp. 53, 103-104.

1. On a observé au Québec, comme dans la plupart des pays occidentaux, une réduction indéniable du temps consacré au travail au cours des années soixante et soixante-dix. Par delà des divergences de définitions et de mesure du temps de travail, du choix des industries-types ou de la période de référence, les études empiriques concordent en ce sens. (...)
2. Mais depuis le début des années quatre-vingt, exception faite des mouvements causés par la crise économique du début de cette décennie, on constate une remarquable stabilité au niveau des «heures hebdomadaires moyennes» et des plages de temps de travail. À ce sujet, d'ailleurs, on constate une concentration des heures travaillées autour de trente-cinq à quarante heures par semaine et une diminution des longues heures de travail.
3. Il est indéniable qu'un *plus grand nombre* de personnes sont sur le marché du travail, de sorte que le temps total consacré au travail dans la société québécoise, aurait dû augmenter. Mais tel ne fut pas le cas car «avec la croissance des emplois à temps partiel et la baisse du nombre de travailleurs occupés 40 heures et plus, la durée hebdomadaire du travail au Québec a diminué d'environ 2 heures depuis 1975». Autrement dit, plus de personnes travaillent, la durée *moyenne* du travail a diminué dans l'ensemble de la population active, mais ceux qui exercent un emploi stable et à plein temps n'ont pas nécessairement vu leur temps de travail diminuer de manière significative. Une chose est encore certaine: *nous ne travaillons pas plus*, en moyenne, qu'il y a une décennie ou deux.
4. Une autre tendance que l'on peut dégager relativement au temps de travail consiste en une certaine *redistribution* du temps consacré au travail dans l'économie du temps hebdomadaire ou annuel total. En effet, si le temps de travail moyen «bouge peu», on observe pourtant deux phénomènes bien documentés: l'accroissement des vacances et des congés payés et le développement très significatif du travail à temps partiel. Nous pouvons passer à peu près le même nombre d'heures à l'ouvrage, souvent un peu moins, mais *hors travail*, nous bénéficions de plus de congés et de temps de vacances, de sorte que sur une année nous travaillons moins, ce qui ne se reflète pas nécessairement à l'échelle de la journée ou de la semaine. Pour ce qui est des congés, on peut dire que la majorité des travailleurs ont droit à dix à treize congés annuels. Quant aux vacances, la moyenne est de plus de quatre semaines par année depuis les années quatre-vingt (Benimadhu, 1987). La question du travail à temps partiel pose des problèmes particuliers qui ont été longuement traités, notamment l'importante féminisation de ce type d'horaire, la précarisation des emplois qu'elle induit et le pourcentage croissant de travailleurs à temps partiel en raison de la non-disponibilité d'emplois à plein temps. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une tendance importante et, comme nous venons de le signaler, elle a à son tour une incidence sur la redistribution du temps de travail (...).
5. Quant au *temps libre*, c'est le grand gagnant du temps déplacé, d'après les études d'emploi du temps. La plupart de celles-ci démontrent en effet que si le temps de travail diminue, ce n'est ni sur le sommeil ni sur le temps consacré aux soins personnels, par exemple, que se reportent les heures libérées, mais bien sur le temps consacré à des activités de loisir.⁵

⁵ Gilles Pronovost, «Travaillent-ils trop? - Note au sujet de l'ouvrage de Juliet B. Shor», *Loisir et société*, Sainte-Foy, PUQ, vol. 16(1), 1993, pp. 238-239.

En ce qui concerne le sentiment de manque de temps, Pronovost présente trois commentaires qui expliquent, selon lui, cette impression non justifiée.

En premier lieu, ce sont souvent des intellectuels qui verbalisent davantage ce «sentiment de l'homme moderne»... et qui travaillent généralement plus que la moyenne de la population. En second lieu, une donnée capitale est celle de la précarisation des emplois. (...) En fait, ceux qui exercent un emploi à plein temps constituent à peine 50% de la population active. Dans de telles circonstances, il est évident que ceux qui ne jouissent pas de conditions stables de travail, qui sont aux prises avec des horaires «flexibles» ou sur appel, ont le sentiment bien net que leur rythme quotidien est régulièrement perturbé, qu'ils ne peuvent pas se consacrer comme ils le souhaiteraient à des activités culturelles, qu'ils n'ont pas la chance de profiter de vacances régulières. En troisième lieu, le *sentiment* de manquer de temps traduit paradoxalement une certaine densité d'occupation du temps libre, facile à illustrer: dans l'enquête de 1989 du ministère des Affaires culturelles, ce sont ceux qui participent le plus à la vie culturelle qui désirent également accroître leur participation culturelle et qui, bien évidemment, clament leur manque de temps. En d'autres termes, nous avons le sentiment de manquer de temps non pas parce que généralement nous travaillons plus qu'autrefois, mais parce que nous trouvons maintenant... le temps de faire encore plus de choses dans nos temps libres et que nous sommes de plus en plus exigeants en fait de qualité et de diversité de nos activités de loisir.⁶

Tout le débat sur la diminution ou l'accroissement du temps libre dépend du point de vue même de l'observateur et du point observé. Ainsi, si les observations prennent comme point de référence la Révolution industrielle au siècle dernier, il est incontestable que l'humain de la modernité profite de plus en plus de temps libre comme l'atteste Dumazedier:

(...) la durée annuelle de travail passait en moyenne pour la majorité des travailleurs urbains d'environ 4 000 heures par an au milieu du XIX^e siècle à environ 1 600 heures dans la seconde moitié du XX^e siècle, avec des soirées de plus en plus longues, des dimanches devenus week-ends, des vacances payées passées de 0 jour à 5 semaines, du temps libéré par la retraite avancée à 60 ans, avec une espérance de vie de plus en plus longue.⁷

Dans la même veine, Sue affirme que le temps libre est le nouveau temps dominant, «porteur d'un nouvel ordre social». Le temps du travail est en diminution non seulement sur le plan quantitatif, mais également à la valeur qu'on lui reconnaît. Voici comment il expose sa thèse.

⁶ *Ibid.*, pp. 239-240.

⁷ Joffre Dumazedier, «Épilogue», *Temps libre et modernité - Mélanges en l'honneur de Joffre Dumazedier*, Claudine Attias-Donfut, Gilles Pronovost et Nicole Samuel (sous la direction), Sainte-Foy, PUQ, 1993, p. 365.

Au reste, la vraie question aujourd'hui porte moins sur le plus ou moins grand déclin du temps de travail, d'ores et déjà temps marginal, que sur les effets d'un tel déclin. Ou l'on reste, contre toute l'évidence, dans une perspective du travail comme temps dominant, principe essentiel de la régulation sociale, et le déclin du temps de travail continuera à se traduire par un chômage accru, une exclusion massive ou encore des emplois artificiels, subventionnés, et une faible productivité, ou l'on considère le temps de travail pour ce qu'il est devenu, un temps marginal qu'il convient de gérer au mieux par des procédures d'aménagement et de réduction du temps de travail (ARTT) et l'on recherche un nouveau principe de régulation dans le nouveau temps dominant, le temps libéré ou temps libre. Telle est l'alternative.⁸

Pour notre part, il existe deux dimensions importantes pour la compréhension de la problématique de l'accroissement du temps libre: le vieillissement de la population et le chômage technologique.

4.2.1 L'accroissement du temps libre et le vieillissement de la population

Force est de constater que le vieillissement progressif de la population représente, pour aujourd'hui, comme pour l'avenir, un défi de taille face au temps libre. Or deux générations font face, nous semble-t-il, à la problématique de l'accroissement du temps libre. Ce sont les jeunes et les personnes âgées.⁹

Les jeunes de 15 à 24 ans profitant considérablement du temps libre qu'ils consacrent au loisir (Cf. Pronovost et Henri, 1996: 21, 28-29), sont sous-représentés dans le monde du travail. Bon nombre de jeunes sont condamnés à la pauvreté, à l'aide sociale et au chômage technologique. En fait, il existe une césure entre deux populations.

(...) celle qui, pourvue de priviléges et de mécanismes corporatifs de défense, représente le progrès et les conceptions de la vie qu'il entraîne; l'autre qui, menacée par l'invasion brusque du chômage, sans abri syndical ou autre, ne concorde pas avec le visage officiel que les mieux

⁸

Roger Sue, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994, p. 193.

⁹

Pour la sociologue C. Attias-Donfut, «(l)a perspective générationnelle semble féconde pour saisir certaines des conséquences du vieillissement de la population sur l'évolution des rapports sociaux, ainsi que sur la transformation des modèles mêmes de vieillissement; à cet objectif théorique peut contribuer la connaissance des modalités de façonnements mutuels des générations en présence, dans les sphères sociales, économiques et symboliques en interférence». Voir Claudine Attias-Donfut, *Générations et âges de la vie*, Paris, PUF, 1991, p. 122.

nantis imposent à notre société. Il y a une autre césure encore, de générations celle-là, où les jeunes tâtonnent autour des portes de l'emploi que gardent jalousement les aînés.¹⁰

Sans modèle de référence, les jeunes en quête de sens à la vie, se perdent dans une société «bloquée». À bien des égards, les jeunes font partie d'une génération sacrifiée comme le suggère A. Coutin.

Les jeunes. On leur dit qu'il n'y a pas de place au soleil et qu'il faut prendre la file d'attente pour marcher à l'ombre; on leur chante que c'est le plus bel âge de la vie et en même temps on leur signifie qu'ils n'ont pas le monopole de la jeunesse. Pas facile d'avoir vingt ans à la fin du XX^e siècle. Ils rêvent liberté, aventure, indépendance, ils cherchent les causes justes, les raisons d'espérer et, à l'entrée de la vie adulte, ils ne rencontrent que barrages, pièges, terrains minés, parcours d'obstacles camouflés. Comment y échapper? Survivre ou planer. L'épreuve remonte à l'Antiquité où l'on sacrifiait des jeunes gens au Minotaure. Elle s'est perpétuée sous d'autres formes comme l'envoi en première ligne pour les guerres des vétérans et l'incitation à des conduites à haut risque. L'histoire de la société occidentale est celle de l'embrigadement de sa jeunesse. Aujourd'hui, les intéressés ont-ils trouvé la parade à ce piège historique?¹¹

Par ailleurs, selon une projection du Bureau de la statistique du Québec sur la population totale des 65 ans et plus (scénario G), le pourcentage des personnes âgées sera en 2001 de 12,6%, en 2021 de 19,3% et en 2031 de 22,7% (Gauthier et Duchesne, 1991: 38). L'avancement de la retraite avant 65 ans, associé à la progression de l'espérance de vie, libèrent le temps libre dans le cycle de vie de ce groupe d'âge spécifique. Cette nouvelle situation historique concerne désormais tous les membres de la société comme le soutient Dumazedier:

Une société du temps libre se forme sous nos yeux mais sa visibilité sociale reste faible à tous les âges de la vie. (...) l'avancement de la retraite à 60 ans combiné avec l'allongement de l'espérance de vie a libéré *une plage énorme de temps libre dans le cycle de vie de la population active*. C'est un fait social d'une ampleur sans précédent dans l'histoire de l'humanité ordinaire. Comment le vivre? Les retraités, quand la santé tient bon et que les ressources sont suffisantes, sont à l'avant-garde d'un nouveau mode de vie dominé par le temps libre. Le rapport production et consommation, l'équilibre entre relations utilitaires et relations désintéressées, la hiérarchie entre culture imposée et culture choisie sont profondément changés. L'expérience historique du «troisième âge» concerne désormais la société toute entière

¹⁰ Fernand Dumont (sous la direction), *La société Québécoise après 30 ans de changements*, Québec, IQRC, 1990, p. 19.

¹¹ Cité par Jacques Grand'Maison, *Vers un nouveau conflit de générations, profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides, CEP, n° 11, 1992, p. 7. Voir aussi Jacques Grand'Maison, *Le drame spirituel des adolescents, profils sociaux et religieux*, Montréal, Fides, CEP, n° 10, 1992; Fernand Dumont (sous la direction), *Une société des jeunes?*, Québec, IQRC, 1986.

dans sa recherche de nouveaux équilibres entre les temps sociaux et les générations. Désormais les personnes âgées ne sont plus seulement les gardiennes de la mémoire collective des institutions. Elles sont aussi créatrices d'une nouvelle économie, d'une nouvelle société, d'une nouvelle culture qui intéressent toutes les générations et les rapports entre elles.¹²

Pour sa part, le sociologue C. Lalive d'Épinay fait un résumé de cette problématique de l'accroissement du temps libre et du vieillissement de la population qui rejoint pour une bonne part les hypothèses des sociologues contemporains.

- ▶ le temps libre est une dimension fondamentale de la société postindustrielle;
- ▶ il s'agit là d'un fait social majeur; une nouvelle société et de nouveaux modes de vie sont en train d'être inventés;
- ▶ les retraités sont les explorateurs du «temps libre à plein temps», ils constituent l'un des acteurs centraux de cette société nouvelle;
- ▶ les enjeux sont de taille, parmi eux se trouvent la question des modes de relation; d'échange et de solidarité entre les générations.¹³

Tout dernièrement, la mise à la retraite de milliers de fonctionnaires du Québec a eu un impact sur leurs modes de vie. Ces nouveaux retraités sont voués au temps libre. Il est fort à parier que les retraités de demain auront le désir de continuer à «faire quelque chose» pour la société. C'est une question d'intégration sociale et de dignité personnelle. Les retraités de demain seront en meilleure santé et financièrement plus nantis.

(...) la retraite marque l'entrée dans un troisième âge qui n'est plus la dernière étape de la vie ni le début de la vieillesse puisque les problèmes majeurs reliés au vieil âge ne commencent guère, pour la majorité, avant 75 ans. Nous le savons bien maintenant, la plupart des retraités sont des personnes en bonne santé, autonomes et environ les deux tiers d'entre elles ont des revenus raisonnables (alors qu'en 1971, plus de la moitié des personnes retraitées vivaient sous le seuil

¹² Joffre Dumazedier, «Contributions des personnes âgées à la société du temps libre», *Gérontologie et société*, n° 55, 1990, p. 30.

¹³ Christian Lalive d'Épinay, «Temps libre, parcours de vie et personnes âgées», *Temps libre et modernité - Mélanges en l'honneur de Joffre Dumazedier*, Claudine Attias-Donfut, Gilles Pronovost et Nicole Samuel (sous la direction), Sainte-Foy/Paris, PUQ/Harmattan, 1993, p. 317.

de la pauvreté, soit 57%), et on croit que cette aisance économique ne fera que s'accroître dans les prochaines décennies.¹⁴

Toutefois, il y a aussi l'envers de la médaille. Dans une société de production, la personne âgée peut être considérée comme une valeur inutile et risque alors d'être assujettie au processus de l'exclusion sociale. La personne âgée face à elle-même dans la «foule solitaire» est confrontée au sentiment de solitude et d'isolement social (Cf. Delisle, 1987). Elle peut être confrontée à l'âgisme et à la violence. Par ailleurs, les situations de stress sont réelles. Il en coûte maintenant très cher en capital humain. Le «mal du stress» des temps modernes, à travers le parcours des âges, ne semble pas favoriser le processus du «bien-vieillir». L'humain de la modernité est soumis au mode de vie rapide de la ville qui ne respecte plus le rythme naturel de son métabolisme. Nous assistons actuellement à une «crise écologique» c'est-à-dire à la déstructuration de l'environnement où vivent les humains.

C'est pourquoi en parlant de la «crise écologique» de la civilisation moderne, nous n'entendons par là rien d'autre, que la crise du système en son ensemble, avec tous les systèmes partiels, du dépérissement des forêts jusqu'à la propagation des névroses, de la pollution de l'eau jusqu'au sentiment nihiliste de la vie de beaucoup d'habitants de cités gigantesques.¹⁵

L'accroissement du temps libre causé par le vieillissement de la population sera la source d'un problème social important s'il n'est pas géré à temps. Il est alors impératif de mieux comprendre cette problématique pour le maintien d'une bonne santé mentale.

4.2.2 L'accroissement du temps libre et le chômage technologique

À la suite du progrès technologique dans le monde occidental, plusieurs changements sociaux ont transformé en profondeur les modes de vie, et par voie de conséquence, le temps libre et la pratique du loisir. La sociologue L. Hantrais présente un certain nombre d'indices

¹⁴ Marie-Marthe T. Brault, *Le travail bénévole à la retraite*, Québec, IQRC, n° 25, 1990, p. 94.

¹⁵ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 39. On prévoit en l'an 2000 6,5 milliards et en 2030 10 milliards d'humains qui habiteront la terre. De plus, les pronostics de la conférence sur l'Habitat (1978, Vancouver), prévoient plus de 2 500 mégapoles de 8-12 millions d'humains en l'an 2000. Cf. *Ibid.*, pp. 38-39.

de changements sociaux ayant une influence sur le temps libre et le loisir lesquels ont toujours une ascendance marquée sur la réalité de la vie quotidienne actuellement dans les territoires industrialisés tel le Québec.

- ▶ La croissance économique soutenue au cours des années cinquante et soixante, entraînant un développement rapide et de grande ampleur de la production et de la consommation de masse, a permis une élévation importante du niveau de vie dans la plupart des pays européens.
- ▶ L'expansion économique s'est accompagnée d'une concentration urbaine et de la possibilité pour un grand nombre de personnes de devenir propriétaire de leur logement, tendance qui se poursuit malgré la récession économique.
- ▶ Plus récemment, le centre des grandes villes tend à se vider au profit des banlieues plus aérées, répondant à la recherche de la maison individuelle et d'une meilleure qualité de vie.
- ▶ Sur le plan du travail, les conditions physiques et matérielles se sont améliorées d'une manière soutenue.
- ▶ La structure des emplois a nettement évolué, faisant du salariat dans le secteur tertiaire la norme pour la majorité de la population active.
- ▶ L'arrivée des femmes sur le marché de l'emploi a bouleversé l'image traditionnelle du rôle féminin, et en même temps, la configuration de la famille a subi des changements de grande envergure.
- ▶ Les revenus réels ont augmenté, les horaires du travail sont devenus plus flexibles, et la durée réglementaire du travail connaît une baisse importante depuis la deuxième guerre mondiale.
- ▶ Les progrès technologiques ouvrent la voie à une nouvelle organisation du travail et de la vie au foyer et transforment la nature des tâches.
- ▶ La période de scolarité a été prolongée, et une politique de démocratisation a permis à une plus grande proportion de la population d'obtenir des qualifications plus élevées et une formation plus poussée, en préparation pour un marché du travail qui se transforme rapidement et qui est en état de contraction.
- ▶ Ces changements correspondent à une certaine remise en cause de l'éthique du travail et de la société productiviste, dans un climat marqué de plus en plus par la montée du chômage et par la déqualification de la grande masse des travailleurs.

- L'importance de la religion dans la vie de la plupart des Européens diminue, et la pratique religieuse devient minoritaire, sinon exceptionnelle, dans la plupart des pays de l'Europe du Nord, ce qui n'est pas sans effet sur le fondement des valeurs morales traditionnelles.¹⁶

L'un de ces changements sociaux qui a une incidence déterminante sur le temps libre et le loisir est celui du progrès scientifico-technique causant le chômage. En d'autres termes, le temps libre gagne du terrain particulièrement en raison du taux de chômage élevé.¹⁷ Déjà en 1955, Marcuse prévoyait le renversement entre le temps libre et le temps de travail causé par la technologie industrielle.

L'automation menace de rendre possible l'inversion de la relation entre le temps libre et temps de travail sur laquelle repose la civilisation actuelle: elle menace d'offrir la possibilité de voir le temps de travail devenir marginal et le temps libre essentiel. Le résultat serait une transformation radicale du contenu des valeurs et un mode de vie incompatible avec la civilisation traditionnelle. La société industrielle avancée est mobilisée en permanence contre cette possibilité.¹⁸

Pour sa part, le futurologue américain J. Rifkin prétend que l'avenir des pays industriels se traduira par le déclin inéluctable du monde de l'emploi. Dans son ouvrage visionnaire, *La fin du travail*, largement appuyée par des données statistiques, il émet l'hypothèse du chômage technologique qu'il nomme «la troisième révolution industrielle».

¹⁶ Linda Hantrais, «L'évolution des pratiques de loisir et le changement social», *Loisir et Société*, Sainte-Foy, vol. 9(2), 1986, p. 365.

¹⁷ Le chômage constitue en lui-même un drame social au Québec: «Depuis 1975, le taux de chômage moyen au Québec se maintient au-delà du seuil des 10%. Il a atteint un sommet en 1983 -une période marquée par la récession- avec 13,9%» (PSQ, 1992: 141). Le chômage est aussi un fléau dans les régions. À titre d'exemple, «on dénombrait une moyenne de 17 200 chômeurs au Saguenay/Lac St-Jean en 1990, l'année 1993 devrait se terminer en laissant une moyenne d'un peu plus de 20 000 travailleurs en quête d'emploi» (Lachance, 1994: 4). Dans la même région, la tendance à la baisse de la situation de l'emploi s'est poursuivie au cours du premier trimestre en 1997: «les 1 500 emplois perdus, combinés à une hausse de la population active, porte le taux de chômage à 16,8 pour cent (...). En chiffres absolus, il y a 22 100 chômeurs dans la région, soit 2 600 de plus qu'à la même période de 1996» (Bouchard, Le Quotidien, 14 mai 1997: 16). Toutefois, on assiste, tout dernièrement, à une reprise économique dans la région. Ainsi, le taux de chômage est passé à 12,1 pour cent au mois de juillet 1999 donnant un nombre total de 17 500 chômeurs (Cf. Boivin, Le Quotidien, 7 août 1999: 3).

¹⁸ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, Collection arguments, [1955] 1963, p. 10.

D'ores et déjà, les États vacillent sous l'impact d'une révolution technologique qui jette des millions d'individus dans le chômage et la misère. La mondialisation de l'économie et l'automatisation de l'agriculture, de l'industrie et des services sont en train de transformer à grande vitesse le paysage politique dans tous les pays. Les dirigeants et les gouvernements du monde entier ne savent absolument plus comment endiguer ce raz de marée technologique qui dévaste des pans entiers de l'industrie, bouleverse les hiérarchies des entreprises et remplace les travailleurs par des machines dans des centaines de professions.¹⁹

Le constat de Rifkin est pessimiste en ce sens que «la marée montante du chômage mondial et le durcissement de la polarisation entre riches et pauvres créent les conditions d'une agitation sociale et d'une guerre de classe ouverte à une échelle sans précédent dans l'ère moderne» (Rifkin, [1995] 1996: 376). Par contre, beaucoup de penseurs ne sont pas d'accord avec la thèse que soutient Rifkin. Ainsi, la sociologue D. Schnapper réfute l'éventualité de la fin du travail.

L'idée que le travail va disparaître ou doit disparaître est fausse et utopique. En revanche, ce qui est vrai, c'est qu'on est en train de connaître une nouvelle révolution technologique. Après la révolution mécanique et la révolution électrique/chimique, nous faisons l'expérience de la révolution informatique. Il faut à nouveau moins d'actifs pour produire plus. Lors des révolutions technologiques précédentes, on a, chaque fois, «libéré» du travail - c'est-à-dire mis au chômage - une partie de la population. On déplorait déjà la «fin du travail»! Les ouvriers cassaient les machines qui les remplaçaient. Mais, au bout d'une génération, on récréait de nouveaux emplois. Le nouvel équilibre permettait de travailler pendant moins d'heures, les nouveaux emplois étaient physiquement moins durs grâce aux nouvelles machines. C'est ainsi qu'on a pu pendant les années de l'après-seconde-guerre mondiale accroître le nombre des emplois du secteur tertiaire, ceux qui permettaient de gérer et d'organiser la production, au fur et à mesure qu'on avait besoin de moins d'emplois dans l'agriculture et dans l'industrie. Quand on a introduit les machines dans les campagnes, beaucoup de paysans ont été chassés vers les villes. L'exode rural s'est traduit par les souffrances d'une génération qui voyait mourir le monde paysan traditionnel. Certains se sont reconvertis en agriculteurs modernes, chefs d'entreprises fort bien organisés et efficaces. D'autres sont devenus ouvriers à la ville. Mais leurs enfants sont maintenant techniciens, employés, ou professeurs. (...) La question est de savoir si la révolution informatique est de nature différente. Le schéma des révolutions technologiques précédentes va-t-il grossièrement se reproduire? Dans ce cas, nous serions dans une période d'«ajustement». Nous assisterions aux souffrances de la génération qui est chassée des usines et même des bureaux, comme les paysans, après la seconde guerre mondiale, ont été chassés de leurs terres. Mais, dans une génération, on retrouverait un nouvel équilibre: on travaillerait moins, à des tâches moins pénibles, puisque les machines aideraient mieux qu'aujourd'hui le travail des hommes.²⁰

¹⁹ 375. Jeremy Rifkin, *La fin du travail*, Paris/Québec, Découverte/Boréal, [1995] 1996, p.

²⁰ Dominique Schnapper, *Contre la fin du travail*, Paris, Textuel, 1997, pp. 74-75.

Quoi qu'il en soit, au-delà des propositions théoriques sur la «fin du travail» de Rifkin ou de la «nouvelle organisation du travail» selon Schnapper, il faut admettre que: «C'est le processus auquel on assiste depuis le début du capitalisme. L'économie moderne est ouverte et concurrentielle. On n'a pas cessé de détruire des emplois et d'en réinventer d'autres» (Schnapper, 1997: 83).

Schnapper (1997: 35) reconnaît qu'«il faut repenser des formes de lien social qui ne soient pas uniquement celles que génère la participation à la production concurrentielle». En ce sens, elle signale l'importance de reconnaître l'utilité de l'activité gratuite de manière symbolique. De son côté, Rifkin pense qu'il faut réinventer le contrat social car la concurrence mondiale et la rationalisation des secteurs marchands publics et privés vont affecter la vie des travailleurs selon deux voies décisives. Ceux qui garderont un emploi devront faire face à la diminution du temps de travail et profiteront alors d'un accroissement de temps libre. Il en sera aussi pour les chômeurs qui subiront un temps inoccupé. L'utilisation du temps libre est «une occasion d'exploiter les compétences inutilisées de millions de gens dans des tâches constructives, en dehors des secteurs privés ou public» (Rifkin, 1996: 316). Selon son expression, cette «troisième force» se traduira dans l'action bénévole, qu'il nomme le «tiers secteur» qui existe déjà et prend plusieurs formes aux États-Unis. Le «tiers secteur» ressemble à ce qui se passe présentement au Québec dans les associations volontaires et l'action bénévole.

Pour paraphraser Rifkin, le «tiers secteur» touche au plan local et associatif nombre de services sociaux, culturels, sportifs, et religieux. Des groupes communautaires assistent les personnes âgées, les handicapés, les malades mentaux, les jeunes en difficulté, les sans-abri et les pauvres. Des personnes s'engagent dans les familles d'accueil ou prennent sous tutelle des orphelins. Certains s'engagent dans des activités parascolaires ou participent dans des centres d'urgence pour aider les victimes de viols, de violence conjugale ou d'enfants maltraités. Plusieurs bénévoles participent à la protection de l'environnement. D'autres consacrent leur temps à la culture en participant à des groupes de théâtre, à des chorales ou à des orchestres. Des bénévoles donnent de leur temps à des activités sportives auprès des

jeunes ou aux activités à la bibliothèque. Les municipalités ont recours à des volontaires pour lutter contre les incendies ou apporter leur soutien en cas de catastrophes naturelles. En bref, le «tiers secteur» prend diverses formes d'activités volontaires dans les communautés locales. C'est un temps donné de plus en plus significatif.

Plus que jamais, des solutions s'imposent face à l'accroissement du temps libre causé par le vieillissement de la population et le chômage technologique. Politiciens, patronats, syndicalistes, universitaires, et un peu chacun à sa manière, s'efforcent de donner des solutions pour un monde meilleur. L'accroissement significatif du temps libre sur nos rapports au temps et au monde, nous encourage à «prendre au sérieux» le temps du loisir qui peut s'actualiser dans l'action bénévole.

4.3 Les tendances de l'action bénévole

Avant de décrire les tendances de l'action bénévole, il est nécessaire de définir les concepts de cette activité populaire au Québec. Pour notre gouverne, nous nous inspirerons de la définition de L. Dion qui retient les traits suivants pour décrire une association volontaire.

- ▶ Il s'agit d'un regroupement de plusieurs personnes.
- ▶ Ce regroupement se veut une union officielle et durable, caractérisée par une certaine action régulière.
- ▶ L'association volontaire se constitue en organisme sans but lucratif. Elle a pour objectif la mise en commun de ressources (temps, connaissance, argent, équipement, etc.).
- ▶ Cette mise en commun des ressources vise la réalisation de fins particulières ou d'intérêts collectifs.
- ▶ Les fins particulières ou les intérêts sont poursuivis en dehors du temps professionnel et familial.²¹

²¹ Cité par Gilles Pronovost, *Loisir et société, Traité de sociologie empirique*, Québec, PUQ, 2^e édition, 1997, p. 204. Voir Léon Dion, *Société et politique: la vie des groupes*, Québec, PUL, vol. 1, 1971, p. 203.

Pour cerner la notion de bénévole, nous retenons la définition de la sociologue D. Ferrand-Bechmann.

Est bénévole toute action qui ne comporte pas de rétribution financière. Le bénévolat s'oppose essentiellement au travail rémunéré, et il a comme caractéristique de s'exercer sans aucune contrainte sociale ni sanction sur celui qui ne l'accomplirait pas. Enfin, c'est une action qui est dirigée vers autrui ou vers la communauté.²²

La participation aux associations bénévoles est très importante dans la pratique du loisir au Québec. Les études récentes concernant cette donnée empirique démontrent bien que cette tendance est en progression. Voici quelques tendances importantes de l'action bénévole au Québec.

- ▶ Environ 200 000 bénévoles oeuvrent dans le domaine du loisir au Québec. Ils représentent plus du tiers des effectifs bénévoles québécois. (...) Selon les dernières données disponibles qui remontent à 1979-1980, chaque bénévole en loisir au Québec consacre une moyenne de 100 heures par année à ses activités. (...) Dans l'industrie de services, le salaire moyen est de 387,75\$ par semaine. Si les bénévoles en loisir au Québec étaient rémunérés à ce taux, cela représenterait un total impressionnant de plus de 200 millions de dollars par année (PBL, 1989: 11-12).
- ▶ Le développement de la vie associative demeure fort important. Ainsi, une proportion de 48,8% des Québécois ont déjà fait du bénévolat (Léger et Léger, 1990: 54).
- ▶ Un pourcentage de 100% des Québécois indique que les bénévoles ne jouissent d'aucun privilège notable dans la société (Léger et Léger, 1990: 175).
- ▶ On parle de deux millions de bénévoles adultes au Québec; de nombreux centres les accueillent, les forment, les orientent. Plus de 800 groupes se consacrent à l'éducation populaire... Ce qui illustre assez l'ampleur du phénomène (Dumont, 1995: 204).
- ▶ On estime grossièrement à environ 250 heures par année, en moyenne, le temps donné par les bénévoles. Un bénévole sur cinq a donné moins de 25 heures par année, et un sur cinq également en a donné entre 25 et 100. Les autres ont consacré beaucoup plus de temps à leurs activités, certains même, environ 10%, plus de 500 heures dans l'année. Les bénévoles les plus prodigues de leur temps se retrouvent parmi les gens à la retraite, les 65 ans et plus, lesquels fournissent en moyenne 200 heures de plus par année que la moyenne générale (Garon, [1994] 1997: 154).

²² 35. Dan Ferrand-Bechmann, *Bénévolat et Solidarité*, Paris, Syros-Alternatives, 1992, p.

L'enquête de J. Carpentier et F. Vaillancourt décrit l'action bénévole au Québec en 1987.²³ Elle nous présente des données sur la participation en termes de nombre d'heures de bénévolat et de types d'organismes bénévoles. En terme d'heures de travail bénévole, ce sont les organismes sportifs (16%), éducatifs (13,7%) et religieux (13,2%) qui l'emportent sur les autres types d'organisations bénévoles. À cet égard, les bénévoles des organismes à caractère religieux consacrent plus de 24 300 000 d'heures au travail bénévole. Le tableau 25 expose les principaux résultats de cette enquête.

TABLEAU 25

Organismes desservis et heures de travail bénévole, Québec, 1987

Secteurs	Heures de travail bénévoles	
	En millions d'heures	Pourcentage
Sports	29 600	16,0%
Éducation	25 300	13,7%
Religion	24 300	13,2%
Loisirs	18 800	10,2%
Service social	18 600	10,1%
Santé	15 500	8,4%
Économie	12 500	6,8%
Multidomaines	12 500	6,8%
Arts	10 300	5,6%
Justice/environnement	8 990	4,9%
Communauté	7 570	4,1%

Source: Josée Carpentier et François Vaillancourt, 1990, p. 104.

²³ Josée Carpentier et François Vaillancourt, *L'activité bénévole au Québec: la situation de 1987 et son évolution depuis 1979*, Québec, Publications du Québec, 1990. En plus de décrire la situation du bénévolat au Québec en 1987, cette étude présente une comparaison de leur résultats et ceux d'une autre enquête en 1979 (Cf. Payette et Vaillancourt, 1983).

Enfin, il ressort qu'en termes de motivations, l'ensemble des répondants cherchent à participer à des organismes bénévoles afin «d'aider les autres» (96,5%), «de favoriser une cause» (92%), «de faire quelque chose qu'on aime» (91,3%), «d'accomplir quelque chose» (88,6%) et «d'utiliser ses compétences» (84,1%). En contrepartie, les motivations telles que «le devoir face aux autres bénévoles» (45,2%), «améliorer ses chances d'emploi» (50,6%) et «influencer la communauté» (52,4%) sont les moins importantes chez les répondants. Le tableau 26 nous expose les résultats sur l'importance accordée à certaines motivations dans le cadre de l'action bénévole.

TABLEAU 26

*Importance accordée à divers facteurs dans le bénévolat,
tous, hommes, femmes, 1987, Québec
(en pourcentage)*

Motivations	Tous	Hommes	Femmes
Aider les autres	96,5	94,2	98,7
Favoriser une cause	92,0	90,1	93,9
Faire quelque chose qu'on aime	91,3	88,1	94,5
Accomplir quelque chose	88,6	85,8	91,4
Utiliser ses compétences	84,1	81,9	86,1
Avoir des amis	82,0	79,1	85,0
Acquérir des compétences	77,5	76,2	78,8
Faire bénéficier sa famille	74,9	70,2	79,6
Promouvoir des traditions	58,2	53,7	62,5
Devoir vis-à-vis la communauté	56,1	54,0	58,3
Occuper ses temps libres	55,6	50,9	60,2
Influencer sa communauté	52,4	52,5	52,4
Améliorer ses chances d'emploi	50,6	50,2	50,9
Respecter ses croyances	47,7	42,8	52,3
Devoir faire face aux autres bénévoles	45,2	43,0	47,4

Source: Josée Carpentier et François Vaillancourt, 1990, pp. 200-201.

Le sondage de 1989 mené par Pronovost pour le compte du ministère des Affaires culturelles du Québec indique qu'un pourcentage de 34% des Québécois ont travaillé à titre de bénévoles en 1988-1989. Ce sont les organisations de bienfaisance (39,3%) qui ont

présenté le plus haut pourcentage des Québécois ayant affirmé faire du bénévolat. Suivent ensuite les organismes de loisir (17,1%), les organismes sportifs (12%), religieux (12%) et éducatifs ou scolaires (10,3%). Finalement, les organismes de protection de l'environnement, les clubs ou les organismes sociaux, les organismes culturels, les mouvements de défense des droits, ont tous récolté des pourcentages de participation inférieurs à 8%. Les données de l'enquête du ministère de la Culture et des Communications²⁴ vont dans le même sens que les données ci-dessus mentionnées avec dans l'ensemble un pourcentage de 30,8% des Québécois qui ont «travaillé à titre de bénévoles». Le tableau 27 présente cette popularité de la vie associative.

TABLEAU 27

*Taux de participation des associations, selon le genre,
Québec, 1989 et 1994
(en pourcentage)*

	% de mentions*	
	1989	1994
Organisation de bienfaisance	39,3	36,6
Organisme de sport	12,0	12,2
Organisme de loisir	17,1	12,0
Organisme culturel	7,4	10,1
Organisme religieux	12,0	9,1
Club ou organisme social	7,7	8,3
Organisme éducatif ou scolaire	10,3	7,9
Mouvement de défense des droits	2,8	5,4
Parti politiques	1,3	2,4
Organisme de développement économique	3,2	1,2
Organisme de protection de l'environnement	1,6	1,2
Organisme professionnel ou syndicat	N/A	3,4
Ensemble des organismes	34	30,8

* Pourcentage de répondants ayant fait au moins une mention de ce type d'organisme dans l'ensemble des répondants ayant déclaré avoir «travaillé comme bénévole».

Source: Gilles Pronovost, 1997, p. 208.

²⁴ Rosaire Garon, *La culture en pantoufles et souliers vernis - Rapport d'enquête sur les pratiques culturelles au Québec*, Québec, Publications du Québec, [1994] 1997.

L'enquête de Pronovost ([1989] 1990) donne un taux plus élevé de l'action bénévole chez les hommes (35,9%) que chez les femmes (32,3%). De plus, le niveau de scolarité nous révèle une plus forte participation bénévole chez les universitaires (43,9%) que chez les moins éduquées (primaire, 25,2%; secondaire, 31,9%). C'est le groupe d'âge des 35-44 ans qui se consacre le plus à l'action bénévole (39,3%). L'enquête du ministère de la Culture et des Communications (Garon, [1994] 1997) va dans le même sens que l'enquête de Pronovost en ce qui concerne le taux de l'action bénévole le plus élevé selon le sexe (hommes: 32,4%; femmes: 29,3%) et la scolarité (universitaire: 36,6%). Cependant, c'est le groupe d'âge des 45-54 ans qui a le taux le plus élevé de l'action bénévole dans l'enquête du ministère de la Culture et des Communications.

TABLEAU 28

*Taux de participation à titre de bénévole,
selon le sexe, la scolarité et l'âge, Québec, 1989 et 1994
(en pourcentage)*

	% de mentions	
	1989	1994
<i>Sexe</i>		
Hommes	35,9	32,4
Femmes	32,3	29,3
<i>Scolarité</i>		
Primaire	25,2	25,5
Secondaire	31,9	26,4
Collégial	33,8	32,6
Universitaire	43,9	36,6
<i>Âge</i>		
15-24 ans	34,9	30,7
25-34 ans	25,8	29,9
35-44 ans	39,3	31,0
45-54 ans	37,6	34,7
55 ans et +	35,0	29,5

Source: Gilles Pronovost, 1997, pp. 209-210.

Une enquête nationale sur le don, le bénévolat et la participation permet de rassembler de l'information à l'égard des contributions financières faites au moins une fois par des individus c'est-à-dire des dons en argent à des organisations sans but lucratif et de bienfaisance entre le 1^{er} novembre 1996 et le 31 octobre 1997.²⁵ Le montant total des contributions en argent fait au Québec est important. Il est de l'ordre de 567 823 000\$ avec un nombre de donateurs de 4 457 356. Cela voudrait dire que trois Québécois sur quatre ont donné en moyenne la somme de 127\$. Le tableau 29 présente quelques données statistiques à ce sujet.

TABLEAU 29

Dons en argent, Québec, 1996-1997

	Total des dons (\$ 000)	Pourcentage du total des dons
<i>Sexe</i>		
Hommes	226 827	40
Femmes	340 996	60
<i>Situation des répondants</i>		
Personnes occupées	391 593	69
À plein temps	252 948	45
À temps partiel	138 646	24
Chômeurs	9 361	2
Inactifs	166 868	29
<i>Âge</i>		
15-24 ans	17 993	3
25-34 ans	53 395	9
35-44 ans	197 669	35
45-54 ans	116 468	21
55-64 ans	86 149	15
65 et plus	96 150	17
<i>Total</i>	567 823	100

Source: Statistique Canada, Catalogue n° 71-542-XPF, 1998, p. 66.

²⁵ Gouvernement du Canada, *Canadiens dévoués, Canadiens engagés*, Ottawa, Statistique Canada, Catalogue n° 71-542-XPF, 1998.

4.4 Énumération des pointes d'observation

Nous sommes maintenant rendus à l'étape de dégager certaines pointes d'observation. Voici les principales tendances provenant des recherches sur l'accroissement du temps libre et les statistiques sur l'action bénévole.

Tendance 4A

- ▶ La croissance économique continue au cours des années cinquante et soixante, entraîne un développement rapide et de grande ampleur de la production et de la consommation de masse augmentant ainsi le niveau de vie. Les horaires de travail sont devenus plus flexibles. Ces changements correspondent à une certaine remise en cause de l'éthique du travail et de la société productiviste, dans un climat marqué de plus en plus par la montée du chômage technologique et par la déqualification de la grande masse des travailleurs.

Tendance 4B

- ▶ On observe au Québec, une baisse certaine du temps accordé aux heures de travail durant les années 60 et 70 pour se concentrer, dans les années 80', entre trente-cinq et quarante heures de travail par semaine. Depuis la Révolution industrielle au siècle dernier, il y a eu indéniablement un accroissement quantitatif du temps libre.

Tendance 4C

- ▶ Les Québécois se considèrent stressés en raison du manque de temps. Ils ont souvent l'impression qu'ils n'ont pas accompli ce qu'ils voulaient accomplir, qu'ils n'ont pas le temps de s'amuser ou se considèrent comme des bourreaux de travail. Les chômeurs, les étudiants et les personnes à la retraite éprouvent moins la contrainte du temps.

Tendance 4D

- ▶ L'action bénévole est une activité importante au Québec. Ainsi, durant l'année 1988-89, près du tiers des Québécois ont pris part à des associations à titre de bénévoles. Ce sont les organisations de bienfaisance qui ont présenté le plus haut pourcentage de la participation des Québécois. Viennent ensuite les organismes de loisir, les organismes de sports, les organismes religieux et les organismes éducatifs ou scolaires.

Tendance 4E

- ▶ Une enquête sur l'action bénévole nous présente des données significatives concernant l'importance des organismes bénévoles à caractère religieux. Se situant derrière les organismes de sports (16%) et éducatifs (13,7%), les organismes religieux (13,2%) ont consacré plus de 24 300 000 heures de travail bénévole en 1987 au Québec.

Tendance 4F

- ▶ Le geste du don financier chez les Québécois est significatif.

4.5 Conclusion

Depuis l'avènement de la Révolution industrielle, il y a eu indéniablement une augmentation du temps libre. Aujourd'hui, il peut être perçu comme un temps imposé, causé plus particulièrement par le processus du vieillissement de la population et du chômage technologique, pouvant être vécu comme aliénant. Le temps libre crée une nouvelle civilisation qui constraint les gens à redéfinir leur priorité de vie de sorte qu'il mérite d'être pris en considération. Ainsi, l'humain de la modernité, voué au temps libre, est engagé, sinon obligé, à réfléchir sur la question du loisir qui n'est pas seulement une activité superficielle ou futile, mais un temps important qui affecte toute l'existence humaine.

Face au sentiment d'ennui possible causé par l'accroissement de temps libre, le loisir par le biais de l'action bénévole peut être une voie de libération pour l'humain de la modernité. Ainsi, on observe que l'action bénévole occupe une place de plus en plus importante dans la vie quotidienne des Québécois qui sont interpellés par le sens du don et de la gratuité dans leur loisir. À partir de là, on dépasse les notions fonctionnelle et mercantile que l'on attribue ordinairement au loisir, et, en ce sens, le monde de l'action bénévole se rapproche de «l'homo ludens».

Sommes-nous en train de vivre une mutation considérable qui va peut-être occasionner une nouvelle façon d'ex-ister, c'est-à-dire de se projeter temporellement? Si oui, alors comment l'humain exprime-t-il son expérience de loisir à laquelle il consacre de plus en plus de temps? Se pourrait-il qu'il y retrouve des émotions et des impressions qu'il ressentait autrefois dans un autre cadre qui structurait sa vie? Pour y répondre, on n'a qu'à écouter les récits des pratiquants du loisir.

«Qu'on adopte donc comme principe de notre vie ce qui a toujours été un principe et le sera toujours: sortir de soi, donner, librement et obligatoirement: on ne risque pas de se tromper».
- Marcel Mauss

CHAPITRE 5

LE MONDE DU LOISIR

«Le sentiment est tout, le mot est son et fumée»
- J.W.V. Goethe

5.1 Introduction

Les chapitres 3 et 4 ont établi que le loisir occupe une grande place dans la vie des gens à tel point qu'ils y consacrent beaucoup de temps et d'argent. Cependant, ces données statistiques quantitatives ne permettent pas de saisir toute la réalité expérientielle du loisir par les gens qui le pratiquent. Celle-ci s'avère très riche en significations diverses, notamment celles qui associent spontanément le loisir à la religion.

Nous relèverons donc certaines citations où des personnes relient intuitivement leur expérience de loisir à une expérience mystique. À partir de là, nous essaierons de creuser davantage cette intuition en rendant compte d'une enquête d'inspiration phénoménologique que nous avons réalisée auprès de praticiens. Viendront par la suite quelques témoignages de religieux de la tradition chrétienne sur leur expérience du sacré qui permettent d'établir des similarités avec le discours moderne de l'expérience du loisir. Nous dégagerons les pointes d'observation et formulerons une conclusion à ce chapitre. Finalement, suivra une autre conclusion concernant l'ensemble de la première partie de cette démarche praxéologique.

5.2 Description qualitative du loisir en milieu séculier

Voici des témoignages de personnes qui font spontanément des associations entre le loisir et le religieux. Nous en avons retenu trois où l'on nomme la personne de «Dieu» dans l'expérience du loisir. Voici tout d'abord celui de l'athlète olympique É. Liddell.

Éric Liddell, Jeux Olympiques de Paris (1924)

Vous êtes venu voir une course aujourd'hui. Acclamer un vainqueur. Il se trouve que c'est moi. Mais, je veux que vous fassiez plus que vous contentez d'admirer. Je veux que vous preniez part à la course. Je voudrais comparer la foi à une course à pied. C'est dur... Cela demande de la concentration, de la volonté, l'énergie de l'âme. Vous éprouvez de l'allégresse quand le vainqueur passe l'arrivée surtout si vous avez parié sur lui. Mais cela dure combien de temps? Vous rentrez chez vous et peut-être que votre dîner est brûlé? Peut-être n'avez-vous pas de travail? Alors, qui suis-je pour vous dire?: «Croyez, ayez la foi en face de la réalité de la vie». J'aimerais vous donner quelque chose de plus permanent, mais je ne peux que vous montrer le chemin. Je n'ai pas de formule pour gagner des courses. Chacun court à sa façon, homme ou femme. Alors d'où vient la force de courir jusqu'au bout?: de l'intérieur. Jésus a dit: «En vérité, le Royaume de Dieu est en vous. Si, avec votre cœur et votre sincérité, vous me cherchez, vous êtes sûr de me trouver. Si vous me donnez à l'amour du Christ, alors là, vous saurez comment gagner la course». (...) Je pense que Dieu m'a fait pour un but. Il m'a fait aussi pour aller vite. Lorsque je cours, je ressens son plaisir.¹

Lors d'une permission durant la Première guerre mondiale, l'aumônier P. Tillich se rendit au Musée de Berlin où il contempla la «Madone aux anges» de Botticelli. Dans un langage sincère, voici comment il témoigne de cette expérience particulière.

Paul Tillich

En regardant le tableau, j'ai ressenti un état qui approchait l'extase. Dans la beauté de la peinture était présente la Beauté elle-même. (...) Comme je me tenais là, baigné dans la beauté que ce peintre avait contemplée, il y a si longtemps, quelque chose de la source divine de toutes choses vint jusqu'à moi. Je m'en retournai bouleversé. Ce moment a affecté toute ma vie; il m'a apporté la joie de la vie et la vérité de l'esprit. Je le compare avec ce qu'on appelle habituellement révélation dans le langage de la religion. Je sais bien qu'aucune expérience artistique ne peut égaler ces moments où les prophètes furent saisis par la puissance de la Présence divine, mais je crois qu'il y a une analogie entre la révélation et ce que j'ai ressenti alors. Dans les deux cas, l'expérience transcende la façon dont nous rencontrons la réalité dans la vie de tous les jours. Elle ouvre des profondeurs qu'on ne peut percevoir d'une autre façon.²

Le canotage dans la beauté sauvage de la nature constitue pour l'ancien Premier ministre du Canada, P.-E. Trudeau, une pratique qui lui permet de développer sa dimension spirituelle et humaine. Ainsi, on peut percevoir dans son discours toute la portée religieuse que lui apportent ses activités de loisir.

¹ Témoignage de l'olympien Éric Liddell (les jeux olympiques d'été à Paris, 1924) tiré du film, *Chariot of Fire*.

² Cité par Jean Richard, «La rencontre de Dieu - Des voies nouvelles», *Revue Notre-Dame*, Québec, n° 6, juin 1988, p. 8. Voir Paul Tillich, (edited by John and Jane Dillenberger), «One moment of Beauty», *On Art and Architecture*, New York, Crossroad, 1987, pp. 234-235.

Pierre-Eliot Trudeau

Nous sommes nombreux, je pense, à sentir parfois le besoin de retourner à l'essentiel pour retrouver notre équilibre. Pour moi, une bonne façon de pratiquer ce retour, c'est de me plonger dans la nature, en canot, pour m'éloigner le plus possible de la vie quotidienne et de ses complications, pour m'écartier aussi des besoins artificiels que la civilisation vous impose. Le canot vous force à distinguer nettement vos besoins de vos désirs. En canot, ce sont vos besoins qui vous préoccupent: la survie, la nourriture, le sommeil et la protection contre les intempéries, toutes choses qu'on a tendance à prendre pour acquises quant on vit dans ce qui s'appelle la civilisation. En milieu dit civilisé, on est constamment pressé de faire ceci ou cela pour des motifs imposés par la société, c'est-à-dire par l'entourage, ou de satisfaire les besoins artificiels que vous crée la publicité. Le canot, au contraire, vous rapproche de la nature par un type de voyage qui n'exige ni routes ni sentiers. On suit les routes de la nature; on choisit les moins fréquentées, comme disait Robert Frost, dans un autre contexte, et cela fait toute la différence. On découvre des valeurs plus simples, on distingue mieux les valeurs artificielles de celles qui sont indispensables au développement spirituel et humain. C'est pourquoi le canot a toujours tenu dans ma vie une place aussi importante. (...) Et désormais, aussi longtemps qu'il restera de nouveaux espaces à explorer, de nouveaux sentiers à découvrir en forêt, de nouvelles étoiles à observer dans les vastes étendues de la voûte céleste, de nouvelles expériences à partager et des livres à lire, avec l'aide de Dieu, je continuerai d'être un homme heureux.³

Finalement, nous voudrions donner d'autres descriptions tirées du livre, *Jogging*,⁴ qui a été un succès de librairie lorsque la course à pied était populaire au début des années 80', et, pour bien des gens, une «nouvelle religion». Les gens interrogés décrivent cette expérience de loisir dans un langage fort explicite. Comme l'exprime l'auteur, l'éloquence des personnes interrogées «ne semblait due ni à une intelligence exceptionnelle ni à une richesse de vocabulaire extraordinaire. Dès que le sujet venait sur le tapis, ils faisaient preuve d'un don d'élocution impressionnant» (Fixx, [1977] 1978: 33). N. Gerstein qui parcourt dix kilomètres quatre ou cinq fois par semaine, affirme que:

Nancy Gerstein

La course me donne l'impression de dominer ma propre vie. (...) J'ai le sentiment de faire quelque chose que personne n'est capable de faire pour moi. J'aime la précision de mes courses, je m'impose un but et je l'atteins. J'aime aussi l'effort que chaque victoire représente. Il est souvent difficile de terminer une course; quand il faut se pousser pour aller jusqu'au bout on se sent merveilleusement bien après. Une bonne course donne une impression de sainteté.⁵

³ Pierre-Elliott Trudeau, *Mémoires politiques*, Montréal, Le Jour, 1993, pp. 229-231, 334.

⁴ James Fixx (traduit de l'américain par Marie-Alyx Revellat), *Jogging*, Paris, Robert Laffont, [1977] 1978.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

A. Ripp souffre d'asthme depuis son enfance. Pour lui, la course à pied a transformé sa vie et a donné un sens à son existence.

Allan Ripp

J'avais un mal terrible à respirer. (...) La course a transformé mon existence. (...) C'est le centre d'intérêt de ma routine quotidienne, la source de tout. Elle donne à ma vie le sens du rythme; elle n'est pas simplement un jeu ou un sport, elle est extérieure à la vie; elle s'intègre à la vie; elle me limite en quelque sorte.⁶

T. Corbitt fut un marathonien aux Jeux olympiques de 1952. Champion des États-Unis dans cette discipline, il a participé à plus de 190 marathons. Il a donc une bonne expérience de la course à pied qu'il décrit brièvement de la manière suivante.

Ted Corbitt

La course apporte un soulagement à la tension de la vie quotidienne. Elle évite le recours à la psychanalyse. Tout le monde en retire des bienfaits plus ou moins apparents et, dans la majorité des cas, elle développe le sentiment de la valeur personnelle; elle nous aide à nous accepter un peu mieux.⁷

N. Kuscik fut championne féminine au marathon de Boston en 1972. Selon elle, la pratique de la course à pied lui procure un profond sentiment de liberté.

Nina Kuscik

Nous n'avons plus guère de liberté (...) la course nous rend la liberté. Elle nous permet d'adopter le rythme qui nous convient et de penser à tout ce qui peut nous passer par la tête. Nous avons le sentiment que personne n'a de droits sur nous.⁸

J. Henderson est également un coureur de fond expérimenté. Il perçoit la course à pied comme une activité primitive et enfantine qui lui donne l'impression de remonter le cours de l'histoire.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁸ *Ibid.*, p. 34.

Joe Henderson

La course est une activité enfantine et primitive. C'est ce qui fait son charme, je crois. On se déplace à la manière des enfants, on secoue les chaînes de la civilisation. En courant, on remonte le cours de l'histoire.⁹

R. Banister fut l'un des premiers coureurs qui ait parcouru les quinze cents mètres en moins de quatre minutes. La course à pied est pour lui une source d'émotion intense, une sorte de sixième sens.

Roger Banister

Je me rappelle encore très nettement cette période de mon enfance où je courais pieds nus sur le sable humide et ferme de la plage. L'air avait une qualité spéciale, il semblait avoir une vie propre. Le bruit des vagues qui se brisaient sur le rivage dominait tous les autres. J'étais impressionné, presque effrayé, par l'exaltation extraordinaire que quelques pas pouvaient créer. La découverte d'une source de puissance et de beauté qui dépasse l'imagination me procurait des moments d'émotions intenses... ce sens de l'exercice est un sixième sens ou peut-être une combinaison de tous les autres.¹⁰

David Bradley est un coureur de fond expérimenté. Dans ses courses, il a l'impression de se transformer en créature éthérée qui s'élève au-dessus des choses terrestres.

David Bradley

Je produis des ondes alpha. Je souffre beaucoup plus que la majorité des gens à moins qu'ils ne soient malades ou blessés, pourtant je me sens détendu, presque heureux. Je suis profondément plongé en moi-même et cependant tout à fait conscient de ce qui m'entoure... Je ne touche plus le sol. Je flotte dans l'air. La pente n'est pas une montée, c'est simplement une couche d'air un peu plus épaisse, je respire profondément et je grimpe sans effort. Mon corps produit une hormone appelée épinéphrine, que les chercheurs associent à une sensation d'euphorie combinée aux ondes alpha et à la cadence régulière de la course qui agit comme une sorte de mantra, elle me soulève plus haut que je ne pourrais jamais l'être par tout autre moyen.¹¹

Dans ces témoignages, on retrouve des expressions telles que «un état qui approchait l'extase», «avec l'aide de Dieu», «une impression de sainteté», «la source de tout» ou «la découverte d'une source de puissance et de beauté». On s'aperçoit rapidement de la portée religieuse que prend l'expérience du loisir pour ces personnes. Nous avons donc essayé

⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

d'explorer davantage ces intuitions sur l'expérience religieuse du loisir. Pour ce faire, nous avons réalisé nous-mêmes une enquête d'inspiration phénoménologique dont voici la description et les résultats.

5.3 Description de l'approche phénoménologique du loisir

Une enquête d'inspiration phénoménologique, réalisée en automne 1994, s'est adressée à un groupe de 21 personnes qui ont été choisies parce qu'elles représentaient certaines caractéristiques recherchées pour notre projet d'étude. Ainsi, nous avons sélectionné des gens, hommes et femmes, jeunes et plus âgés qui pratiquent un loisir quelconque. En ce sens, nous nous sommes référés aux activités de loisir préférées de l'enquête de l'UQTR. Nous avons également privilégié le choix de quelques personnes pratiquant le scoutisme, lieu de notre expérience personnelle du loisir, des personnes qui avaient de la facilité à s'exprimer pour décrire leur histoire de vie le plus clairement et le plus complètement possible. Dans ces conditions, on pouvait recueillir autant d'informations sur l'expérience du loisir exprimée par les personnes interrogées. L'instrument de recherche est un ensemble de questions posées aux gens dans le cadre d'une entrevue.

Pouvez-vous me décrire le plus fidèlement possible ce que vous «ressentez» lorsque vous êtes engagé à travers vos activités de loisir préférées? Exprimer ce qui se «manifeste en vous-même»; énumérer ce que vous «pensez à l'intérieur» de vous-même. Indiquer les «sentiments» et les «impressions» que vous éprouvez au cours de cette expérience ainsi que vos intuitions, vos rêves, vos espoirs, vos valeurs. Par quoi êtes-vous «animé(e)? Comment vous percevez-vous? Comment vous «sentez-vous» avec les autres ou dans votre environnement? Donnez, le plus souvent possible, des exemples précis de ce que vous décrivez. Également, décrivez une expérience où vous vous sentez(e) particulièrement dévalorisé(e), rabaisse(e) ou humilié(e) à travers une activité de loisir?¹²

Le temps moyen nécessaire pour compléter chaque entrevue variait entre 30 à 60 minutes selon la personne. L'écoute active était de mise pour mettre en confiance notre interlocuteur, et surtout pour recueillir «l'apparaître» de l'expérience du loisir le plus librement

¹² Ces questions furent inspirées des travaux de recherche menés par Chantal Deschamps, *L'approche phénoménologique en recherche*, Montréal, Guérin Universitaire, 1993, p. 57.

possible. Les entrevues furent enregistrées au magnétophone et retranscrites par traitement de texte avec l'aide d'un dictaphone. À leur lecture, les données recueillies ont présenté à certains endroits une certaine redondance qui n'ajoutait plus, d'après nous, à la qualité d'informations désirées. Cet état de choses est le signe tangible de la persistance d'une signification dans le récit de l'expérience du loisir. Nous avons alors décidé d'écarter les entrevues que nous avons jugées les moins significatives pour les besoins de notre recherche (courte durée du témoignage ou propos banal), si bien que le nombre fut fixé, comme corpus, à 17 entrevues. Afin de respecter l'anonymat des collaborateurs, nous présentons au tableau 30, la liste des personnes interviewées avec un prénom fictif ainsi que les activités de loisir pratiquées.

TABLEAU 30

Liste des personnes interviewées, enquête 1994

<i>No</i>	<i>Prénoms</i>	<i>Activités de loisir</i>
1.	Julie	La danse
2.	Mathieu	Le scoutisme (adulte éducateur)
3.	Jean	Le loisir familial et le plein air
4.	Paul	Le ski de fond, course à pied
5.	Martin	Le loisir familial
6.	Clara	Loisir familial, bénévolat
7.	Karl	L'alpinisme et le plein air
8.	Jonathan	Le plein air et la survie en forêt
9.	Bernadette	Le scoutisme (adulte éducateur)
10.	Gabriel	Le hockey
11.	Claude	Le golf
12.	Anne	Le scoutisme (adulte éducateur)
13.	Lise	Jardinage, gîte du passant
14.	André	La musique
15.	Rita	L'écriture et les jeux de cartes
16.	Georges	Les jeux de hasard
17.	Marie	Mouvement social et lecture

Tout en respectant le plus fidèlement le verbatim des entrevues, nous avons découpé les descriptions recueillies en unités de valeur et fait une brève analyse. En raison de la grande quantité d'informations, les verbatim de toutes les entrevues ne sont pas présentés dans leur intégralité dans la description phénoménologique qui va suivre. Cependant, nous croyons pertinent d'inclure à l'annexe II, un exemple d'entrevue qui illustre la manière dont nous avons traité les données phénoménales.

Il s'agit maintenant de décrire ces expériences du loisir afin de rendre à l'évidence ce phénomène sans pour autant avoir la prétention d'en décrire la totalité. Le loisir est en lui-même un sujet inépuisable. Mais avec les descriptions qui vont suivre, nous serons mieux en mesure d'identifier quelques pointes d'observation pertinentes pour le besoin de notre étude théologique du loisir.

Pour présenter les résultats de cette enquête d'inspiration phénoménologique, nous avons suivi, dans un premier temps, l'ordre proposé par l'enquête de l'UQTR (motivations psycho-sociales de loisir et activités préférées). Toutefois, les autres données recueillies qui dépassent les thèmes traités par l'enquête de l'UQTR seront présentées par la suite.

5.3.1 L'expérience du loisir comme sentiment de repos et de détente

L'expérience du loisir est pour plusieurs répondants le moment privilégié d'un sentiment de repos, de détente et de relaxation. Précisons qu'à la suite de l'enquête de l'UQTR, concernant les tendances motivationnelles, le tandem «repos/détente» (2,8) représente la plus importante valeur signifiée. Voici quelques extraits d'entrevues de répondants qui abondent dans ce sens.

Pour Anne, le ski alpin comme expérience du loisir lui procure à la fois de la détente, de la relaxation ainsi que de la joie et de la liberté où elle se laisse aller légèrement à ses fantaisies.

Anne

Le ski alpin est mon loisir. Ce que je ressens quand je fais mes loisirs, c'est de la détente, de la relaxation, de la liberté, c'est de la joie... je suis heureuse. La vie est belle et bien agréable.

(...) En ski alpin, c'est la liberté totale. Tu t'en vas où tu veux, c'est le vent des fois, c'est le froid quand il fait beau. Tu te laisses aller. C'est sûr que tu contrôles tes mouvements. Mais moi souvent, j'ai l'impression de valser dans certaines pentes. Alors, j'entends comme une musique dans ma tête. J'ai l'impression de valser. Puis, j'entends ma musique dans ma tête avec mes mouvements. C'est la liberté totale. C'est laisser tout aller. C'est entre mes deux oreilles. (...) La neige est à un certain degré et la pente est à une certaine qualité qui me plaît. Je l'appelle ma valseuse puis quand je descends, j'entends la valse des patineurs, puis je m'en vais.

Dans son expérience de loisir, Gabriel oublie ses inquiétudes à l'égard de ses problèmes familiaux et scolaires (travail). Il s'éloigne alors de ses problèmes quotidiens. Cela lui permet d'entrer en lui-même, d'être détendu et relâché. Il redevient lui-même peu importe l'activité de loisir qu'il pratique.

Gabriel

J'ai surtout le sentiment de bien-être lorsque je fais une activité sportive. Je ne pense pas à d'autres choses, mes tracas, mes problèmes familiaux, s'il y en a, ou mes problèmes d'école ou de travail. J'oublie cela complètement. Je me trouve dans un autre milieu pour une heure ou deux. On se sent à l'intérieur de soi-même détendu, relâché. On devient nous même dans cette activité sportive ou peu importe l'activité de loisir qu'on fait. Cela nous éloigne de nos problèmes quotidiens.

5.3.2 L'expérience du loisir comme motivation de «se changer les idées»

Se changer les idées est une motivation souvent recherchée par les répondants. Cela signifie sortir du cadre habituel ou s'évader de son quotidien pour aller vers d'autres horizons. Ajoutons aussi que l'enquête de l'UQTR identifie la motivation «se changer les idées» (2,6/4,0) comme une valeur importante. Voici des témoignages sur la motivation de «se changer les idées» que Martin et Lise identifient à l'évasion.

Martin recherche l'évasion afin de sortir de la lourdeur de l'existence pour aller vers d'autres choses. Ces moments d'évasion sont des petits plaisirs qui ne coûtent rien comme, par exemple, être en promenade à un endroit qu'il n'a jamais visité et qui répond à ses critères, à sa personnalité, à ses désirs.

Martin

L'évasion, c'est sortir du cadre habituel. Ce que je ressens quand je suis en évasion, c'est une jouissance asexuée. (...) Ce sont des petits plaisirs qui coûtent rien et que j'aime beaucoup.

C'est de me ramasser en promenade à un endroit où je n'ai jamais visité. À moins que ce soit un endroit agressant, c'est sûr que je n'aimerai pas ça, mais parlons d'un endroit qui n'est pas agressant qui est calme et qui répond à mes critères, ma personnalité, à mes désirs. (...) Il y a différentes façons pour s'évader. Lire un bon livre quand tu es disposé pour lire puisque le sujet t'intéresse. L'auteur qui écrit dans le style tombe dans le goût à toi. C'est une magnifique évasion. Un bon film à la télé, c'est la même chose. Aller en visite chez quelqu'un. Des fois recevoir de la visite à l'occasion, ça permet de sortir de tes préoccupations. Des fois, «oups», tu te dis: «c'est le fun, la veillée est passée, bon..., ça a été une évasion». Partir, prendre une promenade. Hier, je suis descendu sur le bord du Saguenay. Pour moi, c'est une évasion. C'est cette notion-là de sortir de ta prison, d'une certaine façon, de ton quotidien, puis aller vers d'autres choses. (...) Juste le fait de me retrouver dans un cadre nouveau, dans une ville que je ne connais pas, dans un paysage que je ne connais pas. On dirait que ça vient me remplir. C'est une espèce de phénomène de découverte, d'exploration, de quelque chose qui n'a pas encore été exploré. Il n'y a rien que je trouve de plus plat que de toujours refaire le même chemin. Moi, c'est rendu que c'est une lourdeur d'aller travailler. (...) Juste de refaire le même maudit chemin le matin et le soir. Je trouve cela abrutissant. La routine, ces choses-là, je trouve cela abrutissant.

Le jardinage, la décoration et le magasinage comme expériences du loisir sont, pour Lise, une évasion, un anti-stress. De plus, ses moments d'évasion, la créativité peut surgir. Elle en recueille alors beaucoup de satisfaction.

Lise

J'adore jardiner, j'adore faire des aménagements de parterre. Cela me plaît énormément. J'éprouve un sentiment d'évasion, un sentiment de créativité. Ça rejoint plusieurs choses. C'est un anti-stress. La satisfaction de soi, d'avoir créer d'autre chose si minime soit tel. J'aime la décoration. Je vais magasiner. Je perds beaucoup de temps. Je vais consulter des revues. Pour moi, c'est un sentiment d'évasion, c'est une satisfaction aussi pour moi.

5.3.3 L'expérience du loisir comme motivation d'«être en forme»

Dans l'enquête de l'UQTR, le score de la motivation d'«être en forme» est de 2,4/4,0. De plus, dans la même enquête, il apparaît que les activités de mise en forme sont les plus populaires dans une proportion de deux sur trois (68,2%). Dans ce contexte, il est intéressant de présenter quelques extraits d'histoires de vie concernant cette expérience de loisir.

Pour Gabriel, l'expérience du loisir répond à plusieurs besoins, plus particulièrement, au besoin important de faire de l'exercice qui lui permet de se garder en forme et en bonne santé.

Gabriel

Présentement, je fais de l'activité pour mon bien-être. Je le fais pour m'amuser. Que je perde ou non, cela n'a pas d'importance. C'est de faire partie d'un groupe. Peu importe les activités que je vais faire, c'est un besoin de faire de l'exercice, un besoin de me garder en forme, d'être en santé. Un besoin d'être avec d'autres, un besoin de coopérer, un besoin de milieu qui est sain et qui est bon pour changer mes idées et puis d'être avec d'autres.

Étant un professionnel de l'activité physique, Jean juge nécessaire que son expérience du loisir se rapproche de son travail. Pour lui, il est important dans ses rapports professionnels de prouver aux gens qu'il vit lui-même ce qu'il leur recommande c'est-à-dire d'être en forme. Ainsi, il peut avoir une plus grande crédibilité conformément au message qu'il transmet.

Jean

Je pense que c'est important d'être en bonne condition physique. Je le fais aussi parce que, dans le travail que je fais, je pense que c'est important d'avoir une crédibilité théorique. C'est important d'avoir les gestes aussi associés à ce que tu fais. Pour moi, je pense que c'est important que les gens me voient faire de l'activité physique. Je pense que c'est important par rapport à mon travail parce que je recommande aux gens d'en faire.

5.3.4 L'expérience du loisir comme lieu de connaissance de soi

Pour certains de nos répondants, la connaissance de soi, qui recoupe deux indicateurs motivationnels de l'enquête de l'UQTR, soit parfaire ses connaissances (2,4/4,0) et exercer ses connaissances (2,3/4,0), est une valeur importante dans leur expérience du loisir.

Ainsi, pour Jean, la télévision est un média qu'il consomme beaucoup dans le but d'accroître ses connaissances de manière gratuite. Il a pu également améliorer sa connaissance de soi à travers les victoires et les défaites que lui procuraient ses activités de loisir sportif. Aussi a-t-il appris toute l'importance de fonctionner en équipe, car cela l'aide beaucoup à respecter les autres dans son milieu de travail en dépit de la concurrence.

Jean

On peut dire que la télévision est une activité de loisir que l'on fait beaucoup. Je dirais que l'on consomme des informations peut-être de façon gratuite. J'écoute beaucoup d'émissions d'informations dans mes loisirs. Je dirais dans un objectif de savoir, ce qui se passe tout le temps aussi bien au niveau planétaire que régional. C'est ma dimension peut-être de connaître. Je trouve toujours quelque chose d'intéressant à la télévision compte tenu que j'ai l'avantage de connaître l'anglais. (...) Le loisir m'aide à me connaître moi-même. J'ai appris à me connaître

dans le monde du sport. J'ai appris dans les victoires, dans les défaites à vivre avec d'autres, à échanger avec d'autres. Je pense que ça paraît dans mon travail parce que je suis un gars d'équipe. Je sais que, dans l'équipe, il y a tout le monde qui aime cela être en valeur. Puis, au travail, il y a une concurrence dans le milieu du travail. Aussi, tout le monde veut avoir sa place. Quand on va à une réunion, on est dans une équipe. On laisse plus la place à dire des idées des autres. On est capable des fois à mon avis de guider sa place un peu plus en disant: «Nous autres (sic) on est une équipe».

Dans son expérience de loisir, Paul se sent libre de toute contrainte extérieure. Ambivalent de par sa nature solitaire et sa recherche de la convivialité dans son loisir, il réussit à se connaître davantage afin de mieux respecter les limites que la vie lui impose.

Paul

(...) Je me sens libre aussi. Libre de toute contrainte extérieure. Je comble mon besoin de solitude, d'être sûr avec moi-même (je pratique des sports individuels). Par contre, je ne déteste pas la compagnie, même que je la recherche. J'aime partager ce que je vis avec d'autres. Personne ne peut être heureux seul. Je me sens animé par un très grand désir de dépassement, de ne pas me laisser aller. Cette expérience me fait rire, ça m'amène à mieux me connaître, à respecter mes limites aussi et à avoir un certain contrôle sur ma vie.

Pour Marie, la lecture des revues d'actualité et de biographies est une activité de loisir tout indiquée pour stimuler sa connaissance d'elle-même, et par la même occasion, de penser aux autres.

Marie

Oui, j'ai le temps de goûter à ma lecture. J'ai le temps de la digérer, de l'analyser. C'est un plaisir personnel. Seulement, j'aimerais partager les lectures avec d'autres. Des fois, c'est plutôt avec les jeunes, les enfants qui ne sont pas sur la même longueur d'onde que moi. Ils n'ont pas le temps de lire. Ils ne lisent peut-être pas les mêmes choses que moi, mais en tout cas... Moi, je lis des revues d'actualité. Ça, c'est les choses d'affaires mais quand même. Il y a des bons écrits dans cela. Après, je lis le quotidien pour être au courant de tout. Ça me tient au courant quand je sors. Je lis également les biographies. J'aime cela, oui, j'aime les biographies. Cela fait voir les tempéraments, les capacités de ces personnes-là, et puis des fois on s'analyse. On se trouve, mon Dieu Seigneur, on est pas grand-chose, nous autres-là. La vie de cette personne-là, elle est riche en émotion, en activité. Je lisais hier soir sur un écrivain. Mon Dieu, j'ai dit qu'ils y en a qui sont «calés», mais c'est leur tempérament. Avoir élevé une grande famille naturellement qu'on n'a pas eu le temps de faire ce qu'on a voulu faire. De se connaître soi-même. Là, je me connais. J'ai le temps, j'ai le temps de penser à moi, aux autres aussi.

Pour Jonathan, la vie en plein air lui permet d'apprendre, de faire des réflexions et de découvrir nombre de choses sur la vie. Cette recherche d'un idéal près de la nature lui procure une grande joie.

Jonathan

À 24 ans, j'ai couché 260 jours dans le bois. 260 jours sans la tente ou sous un abri ou sans-abri. J'aimais cela comme un petit fou parce que j'apprenais. Puis je découvrais. Puis avec le temps, ce genre d'expérience-là et des milliers de nuit complète à coucher dans le bois, à regarder un feu brûler, puis à regarder les étoiles et puis à regarder sentir le vent, la pluie, les éléments autour de moi m'ont comme amené à une profonde réflexion à propos de la vie. C'est quoi la vie? Comment ça se fait que c'est créé de même? Comment ça se fait que c'est fait de telle sorte? Comment ça se fait qu'on est capable de frotter du bois, puis ça fait du feu, puis ça peut cuire mes aliments? Cela peut m'aider à construire. Cela me permet de vivre. Comment cela se fait que c'est construit comme cela cet univers? Pourquoi cela ne serait pas construit de la même façon, mais tu ne puisses pas avoir de feu pour réchauffer? Puis tu ne peux pas te réchauffer, et donc, tu ne serais pas capable d'être là. Il faudrait que tu meures. Tu ne serais pas capable d'être là. (...) Ma lecture est orientée vers cela. Tu lis à propos de cela avec grande joie. Tu en parles avec tes amis avec grande joie. Tu couds tes mocassins et tes mitaines pour ton prochain voyage. Tu essaies toujours d'améliorer ton équipement, améliorer ton sort. Là, je construis des canots d'écorces. Je fais de la recherche sur ce que j'aime finalement, et puis, c'est cela qui est idéal.

5.3.5 L'expérience du loisir comme «goût de l'aventure»

Dans son expérience du loisir, Karl est motivé par l'aventure qui est tenue comme un indicateur motivationnel de l'enquête de l'UQTR et située dans l'échelle inférieure de la hiérarchie avec un résultat de 2,0/4,0. Dans sa quête d'aventure, Karl cherche l'incertitude, la privation du confort et la fuite d'un monde trop sécuritaire. Il y retrouve alors la solitude et la sérénité.

Karl

(...) Il y a un goût d'aventure, un goût du risque, mais je suis une personne prudente de nature. Étant jeune, j'aimais grimper dans les arbres, j'ai jamais été un «risqueux». Non, je suis prudent. Pour moi, au lieu d'avoir le goût du risque c'est le goût de l'aventure, mais dans l'aventure, on sait qu'il y a un défi, un certain risque. Il y a un but incertain. Il y a la découverte de nouvelles choses. Il y a l'incertitude de ce que tu vas faire. Le succès n'est pas garanti. Il y a la privation du confort, de la sécurité, etc. Ce qui fait que moi j'aime beaucoup l'aventure. J'aime découvrir de nouvelles choses. J'aime aller voir plus loin. J'aime découvrir de nouveaux peuples, de nouvelles cultures. Pour moi, cela m'a mené à faire de la montagne, c'est le goût du voyage, le goût de l'aventure, plus que le goût technique de la montagne. Cette découverte, c'est ce que j'aime dans les voyages. J'ai le goût de l'aventure. Dans l'aventure, je retrouve une très grande solitude et sérénité, une très grande paix. L'aventure pour moi c'est: les oiseaux que j'ai entendu chanter ce matin et qui heureusement je ne connaissais pas. Ils ont chanté avec la fraîcheur d'un premier matin de création.

5.3.6 La nature comme lieu privilégié de l'expérience du loisir

Lors de nos entrevues, les répondants ont souvent mentionné les activités de plein air comme loisir. D'ailleurs, cette pratique se retrouve en quatrième position dans l'échelle des activités de loisir préférées, comme l'indique l'enquête de l'UQTR avec près de la moitié des répondants en faveur du plein air ou la nature (47,6%). Par les extraits des histoires de vie de Karl, de Claude, de Jonathan et de Jean, l'on retrouve une expérience de profondeur dans la nature par la pratique d'activités de plein air. Ce type de loisir peut devenir le lieu privilégié d'une expérience esthétique.

L'expérience de loisir de Karl est surtout orientée vers le plein air ou la nature. Cela peut aller de la haute montagne, à l'expédition en canot, au ski hors piste sur le Mont Valin, à la pêche à la mouche. Dans son loisir de plein air, il recherche la paix intérieure, le repos et le calme.

Karl

Mes loisirs sont orientés vers le plein air ou la nature. Cela peut aller de la haute montagne, d'expédition de canot, de ski hors piste sur le Mont Valin, à la pêche à la mouche ou à une activité de relaxation, de méditation. Pour moi, c'est une activité de loisir, mais c'est aussi en même temps un retour aux sources. Dans un sens, toute ma vie, j'ai aimé la nature. Je suis né au monde en aimant la nature. J'étais tout jeune, j'étais dehors, j'aimais toujours avoir des animaux autour de moi. Je sais qu'à la campagne, la nature a vraiment donné la cadence, le rythme de mon existence. J'ai toujours été influencé par l'amour de la nature incluant l'environnement, les animaux, etc. Mes activités de loisirs sont un retour à cela. (...) Souvent donc, quand je fais mes loisirs, c'est de retrouver cette paix intérieure... (sic) Les activités que je fais en nature incluent aussi la haute montagne. Même si c'est considéré une activité à risque, pour moi c'est une activité de repos. Dans mes activités préférées, ce que je recherche, c'est la paix, c'est le repos, c'est le calme.

Dans son expérience de loisir, Jonathan se sent bien lorsqu'il est en contact avec la nature. Il aime expérimenter la nature vierge dans la solitude. Au contact de la Création, milieu intouché de l'homme, Jonathan découvre la paix en lui-même. C'est une vision fort différente de ce que propose la société. Il peut apprécier la nature dans son inter-relation.

Jonathan

Dans mon cas, c'est tout le temps des expériences de loisir qui sont reliées à la nature. Moi, je pars en expédition ou en voyage en milieu naturel, c'est mon loisir. Plus je suis loin de tout le

monde, plus je me retrouve en contact avec la nature vierge sans l'influence de l'être humain, plus je me sens bien. (...) C'est un petit peu un contact avec la création, un contact avec le milieu intouché de l'homme. Quand je fais ce genre de loisir là, je découvre une paix en moi-même et je découvre une vision différente de l'univers de ce que la société nous amène. Je suis capable de voir et apprécier ce qui m'entoure dans sa propre inter relation avec toutes ces choses-là. Je vois que c'est clair, le bleuet qui nourrit la perdrix, le soleil qui fait pousser le bleuet, qui nourrit la perdrix, dont je me nourris moi, etc. Tout l'aspect de la création et des interactions à toutes les choses.

Jean adore les activités de loisir dans la nature telle le canotage. De plus, il recherche une certaine performance et le risque dans la descente de rivières.

Jean

Tu es dans la nature. Il n'y a pas de bruit de moteur. Je dirais que je suis plus orienté vers des activités où tu es près de la nature. Quand je vais en plein air, j'aime faire l'activité de descendre la rivière. C'est une activité qui est en même temps athlétique. J'aime aussi, entre guillemets, une certaine performance. Ça prend quand même un niveau de dextérité, qui a le «trill» aussi.

Pour Claude, le golf comme expérience de loisir propose un milieu agréable dans des sites enchanteurs. Dans ce lieu, il y retrouve toute la beauté de la nature qui représente, pour lui, un bonheur.

Claude

Au golf, tu es dans des sites enchanteurs. C'est relaxant, c'est reposant, c'est vert, c'est beau, c'est joli, en général. On est sur un terrain de golf. Il fait beau soleil. C'est bien aménagé, c'est entretenu, c'est vert. Il y a des lignes d'arbres, des fleurs, de l'eau. Le gazon est à la bonne hauteur. Puis on commence à jouer au golf et ça fait qu'après un ou deux coups on se dit: «On est-tu bien? C'est beau! Peut-tu demander mieux? La nature est belle!» (...) Le gazon et les allées verts, c'est magnifique. Je suis heureux. Je rencontre des amis dans des conditions agréables, dans une activité que j'aime. C'est un bonheur...

5.3.7 L'expérience du loisir comme sentiment de plaisir

Le sentiment de plaisir dans l'expérience du loisir est une valeur importante que l'on retrouve dans plusieurs descriptions. À titre indicatif, nous reproduisons les témoignages de Jean, Georges et Paul.

Amateur de loisir sportif, Jean désire acquérir dans ce type de loisir un temps pour soi ou avec les autres. Ces activités lui permettent de faire l'expérience de la détente et notamment du plaisir.

Jean

Toutes activités qui sont à mon avis pas nécessaire au bon fonctionnement de ma vie familiale, à l'entretien de la maison, puis à ma vie professionnelle, pour moi, c'est des loisirs. C'est des moments passés un temps pour soi ou avec d'autres dans un objectif de détente. Quelque chose qu'on aime ou on a plaisir à le faire. C'est une notion de plaisir. Je fais quand même beaucoup de loisir sportif.

Georges aime jouer aux jeux de hasard tels le bingo et les jeux de carte. Il y joue pour s'amuser et cela lui procure un réel plaisir lorsqu'il gagne. Le plaisir que lui apporte ce type de loisir lui permet aussi de rencontrer des amis.

Georges

J'aime jouer aux cartes parce que je suis avec mes chums. On est ensemble. Pis le bingo, je vais là parce que j'aime ça. Je joue au bingo dans l'intention de gagner. Si je ne gagne pas, ça ne me fâche pas. Je m'amuse à jouer aux cartes, mais seulement si on me chargeait, par exemple 500\$ pour jouer, je ne jouerais pas. (...) Cela me fait plaisir quand je gagne. Je fais des folies en masse avec le monde qui est à ma table. On parle de ce qu'on parlait la dernière fois.

Pour Paul, l'expérience de loisir peut être une compétition par rapport à soi ou par rapport aux autres. Pour lui, le sport de compétition, qu'il gagne ou qu'il perde, demeure tout de même un plaisir.

Paul

À l'école, lorsque je regarde les jeunes, après coup, je me dis : «il y a toujours un plaisir». Ils s'amusent là-dedans et je prends un plaisir lorsqu'il s'améliore tout le temps et je les fais travailler là-dedans. C'est comme si j'avais cela coller à la peau. C'est cela la compétition, je ne sais pas si tu l'as ou tu l'as pas, mais lorsque tu l'as, tu peux difficilement t'en défaire. Quand on est jeune, c'est beaucoup par rapport aux autres. L'aspect par rapport à soi-même, c'est après qu'on se réalise, lorsque tu as saisi ta valeur à toi. Là, tu peux parler par rapport à soi. Les jeunes d'abord, c'est par rapport à l'autre, c'est essayer de battre l'autre. C'est essayer de montrer qu'ils sont supérieurs d'une certaine façon. Après cela tu peux aller par rapport à toi-même. C'est très dure de faire la différence entre les deux. Après tout, il y a de la saine compétition et des compétitions mal saines.

5.3.8 L'expérience du loisir comme dépassement de soi

Paul et Claude s'attellent à lever le défi du dépassement de soi. Pour cela, ils se fixent un objectif et essaient de l'atteindre par rapport à eux-mêmes, plus que par rapport aux autres ou à la compétition. Dans son expérience de loisir, Paul se sent animé par un très grand désir de dépassement de soi. Pour lui, c'est se fixer un idéal et essayer de l'atteindre par rapport à lui-même plus que par rapport aux autres ou à un standard de compétition.

Paul

Ce que je ressens n'est pas toujours constant. Ça dépend beaucoup de ce que je vis à l'extérieur dans la vie courante. Règle générale, je peux dire que c'est un très grand désir de me dépasser moi-même. (...) Le dépassement pour moi, c'est comme se fixer un idéal, c'est essayer de l'atteindre. Le dépassement c'est cela. C'est par rapport à soi-même plus que par rapport aux autres, par rapport à la compétition, par rapport à un standard de résultat à atteindre. (...) C'est sûr que la compétition ça va dans le même sens. Il y en a deux sortes: il y a la haute compétition dans laquelle tu n'as pas le choix. Tu as des standards à atteindre. Tu essaies de te qualifier pour certaine rencontre. Tu es comme pris dans un engrenage. Ce n'est pas toi qui décides. Cela je l'ai vécu une dizaine d'année. Mais là, c'est de la compétition dans le sens personnel où je me fixe moi-même des choses que je peux réaliser proportionnellement au temps que je peux mettre dans mon loisir.

La pratique du golf comme expérience de loisir est, pour Claude, une activité très exigeante qui requiert constamment un souci de dépassement par rapport à soi. Dans cette optique, le loisir peut être très individuel.

Claude

Tu joues la normale [au golf], mais tu as envie de jouer sous la normale. Tu joues 45, tu joues 50, t'as envie de jouer trois coups de moins, tout l'temps, tout l'temps, tout l'temps... T'es jamais satisfait de la partie que tu joues. Parce que...oui tu peux être satisfait, mais je veux dire, t'as toujours le goût d'aller un peu plus loin. Pour moi le golf, tu n'es pas en compétition avec les autres. Je veux dire par là, c'est ta propre partie que tu joues. Comme moi je suis considéré comme un AA, un joueur des plus fort, je peux jouer avec quelqu'un qui est plus faible. Ça change à rien normalement, c'est moi qui joue ma partie. Le golf, c'est très individuel. La partie, c'est moi qui la fait. Claude par rapport à d'autres, il est mesuré par un «handicap». Lorsque je joue ma partie, on se lance des défis entre amis. Il faut essayer de mieux jouer. Si ma meilleure ronde est trente-trois, alors c'est trente-deux mon objectif. On a toujours l'ambition de mieux faire. Tout l'temps, tout l'temps... Tu n'es jamais satisfait. Tu fais un très beau coup, un autre va regarder, tu visais mieux, mais tu n'est pas satisfait. Tu n'es jamais satisfait. Pourquoi? C'est l'être humain. Tu essaies de te dépasser constamment.

Pour André, l'expérience du loisir comme la musique peut inciter à rêver et à idéaliser à un point tel qu'il permet à une personne de se dépasser elle-même.

André

C'est sûr. On rêve, on rêve en musique, je reviens toujours à cette idée-là. La réalisation est un rêve. C'est de réaliser le beau que tu entends. Tu aimerais en faire autant. D'ailleurs, les sportifs en sont là aussi. Tu sais, on a toujours un idéal, on a un bonhomme en avant, tu sais. Au fond, c'est l'idéal profond de tout les rêves. D'ailleurs, c'est ce qui meut les sociétés. (...) Au fond la musique c'est pareille. Quelqu'un idéalise, idéalise, idéalise... la première chose que l'on sait, il s'en va là-dedans, et puis il dépasse le maître. Au fond, c'est un loisir que l'on cultive et puis on rêve. La première chose qu'on sait, on se les accapare et on s'en fait ses propres valeurs.

5.3.9 L'expérience du loisir comme expérience obscure de la mort

Karl fait mention de l'expérience obscure de la mort, car lors d'une expédition d'alpinisme en haute altitude, il a frôlé la mort de près. Bien que Karl sache qu'il peut mourir lors d'une expédition, il a appris à apprivoiser la mort tout en évaluant les risques du danger potentiel et des bénéfices qu'il peut retirer de ce type de loisir.

Karl

(...) Je me rappelle un jour. On était le groupe d'alpinisme ensemble qui partait pour l'Everest. On a fait un atelier complet sur nos craintes et nos peurs sur la mort. Ce qui nous faisait peur. C'est quoi nos plus grandes craintes qu'on avait afin de voir si on ne pouvait pas s'entraider là-dedans. On a discuté une journée complète sur la mort. Tout le monde dans le groupe ici avait vécu la peur de la mort. Comment on percevait cela? On a appris à apprivoiser la mort. Le mot peur, c'est difficile pour moi. J'en discutais avec ma mère. Elle m'a déjà dit: «Tu n'as jamais eu peur dans ta vie. Tu n'as jamais eu peur, ni de la noirceur, ni de tomber, ni de personne, ni de la mort». J'ai jamais eu peur. Par contre, j'ai des peurs. La peur, elle est présente. On y pense. Il n'a pas un soir que tu es couché dans ta tente et que tu sais que le lendemain matin, tu pars pour 7 000 ou 8 000 mètres. Est-ce que mon corps va l'accepter? Est-ce que, physiologiquement, je vais manquer d'oxygène, que j'aille tomber en oedème? Puis tu sais qu'en oedème, tu peux rapidement tomber dans le coma? Comment ton système va réagir? Est-ce que je vais me faire prendre dans une avalanche? Je suis couché un soir dans ma tente puis il vente. Il commence à neiger. Est-ce qu'il va tomber trois pieds de neige et que peut-être demain je sois pris dans la tempête? Tu y penses mais par contre cela fait partie du risque, de l'aventure... (...) On parlait des peurs... Il y a des peurs la journée que l'on était pris. Ce serait mentir de dire que l'on a pas eu peur. Mais c'est une peur d'acceptation dans le sens de ce que l'on s'est dit: «En venant ici, je savais qu'il y avait des risques. En venant ici sans oxygène, il y avait encore plus de risques. En acceptant d'être en avant pour installer des cordes, je savais qu'il y avait de plus grands risques. En poussant au maximum, je savais qu'il y avait du danger: installer les cordes, les pitons de glace, les vis à glace. Il y a des risques d'engelures, des risques de froid. Je me disais: «L'expérience que j'ai, la préparation physique que j'ai, la préparation mentale surtout que j'ai, je crois que je suis capable de travailler de façon que cela n'arrive pas». Par contre, je sais que cela peut arriver. Si cela arrive, je l'ai accepté parce que je suis là. La

mort fait partie de tout cela. Les chances (risques?) qu'elle arrive sont très minimes. La mort est présente, comme pour tout le monde, mais elle n'est pas immédiate, elle n'est pas concrète, elle n'est pas réelle dans le sens que c'est quelque chose qui peut arriver. Mais je me dis: «Est-ce que je m'empêche de faire des choses car j'ai peur de ce qui peut arriver? Ce risque est-il trop grand?» Je considère, au niveau de l'aventure, je me dis: «Quel est le bénéfice que je vais aller vivre comparativement au niveau du risque que je prends? Est-ce qu'il y a plus de bénéfices que de risques?» Je considère peut-être que le moment où cela vient égal entre le risque et le bénéfice, je commence à me poser des questions. Lorsque le risque est beaucoup plus grand de ce que j'en retire humainement ou professionnellement ou philosophiquement ou spirituellement; je ne le fais pas. Si le risque est trop grand, je me dis: «Qu'est-ce que je fais ici?» Cela est présent dans ma tête. Je pense à tout cela. Il faut évaluer avant de partir: «Qu'est-ce que j'en retire? Qu'est-ce que je risque? Qu'est-ce que je vais aller vivre?» J'ai toujours dit que ça ne vaut pas la peine de perdre un doigt ou un orteil pour un sommet de montagne. Encore moins de mourir. Puis cela, j'y crois encore fortement. Ça vaut pas la peine. Donc, j'essaie que cela n'arrive pas, mais en sachant que cela peut arriver, cela ne m'empêche pas nécessairement d'y aller. Ce qui veut dire pour moi: ce n'est pas le sommet de montagne qui vaut la peine de ça, mais ce que je vais chercher, ce que je vais vivre dans l'expérience. Que j'aille aller découvrir au niveau des gens, au niveau des cultures, au niveau de moi-même, au niveau professionnel, cela vaut la peine que je risque que ça puisse arriver. C'est de même que je «deal» mes choses. Mais si le risque est trop grand, trop certain, je n'irai pas; j'aime trop la vie.

5.3.10 L'expérience du loisir comme lieu d'aliénation

Si l'on retrouve des expériences positives dans la pratique du loisir, il n'en demeure pas moins que certains de nos répondants ont signalé son aspect négatif qui peut prendre différentes formes.

Selon Gabriel, il est injustifié que les joueurs professionnels, payés à des salaires faramineux, aient le front de faire, en plus, la grève. À l'opposé, il y a des athlètes amateurs qui réussissent bien sur le plan international et ne reçoivent que de minces subventions. Pour lui, la dynamique économique du sport-spectacle est devenue une «folie furieuse».

Gabriel

Parce que tu vas voir une partie de hockey au Colisée ou au Forum, tu payes 50\$ pour voir quoi...pas grand chose franchement parler. J'ai eu des billets gratuits pour aller voir la dernière fois. Et puis, même si je les ai eu gratuitement, j'ai été très déçu. C'est de la folie furieuse! Le sport professionnel est rendu handicapé. La grève [baseball, 1994], cela ne me dérange pas aujourd'hui. Je fais d'autres choses. Il n'y a pas de hockey à la TV. Il n'y a pas de hockey au Forum. Il n'y a pas de base-ball. Même si j'aime cela comme un fou, ça ne me dérange pas. Je vais faire d'autres choses. Je pense qu'il y a de l'abus. Il y a des gens, à un moment donné, ils n'ont même pas 15 000\$ pour vivre par année, pis eux autres il gagne 6 000\$ ou 1 000\$ par jour. Puis, ils sont même pas encore contents. À un moment donné, il faut voir la logique des

choses à sa place puis toutes les valeurs à leur place aussi. Il y a des abus pis cela n'est pas normal. Tout le monde aurait le droit, même les plus pauvres, même le clochard à Montréal aurait le droit d'aller voir les Canadiens de Montréal jouer. C'est pas normal qu'ils chargent 70\$, 65\$ ou 55\$, peu importe, pour aller voir une «game» de hockey. Pas normal que les gars payent cela. Que les gars se fassent payer 1 million par année. Tu ne trouves pas ça normal qu'un athlète aux olympiques comme Myriam Bédard qui fait des performances, des millions de personnes qui la regardent à la télévision. Pis que l'autre Jos Blos qui fait juste se battre sur la glace et fait 300 000\$ par année. Il y a quand même des limites!

Pour Julie, la danse était plus qu'une passion. Elle voulait même y faire une carrière professionnelle. Cependant, elle n'avait pas l'apparence physique exigée pour la profession. Ce fut pour elle une déception.

Julie

Aussi, lorsque j'étais adolescente, où le rêve de toute bonne petite-fille qui entreprend des cours de danse, de se voir avec un tutu ou des pointes aux pieds et faire le «Lac des cygnes» à l'opéra de Paris. Cela prenait une autre dimension. Ce n'est plus un rêve, tu voudrais que quelque part ça devienne une réalité et malheureusement pour moi, même si, à quelque part, on te dit que tu as beaucoup de talent, il y a beaucoup de contraintes qui sont reliées à cela. C'est un monde, je dirais bien particulier, un monde ingrat aussi, car l'aspect corporel, très mince, très élancée pour être une danseuse professionnelle font que certaines personnes qui auraient les capacités d'aller un tout petit peu plus loin, mais n'ont peut-être pas l'occasion de le faire, et cela m'a déçue beaucoup. Mis à part cela, lorsque tu y réfléchis, et que tu passes à travers cela, parce que naturellement tu passes à travers cela, la vie continue. Tu peux vivre avec ta passion, mais d'une autre manière différente.

André a beaucoup de talent dans la direction d'une chorale. Il a même réalisé une cassette qui a bien été accueillie par le public. Mais une critique négative de la part d'un membre proche de sa famille lui a beaucoup fait mal.

André

Tu sais que la chorale, on a enregistré une cassette. Une cassette de Noël, tu sais... Pis, on avait mis tellement, tellement d'énergie là-dedans que c'est dur d'expliquer tous les à-côtés. J'ai eu une critique de quelqu'un qui est très proche de moi de ma parenté. Une critique assez négative de la cassette en disant que je me suis fait avoir du réalisateur, du preneur de son, de tous, tu sais. Mais je me suis fais dire par des gens de Montréal qu'elle était toute à faite bien dans le commerce et qu'elle faisait bien son chemin. Elle est rendue aux États-Unis, elle est en Allemagne, au Japon, en Afrique. Ça c'est promené partout. C'est sûr qu'on a un rayonnement. Cette critique m'a descendu beaucoup. Tellement bien que je me suis juré de ne plus me présenter trop, trop sur la scène comme performant du côté chorale à cause de cette critique négative trop proche de moi. Là, j'ai réussi à comprendre pour une fois dans ma vie, ce que les artistes peuvent ressentir à la critique. Autrement dit, ce qui m'a fait le plus mal, c'est une critique de la parenté.

Bernadette aime faire du scoutisme qu'elle trouve fort intéressant. Cependant, elle en veut aux maniaques avides de pouvoir qui se faufilent dans le mouvement et nuisent à son bon fonctionnement.

Bernadette

Les expériences négatives, c'est surtout au niveau des adultes. C'est plus les guerres de pouvoir entre adultes qui me désolent énormément. C'est un peu pour ça que j'ai diminué ma disponibilité. Parce que j'embarquais plus là-dedans. Je me suis dit: «je vais diminuer mon mandat, pis je vais faire en sorte que je ne sois plus en contact avec les guerres de pouvoirs». Parce que c'est dur, c'est dur moralement, pis ce n'est pas ce que tu recherches. Quand tu veux faire du scoutisme, tu ne recherches pas à aller abaisser les autres, au contraire. Toi là-dedans, tu vas te chercher un baume mais tu veux en donner aussi aux autres. Mais quand il y a des guerres de pouvoir, c'est négatif, c'est destructeur, c'est loin d'être constructif. On se doit tout le temps d'être constructif dans nos relations. C'est la seule chose que je déplore. La guerre de pouvoir. Malheureusement...

Autrefois, Georges était un mordu des jeux de hasard. Il aime beaucoup sa famille, mais cette passion du jeu lui a causé bien des mésaventures. Bien qu'il ne s'avoue pas joueur compulsif, Georges dilapide une fortune dans le jeu de hasard tout en étant ludide, après coup, du tord qu'il commet envers lui-même et ses proches.

Georges

Des fois, tu peux gagner, mais seulement tu perds. Mes enfants me demandaient d'acheter une dactylo pour écrire. Ben, je descendais, j'allais jouer et je perdais l'argent. Je venais en maudit. J'allais leur acheter quand même. S'il n'avait une qui avait besoin d'un manteau, j'étais prêt à tout donner. Une fois, je m'en vais à Québec. J'arrête pour m'acheter une porte de garage électrique. Le gars me dit si je gagnais aux courses. Je dis: «je vais revenir demain pour l'acheter». «Tu serais mieux de l'acheter», dit le gars. Ben comme de faite, j'ai mangé le 300\$. J'ai mangé ma porte... Ça fait que je ne l'ai pas achetée. J'ai perdu 300\$. Une affaire de même. À part de ça, les 6/49 j'en prends. J'ai gagné 10\$. On ne fait pas de l'argent avec ça. Il y a un gars qui connaît ça ici et jamais un gars peut faire de l'argent. (...) J'ai joué aux courses en masse. J'ai été 24 ans aux courses à Montréal, à Trois-Rivières puis à Sherbrooke. Il n'y en avait pas dans ce temps-là à Jonquière. Je peux dire qu'en 24 ans, j'ai perdu un gros char... Je gagnais, pis je perdais. C'est comme une piqûre et j'ai abandonné d'un coup sec. Je n'y vais plus maintenant.

5.3.11 L'expérience du loisir comme lieu de convivialité

L'expérience du loisir est également une occasion de fraterniser, de chercher de nouvelles amitiés et de faire des échanges entre amis, et même avec des gens qu'on ne connaît pas. Dans les témoignages de Anne, Clara, Gabriel, Bernadette et Lise nous avons des exemples d'expériences du loisir convivial.

Pour Anne, le ski alpin comme expérience de loisir est un moyen de fraterniser, de chercher de nouvelles amitiés et de faire des échanges entre amis ou même avec des gens qu'elle ne connaît pas.

Anne

Ensuite au niveau de mes sentiments, et de mes impressions au cours de ses activités-là bien, je ressens de la fraternité, de l'amitié, des échanges. (sic) Ce qui m'anime le plus est l'effet de vivre dehors, la vie au grand air. (...) On se trouve à faire beaucoup d'échange avec les gens avec qui on fait du ski. Alors, cela nous permet de faire des connaissances. On a toujours des sujets très variés d'une remontée à l'autre, parce qu'on change de gens à chaque remontée bien souvent. Et puis, quand on skie seule, bien c'est justement la belle occasion d'échanger avec des gens que l'on ne connaît pas. On va échanger souvent sur un sujet, puis on se dit bonjour. C'est le fun, on se compte des histoires. On a bien de l'agrément.

Dans l'action bénévole, Clara retrouve le contact humain qui lui rapporte beaucoup. C'est une pratique où elle se fait des amis. Elle reçoit et donne beaucoup dans l'échange avec les enfants ou les adultes autant qu'elle peut donner.

Clara

Dans le bénévolat, il y a le contact humain qui me rapporte beaucoup. Je reçois beaucoup dans l'échange avec des enfants ou avec des adultes. La preuve, je vais voir quelqu'un une année ou deux années plus tard, et puis là, il existe quelque chose entre nous deux qui n'aurait jamais existé si cela n'aurait pas été de cette occasion-là qui s'est présentée. Comme il y a deux ans avec Gardien averti, aller porter des vêtements ou faire le tour pour la Croix-Rouge, aussi niaiseux que ça puisse sembler. Souvent, je reçois autant que je donne. Tu fais des connaissances sans entrer dans des liaisons intimes. Des fois, c'est une reconnaissance. Je ne veux pas dire qui ne va pas se développer quelque chose, mais ça m'apporte beaucoup de ce côté-là d'enrichissement.

Les relations conviviales peuvent se vivre entre les membres d'une équipe de compétition sportive. Ainsi, pour Gabriel, l'expérience du loisir dans le sport est source d'inspiration pour l'esprit d'équipe où chaque membre à son rôle à jouer. L'équipe est un excellent lieu pour le développement du caractère.

Gabriel

Les activités de loisir, c'est un milieu de camaraderie. C'est un milieu qui est bon pour le moral. Lorsqu'on fait partie d'une équipe. Il faut que tu respectes tous ceux qui t'entourent. Autant le gars qui va te donner ton hockey ou celui qui va s'occuper de la bouteille d'eau. Cela a autant d'importance que le meilleur joueur de l'équipe. Donc, tu penses que cela devient des points importants. Il y a aussi les règlements que tout le monde doit respecter dans le sens que ça prend juste deux ou trois qui peuvent brimer l'esprit de l'équipe. Donc, il faut que tout le monde soit prêt à faire un sacrifice autant à l'extérieur de la glace que sur la glace. On doit être prêt à encaisser un coup de hockey, un coup poing dans le visage, pour pas se revenger de sorte

qu'on ne sera pas peiné pour pénaliser son équipe. C'est l'autre équipe qui sera pénalisée. C'est ça la force de caractère.

En dépit des difficultés qui peuvent survenir dans un camp scout, Bernadette perçoit cette expérience comme positive. C'est une occasion où elle vit des relations authentiques avec tous les participants qui cohabitent dans un esprit de coopération mutuelle.

Bernadette

L'animation, ça me permet d'être moi-même. Si j'ai le goût de jouer, je vais jouer. Il n'y a pas de faire attention ce que les autres vont dire. Au diable les racontars, quand on va en camp, des «schlouclacks» (espadrilles) mouillées, t'es trempé. Des fois, tu sors des camps, t'es pas reconnaissable, t'es piqué par les mouches mais ce n'est pas grave, c'est l'trip du camp, tout l'monde vit la même affaire. Le dernier camp d'été, on l'a fait pratiquement sous la pluie. Sur cinq jours, on a eu trois jours et demi de pluie. J'ai vu faire un feu de camp sous la pluie, on mangeaient de la saucisse et de la guimauve déguisés en indien pis l'eau dégoûtait de partout. Les jeunes «tripaient» pis, nous autres, on a «trippé» aussi fort que les jeunes. Je pense que c'est un bon souvenir. On a eu de la misère, oui, c'était tannant, oui. Mais par contre tout le monde le vivait et puis on ne savait jamais quand on allait se réveiller les tentes pleines d'eau. Cela nous est arrivé aussi à deux reprises. Y'a pas eu personne qui s'est fâché. Y'a pas eu d'agressivité. Ça faisait parti de la «game». Tout le monde le vivait. On s'entraînait beaucoup. Quand y'a avait un qui était «dépitonné», ben là on disait: «Ah! c'est pas grave y va tomber moins. On en a déjà vu». On s'encourageait. Même les jeunes des fois disaient: «écoute là, c'est ça le camp pis après...» Je te dis que lorsque tu te fais remonter le moral par le jeune... «coup donc, hostie...se serait temps que je mette un effort moi aussi». C'est particulier au scoutisme.

La gérance d'un «gîte du passant» est une occasion d'expériences de loisir propices à la rencontre de personnes différentes. Lise considère les relations avec les invités comme enrichissantes et favorables à la détente.

Lise

Moi, j'aime ça le contact qu'on a avec les invités. Je trouve cela très enrichissant. J'ai toujours hâte de voir qui va venir au départ. Il y a peut-être quelques secondes, un petit moment d'hésitation de part et d'autres, ça prend pas de temps que la glace est rompue. Moi ce qui me plaît, c'est mettre les gens à l'aise. Je ne les reçois pas ici comme des étrangers, moi c'est comme de la visite que j'attends et toute suite l'atmosphère est détendue. Cet été là on s'est rendu au-dessus de 900 personnes qu'on a hébergées, qui ont couché et à qui on a servi des déjeuners.

5.3.12 Le loisir comme action bénévole

L'action bénévole, reliée à une expérience de loisir, est une pratique très importante au Québec comme le confirment les pointes d'observation au chapitre 4 sur les tendances à la vie associative et bénévole au Québec. Voici quelques témoignages concernant l'action bénévole.

Pour Clara, l'action bénévole est un don de soi. Elle ressent le besoin de donner gratuitement, car «aimer, c'est agir». Dans l'action bénévole, Clara peut exploiter ses talents et ses aptitudes au profit des autres. Elle ressent du plaisir d'avoir accompli quelque chose de son mieux.

Clara

Quand on fait du bénévolat, on donne de soi-même, et ça, c'est un vrai don. Parce qu'on a toujours le choix de faire autre chose. Si je fais du bénévolat, je ne le fais pas pour être vue ou remerciée. Je le fais parce que c'est un besoin de donner gratuitement. Puis, j'ai une petite phrase, ça ressemble peut-être au cliché, mais c'est très vrai: «aimer, c'est agir». Ce n'est pas juste parler ni penser. Agir, cela veut dire faire quelque chose, une bonne action dans le bénévolat. (...) En faisant du bénévolat, dans une activité particulière, j'ai pu me sentir valorisée mais non pour ma gloire personnelle. J'ai pu à ce moment-là mettre à profit certains talents, certaines forces en planification, organisation et exécution de tâches qui allaient profiter à d'autres. Mais tout ceci me nourrissait également dans le sens du plaisir que l'on ressent d'avoir accompli quelque chose de son mieux, que ça ait plu, d'avoir fait des connaissances, d'avoir appris en même temps par des erreurs et des succès.

Pour Mathieu, le scoutisme comme action bénévole est un loisir, mais un loisir qui demande beaucoup. La valeur première de son engagement personnel, c'est de pouvoir aider et faire grandir les jeunes en respectant la philosophie du mouvement.

Mathieu

Ce qui m'anime, c'est justement les jeunes pour faire du scoutisme. S'il n'y avait pas de jeunes, si c'était simplement pour des adultes, je ne le ferais simplement pas. Pour moi, c'est un loisir, oui. Un loisir qui demande beaucoup parfois. C'est sûr et certain que l'engagement d'une personne à une autre (sic) dans ce mouvement-là ne peut pas être le même. Moi, mon engagement personnel, étant donné mon état civil -je suis célibataire, tout ça- cela me permet d'avoir plus de temps pour m'occuper des jeunes. Ma valeur première, c'est justement eux autres, de pouvoir les aider, de les faire grandir dans ce mouvement-là parce que les buts du mouvement sont quand même bons. En tout cas, j'essaie de faire de mon mieux, c'est la devise des scouts.

Pour certains, le scoutisme, comme action bénévole, est considéré comme un loisir très sérieux. En effet, Anne tient le scoutisme comme un engagement vis-à-vis de la société tandis que le loisir est un décrochage des responsabilités.

Anne

Pour moi, le scoutisme, c'est pas un loisir. Pourquoi? Parce que c'est un engagement vis-à-vis de la société. C'est pas un jeu ça. Moi, le loisir, c'est un jeu, c'est une détente. C'est la différence que je fais entre les deux. Tandis que le scoutisme, ce n'est pas un jeu. C'est du sérieux, c'est un mouvement éducatif, il y a un côté social et un côté loisir. Quand même on s'amuse en faisant du scoutisme, mais il reste que le but premier, c'est de l'éducation. Je ne considère pas ça, pour ma responsabilité au niveau du scoutisme. Ce n'est pas du loisir faire de la formation. C'est un service, une implication collective face aux autres. (...) C'est un engagement comme je t'ai dit au niveau de la communauté. Cela demande beaucoup de préparation. Cela demande du travail. Cela demande de la réflexion. Cela demande du temps. Le côté que c'est bénévole, puis tout ça, (...) ça fait partie de l'implication sociale comme bénévole, mais ça va plus loin que d'aller m'amuser avec des jeunes. Parce que la responsabilité que j'ai présentement va au-delà de ce que l'animateur va avec ces jeunes. Moi, j'anime des adultes qui vont animer avec des jeunes. Un loisir ça ne demande pas beaucoup de responsabilités vis-à-vis de la société à ce point-là pour faire du loisir (sic). Quand je fais de la peinture, c'est mon loisir. Je m'installe, tranquille, je décroche de tout autour de moi, je fais de la peinture. Je n'ai pas de responsabilité vis-à-vis des autres en tant que telle quand je fais de la peinture pour moi-même.

L'expérience du loisir comme action bénévole peut aussi devenir un moyen de critique sociale. Il en est ainsi pour Rita qui se sert de l'écriture comme moyen de critique de la société et considère cette forme de loisir comme un engagement social.

Rita

Écrire pour moi est une passion. Avec l'écriture, on suit tout ce qui se passe dans le monde. Ça suscite des sentiments. Ça suscite des réactions. Ça suscite de l'écriture aussi, hein! constructive, j'espère... Mais un peu négative aussi parce que ça ne roule pas ben, ben. (...) J'ai eu des lettres de médecin. Des lettres de monseigneur, partout aussi. Mais en réalité, c'est pas pour eux autres que je travaille. C'est pour la justice. Puis, j'ai été chanceuse. Mes causes, je les ai presque toutes gagnées. Quand t'a écrit six mois de temps. Quand, j'ai adopté un prisonnier qui avait encore 7 ans à faire, pis qu'il avait 29 ans. Ils m'ont répondu que ça servait à rien de ne pas continuer à lui écrire. Sa libération conditionnelle ne serait pas donnée. J'ai continué pareil. Je les ai écoeurés encore six mois. Après, il était sorti. Ils étaient tannés. Ils l'ont fait pour se débarrasser de moi. Mais en tout cas, j'ai eu le succès. Cela fait seize ans qu'il n'a pas donné de trouble, gros comme la tête d'une épingle. Mais j'avais confiance. (...) Je me guide sur la réflexion que j'ai. J'ai des téléphones, j'ai des amis quand j'écrivais beaucoup, je n'avais pas le temps de faire d'autre chose, la communication... Cela amène à des affaires extraordinaires. Ah oui! Je me permets d'écrire des petites folies de temps en temps parce que si je ne fais rien des choses sérieuses... Les gens n'aimeront pas cela. Les jeunes, je veux les garder. J'ai beaucoup d'amis jeunes et j'aime ça. Je ne suis pas politicienne. Aujourd'hui, tout est politique sociale. Faire de la politique sociale, pas de la politique de partie. Mais

maintenant, si tu veux quelque chose, il faut que tu passes pas là. Ces gros manipulateurs qui décident tout. J'ai été approchée souvent pour me présenter comme conseillère pour toutes sortes de patentes. Mais j'ai jamais accepté ça.

Dans la panoplie de luttes sociales, Jonathan a choisi l'écologie et son discours émane d'une conviction profonde de besoin de sauver la nature des pollueurs insouciants. L'environnement inspire sa conscience écologique sur la façon de s'adonner au loisir.

Jonathan

Que l'énergie du soleil est capable de transformer en forme d'agriculture. C'est l'énergie du soleil qui renouvelle cette planète. Et puis ce montant là d'énergie est disponible gratuitement à l'ensemble des êtres humains. En utilisant juste cela, il y en aurait en masse pour faire le tour avec une saine gestion des choses. C'est sûr, avec la menace nucléaire et puis avec tous les problèmes qu'on vit aujourd'hui. Il n'a pas assez d'énergie pour cela. Il n'a pas assez d'énergie disponible sur la planète pour nourrir tous ces êtres humains là. Faire des folies comme la guerre. Faire des folies comme une auto par personne et pour tout ce qu'on fait aujourd'hui, une maison par personne. Mon discours est écologique finalement. C'est bien clair pour moi. La plupart des gens sur place sont sur le bord d'un cercle si on voit l'environnement comme un cercle. On se place sur le bord du cercle, quelque part, et puis on regarde à l'extérieur. Les compagnies font ceci, les compagnies font cela. Moi, je suis très conscient que je suis à l'intérieur du cercle. (...) Parce que, moi, mes loisirs m'ont amené à avoir une conviction profonde sur l'environnement et c'est cela qui devient ma mission. C'est ce qui me rend heureux. C'est de travailler un petit peu à l'éducation de cela. (...) C'est d'essayer de faire quelque chose qui est agréable à voir, qui est agréable à fréquenter autour de moi et puis quand même, c'est quelque chose qui est considérer comme positif. En même temps, ça répond à des préoccupations profondes et intérieures.

Pour Marie, l'association féminine d'éducation et action sociale (AFEAS) est un lieu de loisir qui lui permet à la fois de faire des revendications sociales et d'exprimer son expérience de la vie comme l'atteste le témoignage suivant.

Marie

Je fais partie de l'AFEAS. Il y a toujours quelque chose d'intéressant, des conférenciers, on apprend. Il y a des choses qu'on sait. Ceux qui veulent pratiquer, de travailler des mains, moi par contre, j'apporte mes idées, mon vécu. À l'AFEAS, c'est un mouvement social. Il y a des revendications sociales. Sur les femmes évidemment, sur les lois, sur la violence faite aux femmes. Des lois qui nous concernent. C'est un moyen de pression. Ça fait qu'il y a de bonnes choses. Après, on participe à nos œuvres paroissiales et communautaires. Après cela, on nous informe sur nos droits, nous les personnes plus âgées. Il y a toujours quelque chose qu'on apprend.

L'action bénévole peut avoir une dimension religieuse. Ainsi, Clara, dans la pratique du «loisir-devoir envers les autres», y retrouve une dimension supplémentaire, soit celle d'agir pour la plus grande gloire de Dieu c'est-à-dire en agissant par amour comme son instrument.

Clara

Lors de la pratique d'un «loisir-devoir envers moi-même», je ressens, bien sûr du plaisir, de la satisfaction personnelle et du bonheur. Et c'est sensiblement la même chose lors de la pratique du «loisir-devoir envers les autres», mais avec une dimension supplémentaire, celle d'agir pour la plus grande gloire de Dieu, en agissant par amour comme son instrument, sans nécessairement penser ceci. Je dirais aussi que c'est permettre à mon âme de se manifester par ce corps qu'elle habite.

Le mouvement scout est un lieu privilégié où il est possible de vivre des valeurs positives. Pour Mathieu, les valeurs qu'on y retrouve ont surtout trait à l'amitié, à l'échange, au respect de l'autre et à la confiance que les scouts se transmettent mutuellement.

Mathieu

Il y a toutes sortes de valeurs positives ou négatives dans le mouvement. Le but c'est de retirer les valeurs le plus possible du côté positif. Dans les valeurs que l'on va retrouver, c'est surtout l'amitié, l'échange, le respect de l'autre, la confiance que le jeune nous fait. Dès lors, on devient des confidents. Le jeune va nous dire des choses qu'il ne prendra pas le temps de dire à ses parents ou ne voudra simplement pas le dire à ses parents. Il y a des valeurs de tristesse quand on voit un jeune lorsqu'il est touché particulièrement par le côté familial à la maison.

Bernadette est une mère monoparentale et sa situation de souffrance a un impact négatif sur son estime de soi. C'est une personne blessée. Toutefois, le scoutisme comme action bénévole lui permet de reconstruire sa confiance et de se revaloriser en tant qu'humain.

Bernadette

(...) En fin de compte, j'ai fait de l'animation. Je me suis retrouvé responsable d'unité en cours d'année. Puis j'ai suivit mes premières phases de formation, puis j'ai connu d'autres mondes, pis ça m'a donné beaucoup dans ma vie parce que moi je m'étais séparé ça faisait une couple d'année. Pis j'avais pas beaucoup d'amis(es), j'sortais pas. J'étais concentré sur les enfants et le travail à ce moment-là. Puis cela m'a donné le goût de pouvoir vivre des choses que je pouvais partager avec d'autres personnes. J'ai connu aussi d'autres personnes qui étaient comme moi. Cela m'a rapporté beaucoup. Tout ce que j'ai donné au scoutisme, ça m'a été redonné au centuple. C'est un adage qui revient souvent. Dans mon cas, c'est réel. Même si aujourd'hui je donne moins de temps par rapport aux études. Il reste que j'ai encore d'excellents amis au niveau du scoutisme. La raison évidente était au départ par rapport aux enfants et au cours des années a été beaucoup plus pour moi. Cela m'a permis de refaire ma confiance. Ça m'a valorisé. Ça m'a permis aussi d'entreprendre des études. Auparavant, j'étais vraiment dépourvu de confiance et de valorisation. Il ne m'en restait pas beaucoup. Ça m'a permis de, tout en

aidant les autres, puisqu'en ce moment-là j'pensais pas à moi bien, bien, je pensais plus aux enfants. C'est par la porte d'a côté que cela m'a rapporté et de plus en plus cela m'a valorisé beaucoup, beaucoup.

5.3.13 L'expérience du loisir comme sentiment «d'être petit»

Dans les entrevues, certains ont dit se sentir petits devant l'immensité de la Création. Pour Jonathan, ce sentiment le ramène à beaucoup d'humilité face à l'immensité de l'univers. Ce qui n'est pas sans rappeler l'image philosophique ancienne du microcosme humain face au macrocosme du monde. Ce qui l'anime dans son expérience de loisir, c'est la recherche d'un état d'âme, de paix et de calme qui le rend content d'être petit, où il est heureux de faire partie de cet univers et de savourer l'harmonie qui en découle.

Jonathan

Comme on est petit face à la nature. Cela arrive régulièrement en plus des expériences de loisir. Les plus enrichissantes que j'ai vécues sont reliées à la survie en forêt où je partais avec un rien dans la nature, effectivement tout nu. (...) Pour moi, c'est important de retrouver cela pour me retrouver plus en contact avec la création. Je me sens petit. Le meilleur mot pour décrire cela me ramène à beaucoup d'humilité, très humble face à l'immensité de la chose. Et puis une humilité qu'on ne retrouve pas quand on est en contrôle parfait de la situation! Finalement ce contact-là est important parce que cela me ramène à cet état d'être petit. Il y a une forme de paix et de calme qui m'arrive. C'est cela qui m'amène de retrouver cet état d'âme. Ce qui m'anime, c'est de chercher l'état d'âme qui m'amène à être petit et être content d'être petit. Content de faire partie de cet univers. C'est cette recherche d'harmonie, cette recherche de faire partie de la nature d'être.

Il en est de même pour Karl, qui dans l'immensité des paysages, éprouve un sentiment de petitesse. Dans l'activité de l'alpinisme, Karl est guidé par le principe du «small is beautiful». Il aime la sensation que lui apporte la vie parce qu'elle est très importante et si fragile.

Karl

J'aime le risque. J'aime le défi. J'aime l'aventure. J'aime le «feeling» de cela. Mais ce que j'aime plus de tout cela, c'est le companionship, c'est l'esprit d'équipe, c'est le travail d'équipe, c'est le leadership. La paix que je retrouve. La grandeur des paysages. La petitesse que je retrouve en moi dans un monde impressionnant. J'aime le côté culturel des peuples que je rencontre. J'aime géographiquement voir des nouvelles choses. J'aime l'utilisation de mes sens. J'aime utiliser mes sens au maximum... des nouvelles odeurs, de sentir le froid, de sentir le soleil. J'aime la vie d'expédition. J'aime me lever le matin lorsque je sais à penser c'est de vivre

et non de répondre au téléphone, non d'aller travailler au bureau. J'aime vivre. J'aime la sensation de vie. Elle est tellement importante parce qu'elle est tellement fragile et ça j'aime cela.

André se sent également «petit» lorsque, comme professeur, il pratique la musique. Il est animé par la beauté de la musique qu'il qualifie d'innommable et d'impalpable.

André

J'admire les grands de la musique. Je veux toujours imiter les grands sans prendre conscience que j'ai atteint un certain niveau de performance et d'expérience. Pour moi, je suis encore un tout petit. Puis c'est intéressant parce que j'ai encore du travail à faire. Tu comprends mon point de vue? En réalité, je suis animé par l'admiration, je ne dis pas l'adoration, mais la beauté, la bonté dans la musique. Qu'est-ce que la beauté dans la musique...c'est l'innommable, l'impalpable.

5.3.14 L'expérience du loisir comme «état d'âme»

Julie ressent différentes émotions à travers la danse moderne. Cela peut aller de la joie, à la tristesse ou à la colère. La danse reflète pour elle une dimension spirituelle. Aussi, la danse comme expérience de loisir, est-elle pour Julie, une manière d'expression et une discipline où elle recherche un «état d'âme». Lorsqu'elle danse, elle se sent guidée par quelqu'un. Pour elle, ces «états d'âme» viennent du fond d'elle-même. Ils proviennent de ce qui inspire dans les chorégraphies et la musique. Cela signifie que la danse est une fin en elle-même et non un moyen.

Julie

Ce que je ressens quand je danse. On passe à travers des multitudes d'émotions lorsqu'on danse. Que ce soit la joie, la tristesse, la colère. On véhicule par les mouvements, ces émotions-là. Ce que l'on en retient, c'est davantage une sensation de satisfaction et de gratification. C'est pas simplement physique, la danse, c'est aussi émotionnel. Ça reflète aussi un côté spirituel. (...) La danse est une manière d'expression. Les sentiments que tu es capable de communiquer des choses par le biais de la danse que tu ne serais pas capable d'exprimer par le biais de la communication orale. Par contre, il y a d'autres choses qui sont plus difficiles à exprimer par le biais de la danse. La danse est une discipline. La danse, c'est un état d'âme, très enrichissant. On recherche un état d'âme, on recherche un sentiment de satisfaction par rapport à ce que tu es capable de faire. (...) Lorsque tu parles à quelqu'un, que tu fais certaine chose. Tu es triste, tu es de mauvaise humeur, cela se reflète dans ton comportement, mais cela se reflète aussi dans la manière que tu vas danser. Et cela se reflète aussi dans ton rendement, dans la performance que tu as à donner. Par contre, si l'on revient aux états d'âme lorsqu'on danse, c'est réellement d'être guidé par quelqu'un. Les états d'âme viennent du fond de toi-même. Ils viennent de ce

que tu inspires dans les chorégraphies que tu es en train de faire. Tout dépend de la musique et de la chorégraphie ou le tout.

5.3.15 L'expérience du loisir comme sentiment d'admiration

Certaines personnes éprouvent un sentiment d'admiration dans leur pratique de loisir. C'est le cas d'André dans son expérience de la musique. En écoutant de la musique, il est vraiment ému. Tout est dans l'admiration de la créature. Il s'interroge, car l'admiration est tellement intense et universelle qu'il «s'incline» devant la grandeur du Créateur et de Sa créature qui a composé une si belle musique. Voici comment il décrit son expérience de loisir dans la musique qui est de nature esthétique.

André

J'écoute une grande musique, puis là vraiment, j'essaie de me rentrer dedans, l'admiration est tellement grande du compositeur. Excuse l'expression anglaise: «je capote, je tripe, je pars!» Je pars en voyage dans un sens que c'est un voyage admiratif. Et moi, je ne peux pas m'empêcher de penser au créateur de ce génie-là. C'est une déformation professionnelle, c'est un peu normal, mais j'en ai rencontré d'autres et c'était pareil. Vraiment, on s'interroge, puis l'admiration va tellement haut, tellement grande (sic) C'est tellement étendu, tellement universel que là vraiment, comme dirait quelqu'un: «on s'incline». (...) En écoutant de la musique, je suis vraiment ému, oui, mais, ce qui m'étonne de plus en plus, ce n'est pas une émotion sentimentale. Il y en a qui pleurent, moi je ne pleure pas. C'est tout dans l'admiration. C'est une admiration devant la créature. Le créateur et la créature. Parce que, moi, on admire ce que je fais en musique, ça me fait ben drôle. Parce que j'écoute Beethoven, puis moi, je me dis là, que simplement pour me mettre dans la tête. J'ai une partition d'une symphonie, la symphonie n° 9, qui est un sommet, jusqu'à un certain point. Tu as quatre solistes là-dedans, tu as une chorale de quatre ou cinq voix. Et ensuite, t'as tous les instruments l'un après l'autre. Comment un bonhomme...? Non, vraiment ça me dépasse! C'est un peu comme des couchers de soleil le soir, pis là tu es dans la stratosphère, tu essaies d'imaginer les étoiles, tu te perds net... Tu es parti! C'est à peu près la même chose, mais il y a un côté admiratif, parce que c'est dans des personnes que tu côtoies par tes oreilles.

5.3.16 L'expérience du loisir comme pratique de la méditation

Si le loisir est un temps de repos, de détente et de relaxation, il est maintes fois associées à la méditation. Que ce soit dans des activités sportives ou de plein air, certaines personnes recherchent une paix intérieure. Cela leur permet de se voir à l'intérieur d'elles-mêmes. C'est un temps privilégié pour réfléchir sur leur existence et son orientation. Le loisir les aide à se détendre et à se relâcher face à la vie trépidante de la société moderne.

Ainsi, pour Karl, l'un des problèmes dans la société, c'est le manque de contacts de notre âme avec nos sources qui sont, d'après lui, en partie sensorielles. La tranquillité de la nature lui permet de méditer comme dans une église contrairement à la rapidité de la vie moderne qui ne donne pas le temps de penser.

Karl

Puis, en même temps, c'est l'utilisation maximale de mes sens. Je considère qu'un des problèmes qu'on a dans la société, c'est le manque de contacts avec notre âme, avec nos sources qui sont d'après moi en partie sensorielles. Pour moi, aller dans la nature permet à mes sens de s'éveiller de nouveau, d'être à l'écoute, d'entendre les sons de la nature. C'est reposant: les odeurs, les sensations du vent, du soleil, de la pluie, les sensations du froid, les paysages que je vois, les teintes, les formes, tout ce qui touche, en fin de compte, l'utilisation des sens. L'ouïe, l'odorat, le toucher, le goûter, la vue sont pour moi des parties importantes de mon existence dans la nature. (...) Dans mes loisirs, je recherche quoi? Je recherche de me retrouver dans la nature, dans l'endroit où je suis paisible. Cela m'apporte, en même temps, à penser. C'est une méditation aussi dans un sens. C'est un genre de méditation de ce que les gens font à l'église. Ils ne prient peut-être pas durant une messe. Mais, durant un mardi après-midi, tu t'en vas à l'église, c'est tranquille, c'est paisible, c'est reposant, c'est calme. Tu as le temps de penser, de réfléchir ce que tu fais en tant qu'être humain, etc. Moi, dans la nature, je retrouve les mêmes choses. Parce que c'est un environnement dans lequel je suis bien. C'est un environnement qui est paisible pour moi. Peu importe l'activité, je retrouve cette paix, cette tranquillité là, ça me permet donc de penser à qui je suis, à ce que je fais, puis me reposer aussi. Faire le point et faire le plein d'énergie. Donc, mes activités de loisir préférées, les activités de nature se manifestent en moi surtout une paix, une relaxation, une détente, puis l'utilisation maximale de mes sens. En contact avec soi-même, tu es en contact avec le monde spirituel. (...) Ici, dans la vie de tous les jours, on n'a pas le temps de penser, la vie est trop rapide. Il y a la télévision, la radio, le travail. On pense, mais de façon différente. Moi, dans mes activités de loisir, ça me permet de m'éloigner de la ville -parce que ça bouge trop vite- et ça me permet de retrouver un rythme très fondamental. Un rythme qui est de manger, dormir, se déplacer qui sont les bases de la vie pour moi. Lorsque je pars en montagne, je retrouve cela.

Pour Gabriel, l'expérience du loisir lui permet de se voir à l'intérieur de lui-même. C'est un moment privilégié de réflexion qui lui donne la possibilité de prendre les bonnes décisions sur l'orientation de sa vie. Le loisir l'aide à se détendre et à se relâcher. Son esprit devient plus clair et plus libre.

Gabriel

Tout le monde a besoin de se recueillir, de méditer, de s'asseoir à un moment donné pour penser à autre chose, à toutes ces valeurs naturelles. Les loisirs sont un autre aspect de notre personne qu'on peut montrer aux autres et puis tant qu'on médite c'est la même chose. C'est voir à l'intérieur de nous autres de ce que l'on ressent. La méditation est un troisième volet de la personne. C'est un besoin d'une personne de s'asseoir, puis d'être seule, à un moment donné, et de réfléchir à sa vie et son orientation. (...) Le loisir va t'aider dans le sens qu'il va permettre de te détendre, de te relâcher, d'oublier les choses après une activité de loisir. Ton esprit

devient plus clair, plus libre, tu peux alors mieux méditer. Le loisir bien souvent permet de faire un petit résumé de ce qui se passe dans notre vie. Cela nous donne le temps d'espérer pas seulement au point de vue matériel mais aussi au point de vue spirituel. Tu te sens plus détendu, mais, à ce moment-là, tu te permets de réfléchir aux affaires plus terre-à-terre. Qu'est-ce qu'on est comme personne? C'est fait pour travailler, c'est fait pour s'amuser, mais aussi c'est fait pour méditer.

D'une certaine façon, la méditation à travers l'expérience du loisir peut répondre à la dimension religieuse de l'être humain. Pour Karl, le loisir peut être un temps fort de contemplation et de prière où les personnes peuvent alors cultiver les croyances religieuses traditionnelles ou bien développer différentes croyances religieuses.

Karl

(...) J'ai toujours sur moi lorsque je vais en montagne des médailles que mon père et mon frère m'ont données avant de mourir. J'ai des médailles dans mes poches. C'est à la vie et à la mort... Puis, j'avais une pierre tibétaine qui m'a été donnée par un moine spirituel tibétain et par une femme tibétaine, une amie à moi que j'ai rencontrée au Népal. Puis, en montagne avant de partir, elle a fait envoyer par de ses amis sherpa des genres de fanions, des prières, une petite corde avec des noeuds dedans. C'est des noeuds de prière. C'est leur religion, leur spiritualité. J'ai toujours cela sur moi. Sans être une croyance, je crois en cela. J'avais une protection. Ces gens étaient pour moi des personnes spirituelles. Puis eux, dans leur esprit, ils étaient avec moi. Ainsi, en montagne, je porte ces choses-là avec moi. Quand je suis mal pris, je le serre, je le sens, puis je demande à mon père, à mon frère de m'aider. C'est ma façon de prier.

Pour Mathieu, la recherche de Dieu dans le scoutisme est une dimension très importante. La prière scoute, la loi scoute et les paroles de l'Évangile sont une manière de développer sa spiritualité qui fait partie intégrante de sa vie personnelle.

Mathieu

Les valeurs que je trouve importantes, c'est le respect de soi et de l'autre. C'est la confiance aussi qui règne, l'un envers l'autre. Je le rattacherai aussi à la recherche de Dieu peut-être à la parole de Dieu qui nous dit: «Aimez-vous les uns les autres!» C'est dans ce sens-là que je le perçois. Dans ma vie personnelle, la dimension pastorale est importante. La prière scoute qui m'accroche terriblement. J'essaie de rallier la loi scoute par de brefs passages de l'Évangile. Je vais me servir un peu des «Prions en Église», des choses comme ça. Le document dont je vais me servir le plus c'est celui du temps du carême où je pense qu'on passe à travers tous les étapes d'une vie d'une personne, pis qu'on peut faire le lien facilement avec le vécu de Jésus et de Dieu. Si je prends le dernier camp que nous avons vécu, on s'est servi beaucoup de ce petit livre qui est un «Prions en Église» qui remonte au temps du carême 1990: «Ah qu'il est bon le bon Dieu!» À l'intérieur, on retrouve justement de court passages des Écritures avec une description au bas de la page concernant le vécu de tous les jours. On termine avec une prière.

Bien souvent, l'expérience du loisir prend une dimension spirituelle qui accompagne tous les actes que nous posons; elle devient alors une conception de la vie, un «modus vivendi» comme il apparaît pour Rita.

Rita

Une expérience religieuse: C'est tout ce que l'on fait, si on le fait avec bon coeur. Quand on dit que j'aimerais pas y aller. Je fais un effort. Au point de vue spirituel, j'offre le sacrifice. Je vais y aller pour pas trop dédisposer les autres. Il manque des joueurs, mais j'y vais pareil. Quand je peux, on peut mettre (sic) le spirituel dans n'importe quoi... on peut le mettre dans notre esprit. C'est une conception de la vie. Moi, je dis toutes les prières quand j'ai fait mal à quelqu'un. Je vais faire ma prière. Si je suis prompte et, qu'elle me demande des renseignements, si j'ai fait une prière, ça efface. Je me sens bien mieux. L'attitude, on réussit pas tout le temps, mais reste que la vie c'est l'application dans tous les gestes que l'on fait. Tendre à bien les faire que ce soit un loisir, que ce soit un plaisir, n'importe quoi si tu les fais bien.

Pour Julie, la danse comme expérience de loisir n'est pas seulement une action physique. C'est une manière de s'exprimer, une manière de faire, de penser et d'agir. On peut qualifier son expérience comme une intense méditation semblable au temps de prière: une manière de penser profondément. Dans la danse, Julie fait abstraction du temps. C'est le moment présent qui est important. C'est l'instant privilégié où elle est dans l'espace, dans le temps et dans l'action.

Julie

(...) De sorte que la danse, ce n'est pas seulement physique. C'est une manière de s'exprimer, c'est une manière de faire, c'est une manière d'agir, c'est un mode de vie aussi. C'est tout à fait un mode de vie. Je pense que c'est une manière de penser aussi. De penser à travers ton corps, mais de penser aussi au niveau mental. (...) On fait abstraction du temps, il y a un rythme, un tempo. Ça peut être plus lent, ça peut être plus vite, ça peut être plus court ou plus long. Ce n'est pas une notion de temps, comme telle, en minute, en seconde ou en heure... Dans la danse, c'est le moment présent qui prime. C'est l'instant privilégié où tu es dans l'espace, dans le temps et dans l'action. C'est cet instant présent qui prime. Ce n'est pas en fonction de deux minutes et demie, de trois minutes...l'espace d'une musique. C'est vraiment le moment présent où tu te sens bien ou tu te sens capable de réaliser des choses extraordinaires quand tu es en pleine capacité de tes moyens.

5.3.17 Le travail considéré comme un loisir

Étonnamment, il y a des gens qui qualifient leur expérience de travail comme étant un loisir. Ainsi, pour André, un enseignant de musique, le type de métier qu'il exerce est un loisir reposant mais sérieux.

André

(...) Les instruments que je pratique, c'est avec les élèves. J'ai pratiqué une certaine performance avec les élèves. C'est aussi bien le travail que le loisir parce j'aime mon travail. J'appelle ça un loisir. Un loisir sérieux et un loisir reposant parce que c'est un travail reposant. J'ai toujours admiré un bonhomme qui conduisait un taxi. Je l'ai connu pendant des années, et lui aimait son métier. Donc, c'était un travail, puis jusqu'à un certain point, c'était un loisir. Dans le sens qu'il se reposait dans son travail. C'est comme moi aussi. Encore hier, c'était vendredi, j'avais hâte d'aller faire mon cours aux élèves. Parce que je considérais ça un peu comme un loisir. C'était pas considéré comme un métier avec de l'argent au bout, non. J'avais hâte de rencontrer mes élèves. C'est bien drôle, hein.

La gérance d'un «gîte du passant» est pour Lise un travail agréable qui s'assimile à un loisir. Bien qu'il y ait des tâches ennuyeuses dans son ouvrage, elle réussit à y retrouver du plaisir.

Lise

Oui, moi je vais dire bien franchement, c'est beaucoup de travail mais j'adore cela. Je commence à penser toutes les améliorations que je vais faire, l'amélioration de mes menus. C'est pas une corvée, c'est vraiment disons c'est un partage entre semi-travail et semi-loisir parce que ça me plaît énormément. Dans tout ça, j'aime la décoration. Pour moi la décoration ce n'est pas un travail, c'est un loisir. À ce moment là, comme mon agrandissement, je fais de la décoration, c'est agréable pour moi. Je vais recomposer des petits menus disons alléchants pour moi. C'est un plaisir de faire ça dans mon travail. C'est sûr, il y a des côtés plus ennuyeux comme de faire des lits à répétition de tous les jours et le ménage mais on peut pas tout avoir.

5.3.18 Conclusion de la description phénoménologique

Ce qui est à comprendre dans les unités de valeur de cette enquête d'inspiration phénoménologique, «ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, la *chose du texte*, à savoir la sorte de monde que l'oeuvre déploie en quelque sorte en avant du texte» (Ricoeur, 1986: 168). C'est donc un monde de loisir qui se déploie devant nous, car le monde dont parlent les pratiquants du loisir est différent du monde «ordinaire», en particulier le monde du travail qui oblige le sujet à connaître et à traiter le monde comme un objet à maîtriser et à transformer. Or, dans l'expérience du loisir, la relation sujet-objet est tout à fait différente. Ce n'est plus le sujet qui interroge et veut maîtriser l'objet, mais c'est l'objet (ou le monde) qui attire le sujet et le met en état d'union et le transforme. Dans cette perspective, sommes-nous alors en train d'assister à l'actualisation d'un nouvel-être-au-monde?

D'ailleurs, dans le discours séculier du loisir, plusieurs personnes associent leur expérience à un sentiment de bien-être, de gratuité, d'intériorité, de dépassement ou de transformation. D'après nous, plusieurs des expériences décrites sont d'ordre extatique c'est-à-dire un état où les gens se retrouvent, à divers niveaux, comme entraînés hors de soi. Ainsi, il est important de souligner que le discours de plusieurs répondants de l'enquête semble ouvrir à une expérience de profondeur et de transcendance. Dans cette perspective, relisons quelques descriptions d'expériences mystiques de la chrétienté.

5.4 Quelques descriptions d'expérience du sacré durant la chrétienté

En ce qui concerne les témoignages d'expérience du sacré provenant de personnages religieux bien connus de la tradition chrétienne, nous avons l'embarras du choix, le nombre de ces témoignages étant inépuisable. Ainsi, nous avons retenu quelques mystiques qui sont des modèles de sainteté dans la religion catholique romaine. Tout d'abord, il y a saint Augustin (354-430) qui dans sa jeunesse cherche Dieu à l'extérieur de lui. Avec le temps, il fait l'expérience de la méditation du «Dieu intérieur».

saint Augustin

Tard je vous ai aimée, Beauté si ancienne et si nouvelle, tard je vous ai aimée. C'est que vous étiez au-dedans de moi, et, moi, j'étais en dehors de moi! Et c'est là que je vous cherchais; ma laideur se jetait sur tout ce que vous avez fait de beau. Vous étiez avec moi et je n'étais pas avec vous. Ce qui loin de vous me retenait, c'étaient ces choses qui ne seraient pas, si elles n'étaient en vous. Vous m'avez appelé, vous avez crié, et vous êtes venu à bout de ma surdité; vous avez étincelé, et votre splendeur à mis fuite à ma cécité; vous avez répandu votre parfum, je l'ai respiré et je soupire après vous; je vous ai goûlée et j'ai faim et soif de vous; vous m'avez touché, et je brûle du désir de votre paix.¹³

Saint François d'Assise (1181-1226), surnommé «le petit pauvre», a rompu avec le système politico-religieux du XIII^e siècle pour faire la promotion de l'Évangile de la pauvreté, de la fraternité et de la paix. Dans *Le Cantique des créatures*, il nous invite à la joie de vivre par la contemplation des quatre éléments cosmogoniques: le feu, l'eau, l'air et la terre.

13

Saint Augustin, *Les confessions*, Paris, Flammarion, [397-401] 1964, pp. 229-230.

saint François d'Assise

Loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes tes créatures,
spécialement messire frère Soleil;
il fait le jour; par lui tu nous illumines;
il est beau, rayonnant d'une grande splendeur:
de toi, Très-Haut, il est le symbole.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour soeur Lune et les Étoiles:
dans le ciel, tu les as formées, claires, précieuses et belles.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Vent,
et pour l'air et les nuages,
pour l'azur calme et tous les temps;
par eux tu donnes soutien à toute créature.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour soeur Eau:
elle est très utile et humble, précieuse et chaste.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Feu
par qui tu éclaires la nuit:
il est beau et joyeux, indomptable et fort.

Loué sois-tu, Seigneur, pour soeur notre mère la Terre:
elle nous porte et nous nourrit, elle produit toutes sortes de fruits,
les fleurs aux mille couleurs et les herbes.¹⁴

Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582) est une mystique qui a observé les règles les plus strictes de la vie monastique. Son témoignage ici représente son âme comme un jardin dont Dieu est lui-même le jardinier.

sainte Thérèse d'Avila

Je goûtais la joie la plus vive à me représenter mon âme comme un jardin et le Seigneur qui s'y promenait. Je le suppliai d'augmenter le parfum de ces petites fleurs des vertus qui commençaient, ce me semble, à vouloir éclore. Je lui demandais de les cultiver, dans le seul but d'augmenter sa gloire, puisque je ne voulais rien pour moi! Je le priaïs même de couper celles qu'il voudrait, bien assurée que j'étais qu'elles repousseraient plus belles. Je me sers du mot «couper», car il y a des temps où l'âme ne connaît plus ce jardin. Tout y paraît aride, on dirait qu'il n'y aura plus d'eau pour l'entretenir; il semble que l'âme n'a jamais possédé la moindre vertu. La souffrance est extrême. Dieu veut que le pauvre jardinier regarde comme perdue toute la peine qu'il a prise à cultiver et à arroser le jardin. L'heure est venue où il faut véritablement sarcler le jardin, et enlever jusqu'à la racine les mauvaises herbes qui y sont demeurées, quelques petites qu'elles soient; il faut de plus reconnaître l'insuffisance de tous nos efforts dès que Dieu nous retire l'eau de la grâce, faire peu de cas de notre misère qui n'est que néant, et nous estimer même au-dessous du néant. L'âme réalise alors de grands progrès dans l'humilité, et les fleurs du jardinier commencent à croître de nouveau.¹⁵

¹⁴ Cité par Eloi Leclerc, ofm, *François d'Assise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, pp. 228-229.

¹⁵ Cité par Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, ocd, *Je veux voir Dieu*, Bourges, Carmel, [1949] 1988, p. 596. Voir Sainte Thérèse d'Avila, *Vie*, ch. XIV, pp. 142-143.

L'enseignement de saint Jean de la Croix (1542-1591) vise à découvrir Dieu au fond de la nuit obscure de l'âme, au tréfonds du rien. À travers cette expérience du néant, il réussit à écrire son *Cantique Spirituel*.

saint Jean de la Croix

Où t'es-tu caché, mon aimé, me laissant gémissante?
 Comme le cerf tu as fui, après m'avoir blessée.
 Je suis sortie après toi criant et tu étais déjà parti.
 (...)
 Ô bois et fourrés plantés par la main de l'Aimé
 Ô pré de verdure émaillé de fleurs dites si par vous il a passé

Répandant mille grâces il a passé par ces bois prestement,
 et tout en les regardant, par sa seule apparence
 il les laissa vêtus de sa beauté.
 (...)
 Mon Aimé, les montagnes, les vallons solitaires, ombreux,
 les îles étrangères, les fleuves tumultueux,
 le siflement des vents amoureux,

La nuit reposée
 aux approches des levers d'aurore,
 la musique silencieuse,
 la solitude sonore,
 le souper qui fait renaître et enamoure.
 (...)
 Jouissons de nous, Aimé,
 allons-nous voir dans ta beauté,
 sur la montagne ou la colline
 où jaillit l'eau pure,
 entrons plus avant dans l'épaisseur.
 (...)
 Là tu me montrerais
 ce que prétendais mon âme,
 puis tu me donnerais,
 là-bas, toi, ma vie,
 ce que tu me donnas l'autre jour,
 le souffle de la brise, la chanson
 de la douce Philomède,
 le bocage et sa grâce
 dans la nuit sereine,
 avec une flamme qui
 consume sans faire de peine.¹⁶

¹⁶ Cité par Yvonne Pellé-Douël, *St Jean de la Croix et la nuit mystique*, Paris, Seuil, 1960, pp. 85-86.

Enfin sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (1873-1897), surnommé «la petite fleur», a expérimenté, en dépit des souffrances intérieures, les sentiments de la joie et de la petitesse de l'âme. Dans le témoignage suivant, elle utilise des catégories d'expressions liées à la nature pour exprimer son expérience intérieure.

sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus

(...) Jésus a voulu changer la manière de faire pousser sa petite fleur, il la trouvait sans doute assez *arrosée*, car maintenant c'est le *soleil* qui la fait grandir, Jésus ne veut plus pour elle que son sourire qu'Il lui donne encore par vous, ma Mère bien-aimée. Ce doux soleil loin de flétrir la petite fleur la fait pousser merveilleusement, au fond de son calice elle conserve les précieuses gouttes de rosée qu'elle a reçues et ces gouttes lui rappellent toujours qu'elle est petite et faible... Toutes les créatures peuvent se pencher vers elle, l'admirer, l'accabler de leurs louanges, je ne sais pourquoi mais cela ne saurait ajouter une seule goutte de fausse joie à la véritable joie qu'elle savoure en son cœur, se voyant ce qu'elle est aux yeux du Bon Dieu: un pauvre petit néant, rien de plus...¹⁷

Les discours mystiques présentés ci-haut appartiennent à un genre littéraire et à une culture historique bien particuliers. L'objet de ces discours est celui de la louange de Dieu. Pour exprimer leur amour, ils utilisent souvent des métaphores qui font références à la nature. Il est intéressant de noter que dans ces discours, les mystiques utilisent, pour exprimer leur dévotion, des qualificatifs ou catégories d'expression qui rejoignent souvent le discours séculier du loisir.

Ainsi chez les mystiques, la beauté est perçue par les sens de la vue et de l'odorat et débouche sur la sérénité, la paix, la joie et la grâce. Chez les profanes, le loisir s'assimile à l'évasion, mais ouvre la voie à l'amitié et la prise de conscience de leurs petitesse. Mais les uns et les autres connaissent la joie, la paix et le bonheur, à quelques nuances près.

¹⁷ Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Histoire d'une âme*, Paris, Cerf/DDB, 1990, pp. 234-235.

TABLEAU 31

*Tableau comparatif des catégories d'expression
utilisées dans deux types de discours*

Discours contemplatifs de mystiques	Discours séculiers du loisir
<p>«beauté si ancienne et si nouvelle», «fait de beau», «vous avez étincelé», «splendeur», «répandu votre parfum», «je brûle du désir de votre paix», «tu nous illumines», «il est beau, rayonnant d'une grande splendeur», «claires, précieuses et belles», «l'azur calme», «il est beau et joyeux», «les fleurs aux mille couleurs», «la joie la plus vive», «d'augmenter le parfum», «mon âme comme un jardin», «d'augmenter sa gloire», «plus belles», «pré de verdure émaillé de fleurs», «répandant mille grâces», «vêtu de sa beauté», «la musique silencieuse», «la solitude sonore», «jouissons de nous», «souffle de la brise», «nuit sereine», «assez arrosée», «son sourire», «doux soleil», «merveilleusement», «l'admirer», «véritable joie», etc.</p>	<p>«je le fais pour m'amuser», «un retour aux sources», «retrouver cette paix intérieure», «une activité de repos», «qui a le trill», «c'est de la joie», «c'est la liberté totale», «j'ai l'impression de valser», «temps pour soi ou avec d'autres», «c'est une notion de plaisir», «on se sent à l'intérieur de soi-même détendu, relâché», «cela nous éloigne de nos problèmes quotidiens», «c'est un bonheur», «on est ensemble», «c'est une jouissance asexuée», «sortir de ta prison», «ça vient me remplir», «phénomène de découverte», «j'ai un sentiment d'évasion», «se connaître soi-même», «tu essaies de te dépasser», «je ressens de la fraternité, de l'amitié», «on a bien de l'agrément», «c'est un milieu de camaraderie», «bon pour le moral», «ça me permet d'être moi-même», «on a trippé», «on donne de soi-même», «c'est de l'éducation», «ça suscite des sentiments», «ça répond à des préoccupations profondes et intérieures», «je me sens petit», «j'aime le «feeling» de cela», «animé par l'admiration», «c'est un état d'âme», «je capote, je tripe, je pars», «ça me dépasse», «tu te perds net...tu es parti», «c'est tranquille, c'est paisible, c'est reposant, c'est calme», «en contact avec soi-même», «voir à l'intérieur de nous autres de ce que l'on ressent», etc.</p>

On peut s'étonner de ce rapprochement entre le monde contemplatif et le monde du loisir. Pour notre part, il apparaît une espèce de correspondance ou de rapprochement entre les expériences du religieux des mystiques de la chrétienté et les catégories d'expression phénoménales du loisir utilisées par les gens de notre enquête phénoménologique. Notons, par ailleurs, que le loisir est une notion qui n'est pas étrangère au monde contemplatif. Comme l'affirme Dom J. Leclercq, ces discours mystiques s'articulent autour de deux thèmes soient la «prélibation» et le «loisir».

(...) la littérature monastique du moyen-âge est en grande partie une littérature de componction, destinée à entretenir, à faire croître, à communiquer le désir de Dieu. Et ce fait est révélateur de toute une conception de la culture et de la vie monastique. Celle-ci est considérée comme une anticipation de la vie céleste: elle est un commencement réel de la vie éternelle. Tout y est jugé par rapport à l'achèvement de toute réalité: le présent est un intérim. Cette conception est souvent formulée au moyen de deux thèmes qui ne peuvent être ici que signalés. C'est d'abord celui de la prélibation, qui, une fois de plus, fait appel au vocabulaire emprunté aux sens, notamment à celui du goût; cette prégustation engendre en l'âme une joie, une exaltation, une sorte d'ivresse, mais une ivresse dans la foi et l'ascèse; elle ne doit rien aux excitants purement naturels: c'est une «sobre ivresse». Le second thème est celui du loisir: parce qu'elle anticipe le repos éternel, la vie monastique, la vie dans le «paradis claustral» est une vie de loisir: c'est là sa définition la plus fréquente; elle est alors exprimée par des termes comme *otium, quies, vacatio, sabbatum*, qui se renforcent parfois l'un l'autre: *otium quietis, vacatio sabbati*. (...) L'*otium* est un milieu entre deux périls: l'*otiositas* et le *negotium*, qui est la négation de l'*otium*. L'*otium* est la grande occupation du moine: c'est un loisir très occupé, *negotiosissimum otium*, comme l'ont répété S. Bernard et tant d'autres.¹⁸

Autrement dit, on peut s'autoriser à penser que les discours des expériences du sacré des mystiques de la chrétienté et les discours des pratiquants du loisir de la modernité véhiculent des images communes en terme religieux concernant le loisir.

5.5 Énumération des pointes d'observation

Dans les pages précédentes, nous avons fait une description phénoménologique de la pratique du loisir. Il s'agit maintenant d'identifier les pointes d'observation. Ces tendances ne sont pas simplement la répétition des faits observés. Il s'agit surtout d'essayer d'en dégager une certaine dramatique de la pratique du loisir.

Tendance 5A

- ▶ Le repos, la détente, la relaxation, le goût de l'aventure, le maintien de la forme, le plaisir et l'échange d'idées sont quelques motivations identifiées dans cette description. Il devient un besoin organique dans l'atteinte d'une bonne qualité de vie.

Tendance 5B

- ▶ Le loisir peut être défini comme la recherche de la connaissance et du dépassement de soi. Le loisir est recherché par les humains pour sonder les frontières de leurs potentialités et

¹⁸ Dom Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1957, pp. 67-68.

pour manifester leurs habiletés mentales, physiques et sociales. Ce que nous appelons la quête de la réalisation de soi.

Tendance 5C

- ▶ Le loisir peut être une expérience conviviale. Ainsi, il peut être le lieu de rapports positifs entre les humains dans la société. On y retrouve alors une dimension fortement communautaire.

Tendance 5D

- ▶ L'action bénévole comme expérience de loisir peut être porteuse d'identité, d'intégration sociale et de valorisation de l'humain.

Tendance 5E

- ▶ Paradoxalement, le loisir peut être une expérience négative et aliénante, un lieu obscur du désenchantement ou de la déstructuration de l'humain.

Tendance 5F

- ▶ Dans un langage riche de sentiments et d'émotions à l'égard de leur expérience de loisir, les gens expriment, dans une quête intérieure, quelque chose de grand, d'intense et de positif.

Tendance 5G

- ▶ Dans les expériences de loisir, certaines personnes ont le sentiment d'humilité et de petitesse qui devient alors une expérience de profondeur et de transcendance.

Tendance 5H

- ▶ Le loisir peut être parfois le lieu d'une expérience esthétique.

Tendance 5I

- ▶ Face à la vitesse vertigineuse de la vie moderne, le loisir peut être un temps privilégié pour la méditation, la prière et le silence.

Tendance 5J

- ▶ D'une certaine manière, ce que les gens ressentent dans l'expérience du loisir peut s'apparenter aux expériences des mystiques de la chrétienté à travers leurs activités spirituelles ou religieuses. Il y a là une sorte de correspondance dans les catégories d'expression du langage de l'expérience du religieux de la chrétienté avec celles de l'expérience de profondeur et de transcendance du loisir en contexte de modernité.

5.6 Conclusion

L'enquête d'inspiration phénoménologique nous montre que le loisir est très riche en signification, ce qui fait ressortir sa réalité complexe et diversifiée. Ainsi, il peut être le lieu de socialisation, de formation personnelle, de dépassement, de plaisir, de critique sociale, de gratuité, etc. Il dépasse largement la simple compréhension de certains moralistes qui le perçoivent comme un temps d'oisiveté ou de divertissement futile. Pour plusieurs répondants de l'enquête phénoménologique, le temps consacré au loisir est souvent un temps riche et, potentiellement, porteur d'une signification religieuse. Ainsi, cela cadre bien avec la quête contemporaine de vouloir vivre une expérience de type spirituel.

5.7 Conclusion de la première partie: observation de la pratique du loisir

À la suite de cette première partie, on doit reconnaître que le loisir n'est pas un temps vide ou perdu, ou encore, un temps réservé à quelques initiés. Au contraire, ce sont les gens ordinaires qui le pratiquent et il occupe une place considérable dans leur vie. Ainsi, la description quantitative (chapitre 3) vient confirmer toute l'importance du loisir comme valeur sociale au Québec. En fait, le loisir est une valeur cardinale dans la vie quotidienne des répondants et il est à prévoir qu'il va devenir de plus en plus important dans la civilisation post-industrielle. Dans la dynamique actuelle du vieillissement de la population et du chômage technologique, on a observé (chapitre 4) que les gens sont de plus en plus voués au temps libre, et par voie de conséquence, devront réfléchir sur la question du loisir notamment sur l'action bénévole qui peut être une voie de libération pour l'humain de la modernité. Dès lors, on peut affirmer l'existence d'une nouvelle temporalité dans la société moderne qui pourrait trouver son sens dans la gratuité et le don dans le loisir.

Par ailleurs, au chapitre 5, on a vu que ceux qui se consacrent au loisir ont souvent l'occasion de faire des liens entre le loisir et l'expérience de profondeur et de transcendance.

Il y a toute une conception du monde, un «monde-de-la-vie» (lebenswelt), où le loisir apparaît lié à une dimension existentielle qui touche au religieux.

Comme on peut le constater, le loisir n'est pas seulement un temps d'oisiveté, un simple divertissement, un objet de gestion ni un temps indispensable à la reconstitution de la force du travail. Le loisir, porteur d'identité et de socialisation, est une sphère de vie importante qui ouvre à une réalité complexe et en pleine évolution. D'après ceux qui le pratiquent, le loisir les met en contact avec eux-mêmes et le monde du religieux. Encore faudrait-il aller voir ce qu'en pensent les théoriciens en sciences humaines et en théologie.

*«Le travail c'est tout ce qu'on est obligé de faire;
le jeu, c'est tout ce qu'on fait sans y être obligé»*

- Mark Twain

DEUXIÈME PARTIE

L'INTERPRÉTATION DE LA PRATIQUE DU LOISIR

DIEU VEUT QUE NOUS SOYONS HEUREUX

«Je suis un fanatique du bonheur. Ce qui veut dire, entre autres choses, un partisan du plaisir. Je crois d'une foi aussi ferme qu'ardente que la vocation de l'homme sur la terre, c'est d'y être heureux. Et qu'il faut faire tout ce qui est raisonnable pour y arriver. Et quand il m'arrive de goûter la plénitude de la joie en la partageant avec d'autres humains que la vie m'a donnés comme compagnons de route, je me dis que le Bon Dieu lui-même, assis sur un nuage, la main dans sa barbe éternelle, doit se dire en nous regardant: «C'est à peu près comme ça que je les voulais, mes enfants».

- Doris Lussier

DEUXIÈME PARTIE L'INTERPRÉTATION DE LA PRATIQUE DU LOISIR

CHAPITRE 6

LE LOISIR COMME VECTEUR D'HUMANISATION

*«Que dit ta conscience?
Tu dois devenir celui que tu es.»*
- Friedrich Nietzsche

6.1 Introduction à l'interprétation de la pratique du loisir

La recherche empirique montre toute l'importance de la pratique du loisir dans la vie des gens. Il s'agit maintenant de comprendre le sens de cette pratique si importante en termes concrets, mais que les discours sérieux, la plupart du temps, réduisent à la marginalité. On peut aussi se demander si le loisir a des liens avec le religieux. Pour ce faire, une série de référents provenant des sciences humaines, de l'anthropologie du sacré et de la théologie seront mis à profit. Ainsi, nous utiliserons, dans le sixième chapitre, le modèle théorique développé par le sociologue J. R. Kelly qui, par une série de huit métaphores, confirme toute l'importance du loisir et sa radicalité en termes anthropologiques. Comme le modèle théorique de Kelly est ouvert, nous suggérerons de le compléter par deux nouvelles métaphores. Ainsi, dans le septième chapitre, une neuvième métaphore tente de présenter le loisir comme une réalité sacrée en se servant des théories explicatives du sacré de É. Durkheim et R. Otto. Par la suite, dans le huitième chapitre, une dixième métaphore identifiera le loisir à une réalité fondamentale du christianisme en utilisant quelques clés théologiques développées par différents théologiens tels que K. Rahner, J. Moltmann et H. Cox.

6.2 Introduction

Toute tentative de définir le loisir se heurte à un obstacle de taille: l'évolution rapide de ce phénomène. Pour certains théoriciens, le loisir est simplement le synonyme du temps

libre. D'aucuns l'utilisent pour se référer aux activités spécifiques définies dans une programmation d'activités récréatives. D'autres encore en font un terme réservé à l'état d'une expérience positive, généralement traduit par des sentiments de liberté et de motivation intrinsèques. La disparité de sens découle du fait que le loisir touche à plusieurs réalités de la vie quotidienne. Pour sa part, la sociologue M-F. Lanfant (1972) rattache les problèmes méthodologiques d'une définition accordée au loisir à l'imprécision et à l'écart entre les langages populaires et scientifiques, aux jugements critiques de l'approche subjective, et finalement, à la prolifération idéologique dans l'interprétation des données empiriques du loisir. Les nombreux débats théorico-idéologiques entre sociologues, psychologues et philosophes témoignent tout à fait de la difficulté de faire consensus sur la définition du loisir. Pour notre part, nous choisissons de privilégier les définitions des théoriciens et des pratiquants du loisir qui posent la question du sens. Autrement dit, le sens du loisir doit être interprété par ceux qui s'en préoccupent dans son approche théorico-pratique.

Dans le présent chapitre, nous allons explorer le monde des sciences humaines. Ainsi, il s'agira, à partir des pointes d'observation de la partie précédente, de comprendre la pratique du loisir à l'aide du modèle théorique développé par Kelly dans son livre *Freedom to be*¹.

6.3 Définition du modèle théorique de Kelly

Cet ouvrage est le fruit d'une riche expérience universitaire dans les champs d'études du loisir. Ancien professeur au département des études du loisir à l'Université d'Illinois (Urbana-Champaign), Kelly a aussi été professeur à l'Institut de recherche du développement humain ainsi que directeur de l'Office de gérontologie.² Il a publié plus de huit ouvrages qui s'intéressent aux questions de la signification du loisir à travers le parcours de vie, les

¹ John R. Kelly, *Freedom to be - A New Sociology of Leisure*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987.

² Il a fait trois maîtrises provenant de l'Université de Yale (1954, théologie), l'Université de la Caroline du Sud (1965, théologie éthique), et l'Université d'Oregon (1971, sociologie) pour enfin obtenir un doctorat en sociologie de l'Université d'Oregon (1972).

contextes de changement de rôle et l'interaction sociale. Chef de file de la World Leisure and Recreation Association (WLRA), il est le conférencier principal dans plusieurs congrès de recherche. Il est aussi un scientifique oeuvrant auprès des groupes sociaux et un consultant pour le gouvernement américain. Son livre *Freedom to be* lui donne surtout la réputation d'un sociologue existentialiste. Cet ouvrage fait partie d'un mouvement grandissant et dispersé qui veut développer une théorie holistique du loisir au lieu de l'aborder exclusivement en termes de temps, d'activité ou de gestion qui réifient le loisir au lieu de le considérer comme un processus complexe et évolutif. Ce nouveau mouvement accorde de l'importance à la dimension historique et structurelle du loisir qui est conditionnée par la culture, l'ethnie, le sexe, les classes sociales, la famille, la religion, etc.³ Kelly identifie donc le loisir comme une expérience subjective qui se traduit dans l'expression de soi, la créativité, l'apprentissage et la croissance de l'humain.

Kelly s'appuie sur différents penseurs (théologiens, philosophes, sociologues, psychologues, etc) pour développer une construction théorique du loisir. Le but de son modèle théorique est de reconnaître le loisir comme une dimension fondamentale du processus de la vie. Selon lui, l'élaboration de ce modèle n'est jamais terminée, mais demeure ouverte à l'évolution des humains et de la société dans un continual changement. L'humain est toujours engagé dans une manière de devenir. C'est pourquoi, il ne convient pas d'aborder ce modèle théorique comme un absolu, car Kelly ne fait pas de son système une dogmatique.

(...) il n'y a pas finalement de «vérités» ou de réalités absolues, mais seulement le travail réflexif d'une explication qui cherche à être systématique et ouverte à la correction si possible. La théorie n'est pas alors un théorème prouvé à tout moment, mais un processus de réflexion pour une explication.⁴

³ On commence, ici au Québec, à se référer au modèle théorique du loisir de Kelly. Voir Jean-Louis Paré, «L'intégration du migrant par les loisirs», *Pourquoi partir? La migration des jeunes d'hier et d'aujourd'hui*, Québec, PUL, 1997, pp. 193-194.

⁴ John R. Kelly, «Leisure as Life: Outline of a Poststructuralist Reconstruction», *Loisir et société*, Trois-Rivières, vol. 20(2), 1997, p. 404.

«There is no finally fixed «truth» or reality, but only the reflexive work of explanation that seeks to be as systematic and open to correction as possible. Theory, then, is not theorem proven for all time, but a reflexive process of explanation».

Pour une théorie explicative du loisir, Kelly adopte à la fois les approches sociale et existentielle. L'approche sociale implique que les forces sociales déterminent le comportement de l'humain. Par ailleurs, l'approche existentielle suppose que l'humain est appelé à assumer sa liberté. Comme acteur social, il prend le risque de la décision menant à l'action. Ainsi, les approches sociale et existentielle du modèle kellien se basent sur le principe stipulant que la réalité des forces sociales et le risque de la décision font parties tous les deux de la vie humaine.

Pour Kelly, le loisir n'est pas un simple concept ni un phénomène arrêté. Il est plutôt une réalité complexe, plurielle, ambivalente, contingente aux nombreuses facettes dans le processus de l'existence de l'humain, de sorte qu'il faut plutôt le comprendre comme un «état de devenir». Ainsi, le loisir a un caractère orienté vers l'avenir et se définit davantage comme une orientation que par le temps, le lieu, la forme ni même le résultat. C'est pourquoi le modèle théorique de Kelly est une dynamique toujours ouverte au perfectionnement.

Le modèle théorique de Kelly s'articule autour d'une spirale formée de huit théories sous forme de métaphores. Kelly entend donner une manière d'expliquer théoriquement le loisir en disant et en assumant que cette pratique est «quelque chose comme ceci». ⁵ Ainsi, la métaphore est une manière de saisir le loisir et de lui donner un ensemble d'angles explicatifs afin de mieux le comprendre. En même temps, les métaphores s'intègrent entre elles de façon dialectique. En fait, ce modèle théorique est basé sur une double dialectique.

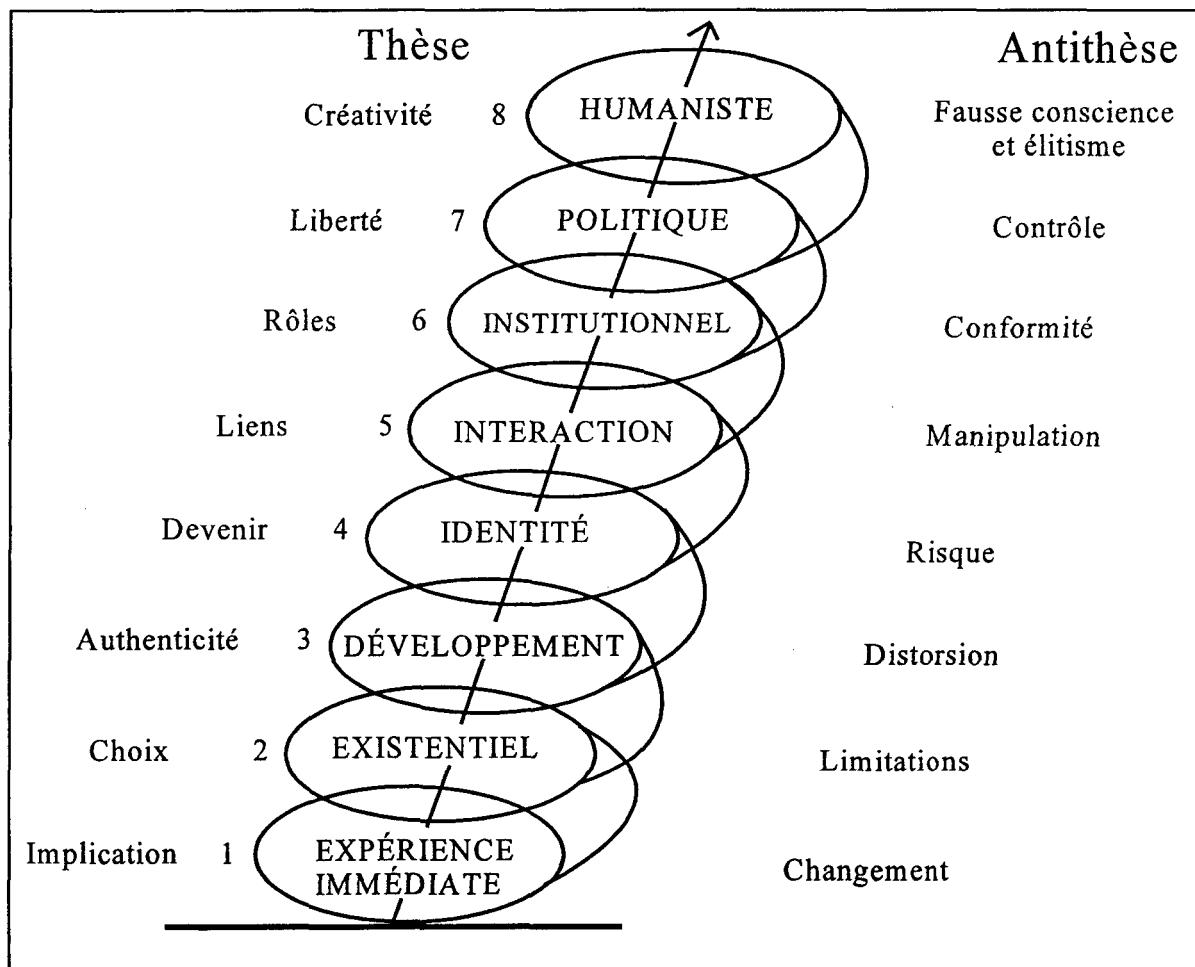
Pour le premier type, Kelly s'inspire de la pensée dialectique hégélienne, «thèse-antithèse-synthèse». Ainsi, dans chaque métaphore, il nous présente sa thèse qu'il développe. Toutefois, il se rend compte que sa thèse n'épuise pas toute la réalité du loisir et qu'elle se trouve contredite par des réalités qu'il nomme dans une antithèse. Ce qui l'amène à développer une deuxième métaphore qui comprend elle-même une thèse et une antithèse ouvrant elle aussi à une troisième métaphore. L'ensemble de cette série de métaphores constitue le deuxième type de dialectique faisant référence à la philosophie heideggerienne qui développe l'image de la spirale herméneutique. Celle-ci propose un modèle d'interprétation où la somme des parties

⁵

John R. Kelly, *op. cit.*, 1987, p. 3. «something like this».

constitue la totalité. Chaque métaphore est interprétée dans une perspective de la totalité qui, à son tour, est reconstruite par l'inclusion de nouvelles métaphores. Ce processus de la spirale herméneutique est sans fin. Ainsi, chaque métaphore est contre-argumentée, corrigée mais non rejetée afin de poursuivre l'analyse théorique du loisir dans la métaphore suivante du trajet dialectique de la spirale. Pour notre propos, il nous paraît utile de présenter un schéma du modèle théorique de Kelly. Suivra ensuite une brève explication des huit métaphores avec la contre-argumentation qui permet de passer à la métaphore suivante.

GRAPHIQUE 1

Modèle théorique du loisir de Kelly

1. L'expérience immédiate du loisir - caractérisée par une liberté relative et l'immersion dans l'activité - est remise en question de par sa propre nature transitoire. Le loisir n'est pas statique ni un état mental abstrait mais un processus expérientiel.
2. L'action naturelle du loisir implique la décision existentielle porteuse de sens. Cependant, décision et action sont toujours restreintes par des facteurs situationnels et l'acceptation des limites comme étant finales.
3. Les résultats à long terme du loisir découlent des objectifs de développement des acteurs dans leur parcours de vie et les décisions qui mènent au devenir personnel. Déjà, tel développement peut être un tour de force déformé par les images inauthentiques d'un monde fermé et d'un soi-même statique.
4. L'identité personnelle et sociale assurent la continuité du processus de devenir de l'individu dans son cadre social. L'ouverture du processus est mise en cause quand les acteurs, menés par les instruments d'une société de masse, n'utilisent leur liberté que pour devenir comme les autres.
5. Dans les contextes d'interaction sociale, nous apprenons et manifestons qui et où nous sommes dans le système social. Cependant, le processus n'est pas linéaire ou exempt de conflit puisqu'il appert que les résultats problématiques peuvent être déterminés par les intérêts des autres.
6. Le système social forme un contexte institutionnel dans lequel nous nous attribuons des rôles. Dans la complexité des rôles à travers les parcours de vie, le loisir peut fournir un équilibre pour d'autres résultats et associations. Cependant, quand les rôles de loisir sont secondaires et déterminés dans des situations de pouvoir inégal, la fonction du loisir risque de perdre sa liberté existentielle.
7. Dans un système social fermé, le loisir est déterminé par les intérêts économiques et politiques de ceux qui en ont le contrôle. L'exercice du pouvoir peut être maquillé par une idéologie nourrie par une fausse conscience dans laquelle la liberté de devenir est livrée au marché de consommation.
8. Le loisir est une action créatrice dans un environnement propice à la réalisation de soi et à la célébration. Cependant, l'activité créatrice peut être réduite à une célébration convenue dans un consentement à un avenir fermé. Dans la métaphore humaniste, l'élément crucial du loisir est l'exercice créateur de la liberté.⁶

⁶ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 229.

1. The immediate experience of leisure-characterized by relative freedom and immersion in the activity-is challenged by its own processual nature. Leisure is not static or an abstracted mental state but an experiential process. 2. The action nature of leisure involves existential decision that produces meaning. However, such decision and action are always limited by situational factors and the acceptance of limits as final. 3. Long-term outcomes for leisure are located in the developmental aims of actors through the life course and in decisions that lead to personal «becoming». Yet, such development may be stunted and distorted when inauthentic images of a closed world and static self are adopted. 4. Personal and social identities provide continuity to the process of becoming in its social

6.4 Explicitation du modèle théorique de Kelly

Reprenons chacune des métaphores du modèle de Kelly en résumant, tout d'abord, succinctement sa théorie. Nous nous permettrons, à l'occasion, de développer davantage certaines métaphores par d'autres théories explicatives en vue de bonifier le modèle kellien. Nous nous permettrons aussi d'illustrer et de faire des liens avec les descriptions phénoménologiques et les pointes d'observation des enquêtes empiriques de la première partie.

6.4.1 La métaphore de l'«expérience immédiate»

Pour Kelly, le loisir est compris, dans un premier temps, comme étant une «expérience immédiate». Ce n'est pas une abstraction intellectuelle, mais plutôt un processus expérientiel où la perception de l'humain, pendant une période de temps donnée, est ouverte à l'environnement extérieur. Kelly résume la métaphore de l'«expérience immédiate» en ces termes.

Le loisir s'identifie à une *expérience immédiate* et se prête à l'analyse en tant que telle. Ainsi, à partir d'une expérience donnée on choisira quelques éléments qui associent cette activité au loisir. Les deux composantes le plus souvent retenues sont le sens de la liberté et les résultats plutôt intrinsèques qu'extrinsèques. Notons au passage que les états mentaux, souvent associés au loisir sont complexes et que l'expérience, par exemple, subit une forte variation selon qu'il s'agit d'une activité d'engagement ou d'une interaction sociale. Par ailleurs, le sens d'une concentration intense a pris l'étiquette de «flux» ou d'intemporalité et que des corrections incorporant des analyses de schéma cognitif et d'attitude- comportement modifient le simple modèle stimulus-réponse. Qui plus est, les structures internes et externes rendent

setting. The openness of the process is challenged when actors are led by the instruments of mass society to use their freedom merely to become like others. 5. In social interaction we learn and demonstrate who and where we are in the social system. However, the process is not linear or conflict-free, as seemingly problematic outcomes may be determined by others for their own ends. 6. The social system is an institutional context in which we take and enact roles. In the complex of role sequences through the life course leisure may provide a balance to other outcomes and associations. However, when leisure roles are secondary and determined in situations of unequal power, functional leisure may lose its existential freedom. 7. In a closed social system leisure is determined by the economic and political interests of those in control. The exercise of power may be masked in nurture of false consciousness in which freedom to become is surrendered to marketplace consumption. 9. Leisure is creative action in an environment that makes possible its actualization and celebration. However, creative activity may be reduced to a celebration of the given in acquiescence to a closed future. In a humanistic metaphor the crucial element of leisure is the creative exercise of freedom.

problématiques les simples modèles d'états d'esprit. L'allusion métaphorique à la mince tranche du processus, considérée comme immédiate et à la nature transitoire d'une telle expérience, ne tient plus. C'est qu'un état mental plus généralisé présuppose un traitement rationnel de l'information qui gauchit l'interprétation. Admettre que le loisir *est* une expérience appelle la question suivante: «Et puis quoi, ensuite?»⁷

L'«expérience immédiate» comprend «plus que le simple sentiment. C'est un événement d'action et la conscience interprétative de cette action. C'est un processus mental relié à l'occurrence particulière de la limite du temps et du lieu».⁸ La personne éprouve un besoin organique dans cette expérience où les sens sont en éveil. Elle se sent engagée dans l'expérience. Une personne vit une «expérience immédiate» du loisir surtout pour sa propre fin, et non comme un moyen.

Karl

Pour moi, aller dans la nature permet à mes sens de s'éveiller de nouveau, d'être à l'écoute, d'entendre les sons de la nature. C'est reposant: les odeurs, les sensations du vent, du soleil, de la pluie, les sensations du froid, les paysages que je vois, les teintes, les formes, tout ce qui touche, en fin de compte, l'utilisation des sens. L'ouïe, l'odorat, le toucher, le goûter, la vue sont pour moi des parties importantes de mon existence dans la nature.

Rita

Écrire pour moi est une passion. Avec l'écriture, on suit tout ce qui se passe dans le monde. Ça suscite des sentiments. Ça suscite des réactions. Ça suscite de l'écriture aussi, hein!

⁷

Ibid., p. 20.

Leisure can be approached as *immediate experience*. Certain elements are abstracted from such experience to identify the qualities that make it leisure. The two most often identified are a sense of freedom and intrinsic rather than extrinsic outcomes. The mental states that have been associated with leisure are complex. For example, variation in intensity may be highly differentiated in activity engagement as well as social interaction. Intense absorption has been labeled «flow», or a sens of timelessness. A simple stimulus-response model is modified by corrections such as those incorporating cognitive schema and attitude-behavior analyses. Both internal and external structure render simple state-of-mind models problematic. The metaphore is negated in its concentration on the thin slice of the process considered immediate and the transitory nature of such experience. Or, a more generalized mental state presumes rational information processing in ways that bias explanation. Accepting that leisure is experience, the question becomes «And what more?»

⁸

Ibid., p. 20.

«more than simple feeling. It is an event of action and the interpretative consciousness of that action. It is a mental process related to a particular time-and-place-bounded occurrence».

Julie

Ce que je ressens quand je danse. On passe à travers des multitudes d'émotions lorsqu'on danse. Que ce soit la joie, la tristesse, la colère. On véhicule par les mouvements, ces émotions-là.

Georges

J'aime jouer aux cartes parce que je suis avec mes chums. On est ensemble. Pis le bingo, je vais là parce que j'aime ça. Je joue au bingo dans l'intention de gagner.

Pour Kelly, les personnes portent en elles une série d'interprétations dans leurs expériences de loisir (Cf. Kelly, 1987: 24). La **tendance 3L** présente certaines interprétations du loisir où le repos, la détente, le contexte agréable, le plaisir, le divertissement et l'évasion sont porteurs de sens pour bien des gens pratiquant le loisir. Les données phénoménologiques sont riches également en significations diverses.

Karl

Les activités que je fais en nature incluent aussi la haute montagne. Même si c'est considéré une activité à risque, pour moi c'est une activité de repos. Dans mes activités préférées, ce que je recherche, c'est la paix, c'est le repos, c'est le calme.

Anne

Le ski alpin est mon loisir. Ce que je ressens quand je fais mes loisirs, c'est de la détente, de la relaxation, de la liberté, c'est de la joie... je suis heureuse. La vie est belle et bien agréable.

Martin

L'évasion, c'est sortir du cadre habituel. (...) C'est cette notion-là de sortir de ta prison, d'une certaine façon, de ton quotidien, puis aller vers d'autres choses.

Georges

Cela me fait plaisir quand je gagne. Je fais des folies en masse avec le monde qui est à ma table. On parle de ce qu'on parlait la dernière fois.

Kelly s'inspire du psychologue J. Neulinger qui assimile le loisir à des «attitudes reliées aux perceptions de liberté et le désir d'agir pour l'expérience plutôt que pour des raisons ou des buts en dehors de l'expérience. Neulinger définit ainsi le loisir comme un «état d'esprit» plutôt qu'une activité ou un temps».⁹ Le loisir est donc un état mental subjectif relié à une expérience. Il est de mise de reproduire ici la définition du loisir de Neulinger.

9

Ibid., p. 26.

«(...) attitudes related to perceptions of freedom and desires to act for the experience rather than for reasons or purposes outside the experience. Neulinger thus defines leisure as a «state of mind» rather than activity or time».

Être en loisir signifie s'engager dans une activité exercée pour elle-même, librement, sans pression ni coercition; c'est faire quelque chose d'où l'on retire signification et satisfaction et qui engage l'être dans ce qu'il a de plus profond. Être en loisir c'est s'assumer, c'est exprimer ses talents, ses capacités et son potentiel. (...) Le plus important (...) c'est de ne pas opposer le loisir au travail. Il n'est pas nécessaire de sous-évaluer le travail afin de sur-évaluer le loisir. Le loisir n'est pas du non-travail ou un temps résiduel! Le loisir est un état d'esprit, c'est une façon d'être en paix avec soi-même et avec ce qu'on est en train de faire.¹⁰

Il est intéressant de constater que les participants à l'enquête phénoménologique se servent de quelques catégories d'expressions de ce que nous entendons par «état d'esprit».

Jean

Quand je vais en plein air, j'aime faire l'activité de descendre la rivière. C'est une activité qui est en même temps athlétique. (...) Ça prend quand même un niveau de dextérité, qui a le «thrill» aussi.

André

J'écoute une grande musique, puis là vraiment, j'essaie de me rentrer dedans, l'admiration est tellement grande du compositeur. Excuse l'expression anglaise: «je capote, je tripe, je pars!» (...) C'est un peu comme des couchers de soleil le soir, pis là tu es dans la stratosphère, tu essaies d'imaginer les étoiles, tu te perds net... Tu es parti!

Bernadette

Les jeunes «tripaient» pis, nous autres, on a «trippé» aussi fort que les jeunes.

Anne

Alors, j'entends comme une musique dans ma tête. J'ai l'impression de valser.

¹⁰ John Neulinger, *The Psychology of Leisure*, Springfield, Charles C. Thomas, 1974, pp. xii, xvii.

To leisure means to be engaged in an activity performed for its own sake, freely and without pressure or coercion; it means doing something from which one derives meaning and satisfaction, and which involves one to the very core of one's being. To leisure means to be oneself, to express one's talents, one's capacities, and one's potentials. (...) The most important point (...) is that leisure is not to be seen in opposition to work. It is not necessary that we downgrade work in order to raise the value of leisure. Leisure is not *not-work*; leisure is not time left over after work! Leisure is a state of mind; it is a way of being at peace with oneself and what one is doing.

Cette définition du loisir présenté par Neulinger s'inspire de beaucoup de la définition du loisir donnée par Aristote. D'ailleurs, dans son livre *The Psychology of Leisure*, Neulinger cite lui-même la définition d'Aristote développé par S. De Grazia (1962). Le loisir y est alors défini «comme un état d'être libre de la nécessité d'être occupé et est caractérisé par l'exercice du loisir en lui-même».

«as a state of being free from the necessity of being occupied and is characterized by the performance of activity «for its own sake or as its own end»». *Ibid.*, p. 2.

L'«expérience immédiate» n'est pas une valeur intellectuelle abstraite mais un état mental dans le processus expérientiel du loisir. Toutefois, cette métaphore est contre-argumentée par l'antithèse de son caractère transitoire. Autrement dit, il y a un début et une fin à l'«expérience immédiate» parce que l'implication de l'humain à son loisir est soumise aux changements de l'environnement. Après l'«expérience immédiate» du loisir, on peut se demander s'il est possible de revivre une telle expérience. L'humain devra s'engager à nouveau pour revivre l'immédiateté du loisir comme «état d'esprit». Cela nécessitera donc, de sa part, de faire des choix qui le mèneront à la deuxième étape de la spirale dialectique: la métaphore «existentielle».

6.4.2 La métaphore «existentielle»

L'action de faire des choix est une dimension occultée dans la métaphore de l'«expérience immédiate» qui présente le loisir comme un état plutôt qu'un acte, une condition perceptuelle plutôt qu'un processus. Le loisir se réduit alors à des sentiments reliés à une expérience plutôt que d'être une ouverture à la possibilité d'exercer une décision en vue de l'action. Dans cette dernière perspective, le loisir peut donc ouvrir à divers horizons parce que l'humain comme projet a la capacité de s'engager dans son existence. Kelly résume la métaphore «existentielle» de la façon suivante.

En tant que décision et action, le loisir est existentiel. La *sociologie existentielle* traite du monde quotidien fait de beaucoup d'émotions et de décisions. Celles-ci sont porteuses de signification. La métaphore existentielle s'inspire de l'action et d'une auto-définition du «Je suis capable» plutôt que de la dimension ontologique, «Je suis». De même, la connaissance découle d'un acte plutôt que d'une compréhension. Dans cette perspective, le loisir est une décision circonstancielle, une action, un processus et même une création. Toute antithèse d'une telle action existentielle procède de la «mauvaise foi», où le «donné» est accepté comme réalité et la nature dialectique de la connaissance rejetée. Dans le jeu, il y a un devenir du «pas encore». À l'intérieur des contraintes structurelles, le jeu est une création porteuse de sens. La liberté est donc un acte plutôt qu'un état, c'est la mise en situation de la possibilité d'une action pleine de sens. Mais cette liberté devient lettre morte dans le cas où des limites arbitraires seraient définitives où la répression agirait sur l'activité créative. Le loisir, dans la métaphore existentielle, est une réalisation d'une liberté ancrée dans le monde.¹¹

¹¹ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 42.

Kelly s'inspire ici du mouvement existentialiste qui insiste sur le fait que être humain implique la possibilité de prendre des décisions dans sa vie. Selon lui, il y a trois thèmes importants reliés à ce mouvement. Le premier thème est la prise de décision qui crée un sens à l'existence. D'ailleurs, cette décision possède une réalité concrète pour l'humain comme acteur social. Le deuxième thème affirme qu'une telle prise de décision n'est pas seulement un acte individuel dans ses résultats. En fait, la prise de décision peut conduire et même créer la communauté dans une dynamique de communication partagée et de relations avec les autres. Finalement, le troisième thème insiste sur la prise de décision comme acte de création, d'un passage du non-être à l'être dans une dynamique de jeu.¹² Pour étayer sa métaphore «existentielle», Kelly s'inspire de plusieurs penseurs existentialistes dont les philosophes M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, F. Nietzsche et le théologien P. Tillich.

Merleau-Ponty procède par une approche phénoménologique dont l'élément central est l'expérience vécue et la liaison intentionnelle de la «conscience au monde et aux autres». La perception de soi est une action de relation et de communication de «l'être-dans-le-monde». Ainsi, par la confrontation avec les autres, l'humain, comme sujet incarné dans l'histoire, découvre le sens, c'est-à-dire la rationalité dans la possibilité de l'action. S'éloignant de la notion idéaliste de la conscience pure, l'humain en quête de la perception de soi se définit dans

everyday world composed richly of emotions and decisions. Decision creates meaning. An existential metaphor is based on action and a self-definition of «I am able» rather than an ontological «I am». Knowledge is created as an act rather than an apprehension. Leisure from this perspective is situated decision, action, process, and even creation. One negation of such existential action is «bad faith», in which the «given» is accepted as reality and the dialectical nature of knowing is denied. In play there is a becoming of the «not yet». Within structured constraints, play is creation that produced meaning. Freedom, then, is an act rather than a state. It is the situated possibility of meaningful action. Such freedom may be negated in the acceptance of arbitrary limits as final or through a repression of creative activity. Leisure, in the existential metaphor, is an actualization of situated freedom in the world.

¹² Le mot français «jeu» dérive du latin «*jocus*» qui signifie un «amusement» ou une «plaisanterie» plus ou moins vulgaire. Le mot «ludique» est un néologisme pris du latin «*ludus*» qui signifie «jeu réglé». On accepte ordinairement le grec «*paidia*» qui va dans le sens du «jeu» en français et «*das spiel*» en allemand. C'est Platon qui développe l'expression «*paidia*» pour signifier que le jeu est relié au «monde de l'enfant», «propre à l'enfant», ce que fait «l'enfant quand il se conduit en enfant». Dans cette recherche, nous considérons le caractère polysémique des notions de jeu, loisir, fête et humour. L'unité de sens de ces notions doit être comprise comme un mode d'existence dans l'action humaine. L'application du modèle kellien présente le jeu comme étant l'essence même du loisir, de la fête et de l'humour.

l'expression existentielle «je suis capable» plutôt que dans l'expression ontologique «je suis». L'environnement est, pour lui, l'espace possible pour une action dans le monde dans un processus de prendre et de donner.

Selon Sartre, l'existence n'est pas seulement chaotique, elle est également absurde. Elle est dénuée de sens et parsemée d'embûches qui masquent la réalité et la véracité même de la culture. Par conséquent, la seule manière de faire sens face à l'absurdité de l'existence et de démasquer le mensonge réside dans l'acte de création qui se réalise dans la prise de décision. Pour lui, cette action s'inscrit dans le jeu qui ne doit pas être vu comme une simple forme d'existence parmi tant d'autres. Elle doit être comprise comme une existence qui révèle l'authenticité de l'humain: «Dès qu'un homme se saisit comme libre et veut user de sa liberté, quelle que puisse être d'ailleurs son angoisse, son activité est de jeu» (Sartre, 1943: 669). Le jeu permet donc à l'humain, comme projet, d'être ce qu'il est dans son acte d'exister. Ainsi, l'humain est ce qu'il joue.

Pour sa part, Nietzsche fait la promotion de la joie dionysiaque afin d'accroître la compréhension de l'existence. Opposé à la vision idéaliste hégélienne, il affirme que les anciennes valeurs doivent être remises en question afin de dépasser la pure raison menant à la connaissance. Pour lui, la vie ne doit pas être froidement analysée mais plutôt affirmée afin de créer un «soi» qui peut prendre forme dans toute sa réalité. Autrement dit, c'est dans l'affirmation de la vie, qu'elle soit tragique ou joyeuse, qu'il est possible de faire advenir l'esprit de la joie dionysiaque dans l'action de la liberté. Les arts et la musique sont des moyens privilégiés pour accéder à «l'éternelle joie de devenir» parce qu'ils contiennent des émotions et des sentiments dionysiens. Ils ne se caractérisent pas par un intellectualisme ni par une raison pédante.

Finalement, Tillich soutient que l'existence se caractérise par le «courage d'être», c'est-à-dire que l'humain prend des décisions menant à l'affirmation de soi en dépit de la finitude et du mal ambiant. Face à l'angoisse existentielle du néant, l'être précède et englobe le non-

être. Dans l'affirmation du «Dieu comme fondement abyssal de l'être», il y a alors une possibilité de réalisation de l'humain dans sa réalité présente et son devenir.

Le thème commun développé par ces quatre penseurs existentialistes est l'exercice de la liberté dans la prise de décision qui fait de l'existence un acte de création. La liberté n'est pas un principe absolu déconnecté de la réalité, mais l'exercice même de la possibilité de l'action en dépit des limites ou de l'absurdité de l'existence. Dans l'action et la décision, le sens de la vie peut être créé. Sans l'exercice de la liberté, on se réduit au train-train quotidien et à son non-sens. Dans ce contexte, comment peut-on comprendre le loisir comme construit humain? Dans une perspective existentialiste, Kelly résume le rôle du loisir en ces termes.

- ▶ Le loisir est une décision, un acte aussi bien qu'un état. La décision n'est pas extérieure au phénomène mais fait partie intégrante de sa nature.
- ▶ Le loisir est une création, un produit de la décision et de l'action.
- ▶ Le loisir est un processus, mobile et mouvant, créé dans un temps et un lieu particuliers.
- ▶ Le loisir est situé, construit dans un contexte toujours nouveau.
- ▶ Le loisir est une production, à telle enseigne que sa signification est toujours reproduite dans sa situation plutôt qu'appropriée à partir de certaines sources externes.
- ▶ Le loisir est un acte, entier et complexe avec son histoire, son émotion, son interprétation, son développement épisodique, et son but (*telos*).¹³

Dans cette perspective, la **tendance 5B** exprime que le loisir peut être défini comme la recherche du dépassement de soi. Le loisir y est recherché par les humains pour sonder les

¹³ *Ibid.*, pp. 49-50.

- ▶ Leisure is decision, an act as well as a state. Decision is not external to the phenomenon but integral to its nature.
- ▶ Leisure is creation, a product of decision and action.
- ▶ Leisure is process, not fixed but developing and created in its time and place.
- ▶ Leisure is situated, constructed in an ever-new context.
- ▶ Leisure is production in the sense that its meaning is always reproduced in its situation rather than appropriated from some external source.
- ▶ Leisure is act, whole and complex with its history, emotion, interpretation, episodic development, and telos.

6.4.3 La métaphore du «développement de soi»

En contexte de loisir, la liberté de devenir ne se réduit pas seulement à la prise de décision existentielle, mais elle s'inscrit également dans le processus du «développement de soi» de l'humain face aux différents changements sociaux et personnels qui surviennent inévitablement pendant son parcours de vie. Voué à l'incessante quête de sens, l'humain doit adopter des actions authentiques nécessaires à la réalisation de sa liberté de devenir. Kelly donne une vue d'ensemble de cette métaphore du «développement de soi».

Dans la théorie développementale, le loisir se conçoit dans une perspective à long terme. C'est un processus de devenir à travers le parcours de vie de l'humain. La socialisation *en* loisir est renforcée en raison de la concentration de l'expérience immédiate, alors que la socialisation *dans* le loisir, à travers les trois principales périodes du parcours de vie, a lieu dans un contexte de séquences de rôles croisés. Les dilemmes du développement dans les contextes changeants et les buts du parcours de vie expriment une sécurité fondamentale versus le défi conflictuel. Dans le voyage de la vie, les décisions produisent le développement dont l'antithèse résulte de l'échec à atteindre les tâches développementales à cause des obstacles, des pièges et des diversions.¹⁴

Afin de comprendre l'influence du loisir dans le processus du «développement de soi», Kelly s'inspire d'un modèle psycho-social présenté par le sociologue C. Gordon. Celui-ci identifie trois principales périodes comprenant 11 groupes d'âges pour illustrer le parcours de vie de l'humain. Ainsi, il y a la période de la «préparation» qui se caractérise par l'apprentissage et la croissance de l'humain se préparant à la vie active de l'adulte. Ensuite, vient la période de «l'établissement» qui se définit par la vie productive afin de prendre sa place dans le système social. Finalement, la période de la «culmination» qui est le temps pour réfléchir sur sa vie, passée et présente, jusqu'au passage de la mort. Il faut voir le parcours de vie, non pas comme une série d'expériences discontinues, mais comme un processus où

¹⁴

Ibid., p. 60.

In developmental theory leisure is viewed from a longer-term perspective. It is a process of becoming through the life course. Socialization *in* leisure is intensified because of the concentration on immediate experience. Socialization *into* leisure through the three main life-course periods takes place in a context of intersecting role sequences. The dilemmas of development in the shifting contexts and aims of the life course express a basic security versus challenge conflict. In the life journey, decisions produce development. Négation of development occurs in failures to complete developmental tasks due to blocks, traps, and diversions.

l'humain cherche un sens à la vie et confirme son identité. Résumons la pensée de Kelly sur les différentes influences du loisir dans le développement de l'humain à travers son parcours de vie.

PRÉPARATION: LA PÉRIODE D'ANTICIPATION

1. Toute petite enfance (0-12 mois)

- Le jeu est utilisé pour reconnaître les autres et les objets matériels tels les jouets.
- Le jeu est la forme d'action pour développer les habiletés motrices.

2. Début de l'enfance (1-2 ans)

- Expansion des habiletés motrices et sociales dans l'action ludique.

3. Période oedipienne (3-5 ans)

- La nature des jeux est de plus en plus complexe à travers la négociation des relations sociales.
- Le jeu de l'enfant est en extension. Cela crée des situations où les résultats peuvent être expérimentés et vérifiés.

4. Fin de l'enfance (6-11 ans)

- La socialisation du loisir prend de l'importance dans la famille, mais les programmes de sports et arts des institutions scolaires prennent aussi une place prédominante dans la vie du jeune.
- La télévision devient un outil dans le développement de l'enfant.
- La relation des pairs dans le loisir est centrale.
- Le jeu est encore une activité d'apprentissage favorisant l'identité chez l'enfant.
- Il y a une prise de conscience de la différence des sexes. Ainsi, la compétition et la coopération dans les systèmes de récompenses des sports et des jeux permettent de réaliser ces différences.

5. Début de l'adolescence (12-15 ans)

- Le jeune a ses réseaux d'amis généralement du même sexe. Ainsi, l'adoption de valeur avec les pairs crée leur identité sociale.
- Le jeune adopte une prise de distance dans le choix et l'implication de son loisir. Ainsi, la musique et la tenue vestimentaire sont des formes d'indépendance ou de révolte.
- Primauté du loisir dans le développement des relations hétérosexuelles.
- Les choix de loisir peuvent être réduits chez les femmes en raison des restrictions ou des inhibitions.

6. Fin de l'adolescence (16-18/20 ans)

- L'exploration et l'intimité peuvent être reliées aux activités de loisir.
- Quête de l'autonomie dans le loisir face aux obligations.
- Le loisir peut être orienté dans le cadre de la vie active (établissement).

ÉTABLISSEMENT: LA VIE ACTIVE ET PRODUCTIVE

7. Jeune adulte (19-21/29 ans)

- ▶ Pour plusieurs jeunes adultes, c'est la recherche d'un emploi pour des raisons d'indépendance économique. Ainsi, le travail peut être un facteur réduisant le loisir.
- ▶ C'est l'achat d'une maison, d'une voiture, d'équipements de loisir qui illustrent l'indépendance du jeune adulte. C'est la possibilité d'un nouveau style de vie.
- ▶ La création d'une famille et la naissance des enfants ont des impacts sur le changement des activités de loisir. Pour les jeunes parents, le loisir change d'orientation.
- ▶ Pour certains jeunes adultes, le loisir est la valeur centrale de leur vie.

8. Début de la maturité (30-44 ans)

- ▶ Pour plusieurs, le succès dans la carrière professionnelle se réalise ou ne le sera jamais.
- ▶ La présence et l'âge des enfants influencent le choix des activités de loisir.
- ▶ Règle générale, le loisir se définit principalement en lien avec la stabilité de la famille, la croissance des enfants et la vie communautaire.
- ▶ Dans la vie familiale, le loisir est surtout orienté à la maison et pendant les vacances.
- ▶ Pour certains, les changements provoqués par les divorces, les nouvelles unions, les déménagements, les nouveaux emplois ou employeurs peuvent modifier le choix de leur loisir.
- ▶ Pour certaine femme-mère au travail, le loisir est presque impossible.
- ▶ Le loisir peut être le cadre de la stabilité aussi bien que l'occasion de développer des intérêts et des habiletés nouvelles.

9. Fin de la maturité (45 ans à la retraite)

- ▶ Le départ des enfants, la ménopause, l'avancement et les responsabilités ou la stagnation professionnelle, les nouvelles valeurs, et le retour au travail pour certaines femmes sont des changements qui influencent le loisir.
- ▶ Pour certains, il peut advenir une nouvelle orientation ou un réinvestissement dans le loisir afin de réaliser de nouveaux besoins dans le développement de l'humain.
- ▶ Pour certains, l'environnement du loisir devient un lieu de convivialité et de cordialité plutôt qu'un moyen de réaliser des objectifs instrumentaux.
- ▶ Pour certains, la réduction des rôles professionnels et familiaux permet au loisir de devenir une activité pleine de sens.
- ▶ Le loisir peut être le lieu d'expression et d'enrichissement pour l'intimité.

CULMINATION: UN TEMPS D'INTÉGRATION

10. La retraite

- ▶ Le contexte de loisir permet aux parents et amis de partager des confidences et du soutien émotionnel.
- ▶ Pour certains, le loisir peut être le lieu pour continuer à exercer ses compétences et son autonomie.
- ▶ Pour plusieurs, le loisir n'est pas seulement un temps à remplir. Ainsi, il peut être un temps qui donne un sens à la vie.

11. Perte d'autonomie jusqu'à la mort

- ▶ La pratique du loisir diminue, mais il devient le cadre premier de la plupart des résidences pour personnes âgées.¹⁵

Dans une perspective de développement, le loisir est un processus de socialisation à travers le parcours de vie de l'humain, un lieu où l'on prend des décisions. Le loisir permet l'acquisition de connaissances, d'habiletés et de compétences. Nous y apprenons alors nos intérêts et nos limites et ces apprentissages aident à définir nos engagements dans le processus de devenir. En fait, le loisir favorise la connaissance de soi. C'est une quête à l'authenticité. La **tendance 5B** illustre toute l'importance de la quête de la connaissance de soi dans l'expérience de loisir. Voici quelques données qualitatives qui illustrent bien cette réalité:

Jean

(...) Le loisir m'aide à me connaître moi-même. J'ai appris à me connaître dans le monde du sport. J'ai appris dans les victoires, dans les défaites à vivre avec d'autres, à échanger avec d'autres. Je pense que ça paraît dans mon travail parce que je suis un gars d'équipe.

Jonathan

À 24 ans, j'ai couché 260 jours dans le bois. 260 jours sans la tente ou sous un abri ou sans-abri. J'aimais cela comme un petit fou parce que j'apprenais. Puis je découvrais. Puis avec le temps, ce genre d'expérience-là et des milliers de nuit complète à coucher dans le bois, à regarder un feu brûler, puis à regarder les étoiles et puis à regarder sentir le vent, la pluie, les éléments autour de moi m'ont comme amené à une profonde réflexion à propos de la vie.

Comme processus de socialisation, le loisir favorise la connaissance de soi chez l'humain dans une perspective de devenir. Toutefois, le processus de «développement de soi» dans le loisir n'est pas sans problèmes. La vie est semée de pièges et d'embûches comme la pauvreté, la maladie, les handicaps ou toutes formes d'expériences du mal qui empêchent ou ralentissent le développement intégral de l'humain. Ces distorsions de la vie sont les bases de l'antithèse de la métaphore du «développement de soi». Or, le développement de l'humain à travers son parcours de vie permet l'intégration de son identité personnelle et sociale.

15

Voir John R. Kelly, *op. cit.*, pp. 71-88.

6.4.4 La métaphore de l'«identité» personnelle et sociale

L'humain, en processus de devenir, acquiert de nouvelles connaissances, habiletés, attitudes et définitions de soi dans sa pratique du loisir. Cela confirme son «identité». À ce sujet, Kelly distingue deux types d'identité: sociale et personnelle. L'identité sociale se base sur la définition et la perception des autres lorsque nous vaquons à nos rôles sociaux tandis que l'identité personnelle est la définition de soi que nous nous donnons. Cette métaphore présente surtout la dialectique entre le «soi» et la société dans le développement de l'«identité». Voici la réflexion générale de Kelly sur cette métaphore.

Les identités sociale et personnelle correspondent au mode d'analyse de ce que nous devenons dans le développement du parcours de vie. Nous devenons ce que nous sommes dans une dialectique sociale de l'existential et des éléments contextuels. Même la communauté au risque d'une relation «Je-tu», est un acte existential aussi bien qu'un contexte de développement. Les styles de loisir incorporent un tronc commun d'une activité accessible aussi bien qu'un équilibre qui change à travers le parcours de vie. En assumant des rôles sociaux, nous prenons des identités sociales -comment les autres nous définissent à partir de ces rôles- et créons notre propre définition de l'identité personnelle. Le lien intime est exploré, développé et exprimé dans le loisir qui en tant que tel exige une liberté d'action en vue de créer une communauté. Le loisir est donc un contexte d'expression et d'identité créatrice, un processus dans la continuité et la nouveauté. La relative ouverture de l'espace social du loisir peut améliorer la nouveauté et le changement. Le loisir est un domaine de la vie où la création de l'identité peut être niée ou déformée par les pressions d'une société de masse. Le concept des identités sociale et personnelle assure la transition des perspectives individuelles du loisir aux perspectives sociales.¹⁶

¹⁶ *Ibid.*, p. 93.

Social and personal identities are one mode of analysing what it is we are becoming in life-course development. We become who we are in a social dialectic of existential and contextual elements. Even community, in the risk of an «I-thou» relationship, in an existential act as well as social context of development. Leisure styles incorporate a common core of accessible activity as well as a balance that changes through the life course. In enacting social roles we learn social identities -how others define us in those roles- and create our self-defined personal identities. Intimate bonding is explored, developed, and expressed in leisure. Such leisure requires a freedom for community-creating action. Leisure, then, is one context of identity creation and expression, a process with both continuity and novelty. The relativity open social space of leisure may enhance novelty and change. Leisure is one life domain in which the creation of identity may be negated and distorted by the pressures and repressions of a mass society. The concept of social and personal identities provides a transition from individual to social perspectives of leisure.

Un thème important où s'inscrit le processus du devenir humain vers l'«identité» est donc celui de la communauté. Pour Kelly, la communauté est le lieu où la personne développe son identité et la définit comme un ensemble de relations dans lesquelles il existe réciproquement des interactions, de la communication et des tâches partagées avec les autres. À un certain niveau de profondeur de sens, la création de la communauté se réfère à la notion d'intimité, son fondement même, qui se traduit par une relation de confiance mutuelle.

(...) Dans la relation «Je-tu», la communication, l'acceptation de l'autre et le partage personnel sont essentiels. La finalité de la communauté c'est la relation humaine elle-même. L'action commune et réciproque n'est pas une forme de manipulation, mais un acte enrichissant pour les relations. Premièrement, il y a l'acceptation de l'autre. Deuxièmement, il y a un engagement qui favorise la relation dans le partage de la connaissance, la révélation de soi qui est au centre d'une acceptation réelle. Troisièmement, il y a des liens qui peuvent se développer dans une activité mutuelle, mais ne sont pas limités aux deux contextes du jeu et de la production. Quatrièmement, on doit s'engager de bonne foi envers la relation elle-même. Tous ces critères comportent une notion de risque. Par la révélation de ce savoir, on court le risque d'être trahi dans l'intimité par l'autre, d'être exploité au profit de l'autre ou de subir une rupture de confiance. Le risque de la relation «Je-tu» est une décision existentielle dans toute la force du terme. La relation «Je-tu» est l'essence de l'intimité.¹⁷

Dans cette perspective, le loisir se définit comme un espace social qui favorise le développement de l'intimité et la création de la communauté. À ce titre, on trouve dans la **tendance 5C** que le loisir s'identifie à une expérience conviviale dans l'intimité de la communauté. Il peut être le lieu de rapports positifs et enrichissants entre les humains d'une même communauté.

¹⁷

Ibid., p. 97.

(...) the «I-thou» relationship in which personal sharing, communication, and acceptance of the other are primary. The end is the relationship itself. Common or reciprocal action is not manipulative but enriching for the relationship. First, there is acceptance of the other. Second, there is a commitment to build the relationship through the giving and receiving of knowledge, the disclosure of the self that is at the center of real acceptance. Third, there is bonding that may develop in mutual activity but is not limited to contexts of either play or production. Fourth, there is a commitment to honesty and to the relationship itself. All of this involves great risk. The possibilities of betrayal by the other in the revelation of such knowledge, exploitation for the gain of the other, or some breaking of the trust are always present. To risk «I-thou» relationships is an existential decision in the fullest sense. The «I-thou» relationship is the essence of intimacy.

Anne

On se trouve à faire beaucoup d'échanges avec les gens avec qui on fait du ski. Alors, cela nous permet de faire des connaissances. On a toujours des sujets très variés d'une remontée à l'autre, parce qu'on change de gens à chaque remontée bien souvent. Et puis, quand on skie seul, bien c'est justement la belle occasion d'échanger avec des gens que l'on ne connaît pas. On va échanger souvent sur un sujet, puis on se dit bonjour.

Gabriel

Les activités de loisir, c'est un milieu de camaraderie. C'est un milieu qui est bon pour le moral. Lorsqu'on fait partie d'une équipe. Il faut que tu respectes tous ceux qui t'entourent. Autant le gars qui va te donner ton hockey ou celui qui va s'occuper de la bouteille d'eau.

Lise

Moi, j'aime ça le contact qu'on a avec les invités. Je trouve cela très enrichissant. J'ai toujours hâte de voir qui va venir au départ. Il y a peut-être quelques secondes, un petit moment d'hésitation de part et d'autres, ça prend pas de temps que la glace est rompue. Moi ce qui me plaît, c'est mettre les gens à l'aise.

Kelly adopte le concept développé par le sociologue C. H. Cooley (1902) du «miroir de soi-même» dans lequel l'humain, comme acteur social, apprend à définir son identité dans ses rapports avec le «soi-même» des autres. L'image de nous-mêmes, affirme Cooley, se crée en confrontant les réactions des autres à nos actions.

(...) cette image de soi consiste en trois éléments: imaginer comment nous apparaissions aux autres, interpréter le jugement des autres et expérimenter des sentiments tels que la fierté ou la honte. Dans ce processus en spirale, l'acteur présente le «soi» dans une ligne d'action donnée pour obtenir certaines interprétations des autres. La réaction de ceux-ci donne lieu à une perception et une interprétation. Ces interprétations ont un impact sur l'identité personnelle de l'acteur dans cette situation et peuvent avoir des conséquences durables sur les définitions identitaires à venir.¹⁸

Le processus d'identification de l'humain ne se fait pas sans heurt. L'impersonnalité que véhicule la société de masse force l'humain à se retirer, quand il le peut, dans un espace

18

Ibid., p. 101.

(...) this self-image consists of three elements: imagining how we appear to others, interpreting the judgment of others, and experiencing feelings such as pride or shame. In this spiral process the actor presents the self in some line of action intended to elicit certain interpretations by others. The others respond in ways that are then perceived and interpreted. That interpretation impacts the personal identity of the actor in that situation and may have lasting consequences for self-definitions and future presentations.

intime où il est reconnu comme sujet existant toujours en quête de son identité et de son devenir. En fait, l'humain ne peut pas se réaliser sans les autres.

La quête de notre identité et de notre devenir n'est pas nécessairement une préoccupation narcissique. Le devenir humain provient plutôt des échanges avec les autres acteurs. Notre nature sociale rend difficile notre redéfinition solitaire de soi. Définir ce que nous voudrions devenir et établir les lignes d'action qui nous orientent vers ces objectifs ne vont pas sans problèmes. Une approche existentielle de l'identité doit être équilibrée par un jugement réaliste des contraintes aussi bien que des possibilités. En raison du fait que devenir est un processus social aussi bien qu'existential, la nature du contexte social est critique. (...) il y a un accord général que la société moderne est une société de masse. L'industrialisation, l'urbanisation, les mass média et la bureaucratisation des services sociaux ont diminué les dimensions personnelles des interactions. Les mass media, le transport en commun, les autoroutes à huit voies, la vente au détail, l'institutionnalisation de la religion et les services corporatifs de la santé sont quelques exemples des facteurs affectant la perte de la qualité des échanges personnels parmi les gens qui se connaissent. Nous sommes identifiés par des numéros et par de multiples cartes plastifiées du commis au physicien et jusqu'au professeur. Souvent, nous obtenons les informations à travers la télévision et souffrons de l'impersonnalité du milieu de travail où aucun employeur ne connaît notre nom. Dans une telle société de masse, réaliser notre identité sociale, en dehors des petits cercles de connaissances, devient quasi impossible. Une fois sortis de la maison ou confrontés au monde économique, au-delà de notre petit groupe de travail, nous ne sommes pas grand chose. Dans un tel climat d'anonymat, nombre d'adultes sont poussés à investir leur temps à la maison ou dans la famille. C'est là que notre présence est reconnue et les choses que nous faisons ont de réels impacts. Nous nous sentons souvent seuls et incohérents dans une société où des enfants adultes peuvent vivre à des centaines de milles séparés de leurs parents, les mariages semblent de moins en moins sécurisants, et les relations intimes sont souvent des téléromans plutôt que des facteurs d'intégration dans une communauté stable. Nous recherchons l'identification sociale, une reconnaissance de ce que nous sommes. Nous nous efforçons à recevoir une certaine affection, l'assurance que, d'une certaine manière, nos vies peuvent faire la différence.¹⁹

¹⁹ *Ibid.*, pp. 112-113.

Working on who we are and what we may become does not necessarily require a narcissistic preoccupation with the self. Rather, becoming is most likely in interchange with other actors. Our social nature makes solitary self-redefinition difficult. Yet, defining what we would like to become and establishing lines of action that move us directly toward those goals are not without problems. An existential approach to identity must be balanced by a realistic assessment of barriers as well as opportunities. Because such becoming is a social as well as existential process, the nature of the social context is critical. (...) there is general agreement that modern society is a mass society. Industrialization, urbanization, mass media and a routinazation of social services have diminished the personal dimensions of interactions. Mass medis, mass transit, eight-lane expressways, mass retailing, institutionalization of religion, and corporate health services are just examples of the factors affecting the loss of the personal quality of interchange among people who know each other. We are identified by numbers and plastic cards to the clerk, physician, and teacher. We often gain knowledge through impersonal TV and work for corporation where no officer knows our names. In such a mass society achieving a social identity outside a very small circle seems almost impossible. Once we step outside our residence or confront an economic world beyond our little work group, we are really no one at all.

Au modèle de Kelly, il nous semble ici opportun d'ajouter une citation de R. Caillois, qui exprime bien à sa façon que l'intimité ou la confiance, comme fondement de la communauté, s'enfante au prix de grands sacrifices.

Il faut affronter des difficultés, des orages, des revers qu'on n'attendait pas et auxquels on ne se serait pas volontiers exposé. On se trouve à tout instant entraîné plus loin qu'on ne prévoyait. Et la déloyauté est partout: il paraît sot de respecter règles et conventions, car il ne s'agit plus d'un jeu, mais de la lutte pour l'existence. Dans la vie ordinaire, chacun est responsable de ses actes. Les fautes, les erreurs, les négligences se paient parfois très cher. Il faut donc toujours prendre garde à ce qu'on dit ou fait. Il peut en sortir une catastrophe. On sait du reste, en outre, que celui qui sème le vent récolte la tempête. Il faut enfin compter avec la fatalité, les accidents, les injustices, et tant de malheurs immérités qui peuvent atteindre l'innocent.²⁰

Pour ajouter à cette métaphore de Kelly, il faut dire que la société actuelle se caractérise par l'individualisme. Ce qui fait problème, c'est l'indifférence narcissique de l'homme pour l'homme qui se manifeste bien souvent par *Cette impolitesse qui nous distingue* (Cf. Simard, 1994). Dans ces conditions, la destinée de la communauté peut être compromise. D'après G. Lipovetski, la société narcissique n'est plus définie par le désespoir ni même par le sentiment d'absurdité, mais bien par la frivolité et la futilité de l'hédonisme dont le loisir s'avère souvent l'un des porte-drapeaux. C'est l'indifférence de l'humain défiguré et flottant dans la crise des valeurs.

Ici comme ailleurs le désert croît: le savoir, le pouvoir, le travail, l'armée, la famille, l'Église, les partis, etc. ont déjà globalement cessé de fonctionner comme des principes absolus et intangibles, à des degrés différents plus personne n'y croit, plus personne n'y investit quoi que ce soit. Qui croit encore au travail quand on connaît les taux d'absentéisme et de *turn over*, quand la frénésie des vacances, des week-ends, des loisirs ne cesse de se développer, quand la retraite devient une aspiration de masse, voire un idéal; qui croit encore à la famille quand le taux de divorces ne cesse d'augmenter, quand les vieux sont chassés dans les maisons de retraite, quand les parents veulent rester «jeunes» et réclament le concours des «psy», quand les couples deviennent «libres», quand l'avortement, la contraception, la stérilisation sont légalisés;

It is such anonymity that turns so many adults to home and family as their primary investments. Here we are known, our presence recognized and absence noted, and what we do has some impact. It is no wonder that we may feel alone and inconsequential in a society in which adult children may live hundred of miles away from their parents, marriages seem less and less secure, and intimate relationships are often serial rather than integrated into a stable community. We seek social identification, a recognition of who we are. We strive for some sense of effectuality, assurance that in some way our lives make a difference.

qui croit encore à l'armée quand tous les moyens sont mis en avant pour être réformé, quand échapper au service militaire n'est plus un déshonneur; qui croit encore aux vertus de l'effort, de l'épargne, de la conscience professionnelle, de l'autorité, des sanctions? Après l'Église qui n'arrive même plus à recruter ses officiants. (...) Dieu est mort, les grandes finalités s'éteignent, mais *tout le monde s'en fout*, voilà la joyeuse nouvelle, voilà la limite du diagnostic de Nietzsche à l'endroit de l'assombrissement européen. Le vide du sens, l'effondrement des idéaux n'ont pas conduit comme on pouvait s'y attendre à plus d'angoisse, plus d'absurde, plus de pessimisme. Cette vision encore religieuse et tragique est contredite par la montée de l'apathie de masse dont les catégories d'essor et de décadence, d'affirmation et de négation, de santé et de maladie sont incapables de rendre compte.²¹

Si la tolérance, la compassion humaine et la solidarité sociale apparaissent de plus en plus comme des thèmes vides de sens, force est de se replier sur la vision pessimiste de Lipovetski à propos de l'individualisme contemporain. Il est alors à craindre que la société, qui s'inscrit entre «la misère et la grandeur de la modernité», sombre lentement vers l'anomie économique, sociale et politique. C'est le danger également pour les gens d'être de moins en moins capables de développer un projet commun et de le réaliser pleinement comme l'affirme C. Taylor:

La fragmentation survient lorsque les gens en viennent à se concevoir eux-mêmes de façon de plus en plus atomiste, autrement dit, de moins en moins liés à leurs concitoyens par des projets et des allégeances communes. (...) Une société fragmentée est celle dont les membres éprouvent de plus en plus de mal à s'identifier à leur collectivité politique en tant que communauté. Cette faible identification reflète peut-être une perspective atomiste qui amène les gens à considérer la société d'un point de vue purement instrumental. Mais elle accentue aussi cette perspective atomiste parce que l'absence de perspectives partagées renvoie les gens à eux-mêmes.²²

Déjà au siècle dernier, l'historien A. de Tocqueville brossait les traits nouveaux de cet individualisme sous l'appellation d'un «despotisme doux» du système démocratique américain qui enlève aux citoyens la volonté de «l'être-ensemble», préférant plutôt se retirer dans la sphère du privé.

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde: je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-

²¹ Gilles Lipovetski, *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*. Paris, Gallimard, 1983, pp. 50-51-52-53.

²² Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, pp. 140, 146.

mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres: ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort.²³

Par contre, Maffesoli affiche une vision qui relativise celles de Lipovetski, de Taylor et de Tocqueville. Dans une perspective plus optimiste, il montre des signes d'un renouveau communautaire qu'il appelle le tribalisme.²⁴ Pour lui, la notion d'identité est en train de se redéfinir dans une dynamique d'identification à un groupe communautaire et, c'est dans cette perspective que s'explique l'émergence des réseaux et des petits groupes au milieu de la société de masse. Nous vivons moins dans une société monolithique ou unidimensionnelle. Pour Maffesoli, il existe une pluralité de communautés où se créent de nouveaux liens et espaces sociaux. L'«être-ensemble» peut devenir une réalité, car il est possible «d'exister par le regard de l'autre». Autrement dit, c'est l'autre qui me crée dans une correspondance réciproque. Je me reconnais, d'après lui, à travers l'autre où «l'être-ensemble» est possible dans un «nous» qui se constitue dans la contemplation mutuelle.

Pour le dire d'une manière un peu abrupte, on peut se demander si, à l'idéal démocratique qui fut la marque de la modernité, n'est pas en train de succéder un *idéal communautaire* qui, comme tout ce qui est à l'état naissant, ou plutôt à l'état re-naissant, s'élabore dans la douleur et l'incertitude. Je dis bien renaissance, car, pour une bonne part, il redonne sens à des éléments archaïques que l'on avait cru totalement écrasés par la rationalisation du monde. Les divers fanatismes religieux, les résurgences ethniques, les revendications linguistiques ou autres attachements aux territoires, sont les manifestations les plus évidentes de cet archaïsme. Mais il en est de même de tous les enthousiasmes de quelque ordre qu'ils soient; les effervescences sportives, musicales ou festives ponctuant la vie sociale, sans oublier, bien sûr, les furies consommatoires qui donnent aux grandes mégapoles l'allure d'un souk perpétuel où se célèbre une dépense ostentatoire sans précédent. Tout cela s'exprime d'une manière plus ou moins paroxystique, mais dans tous les cas, il y a quelque chose de la transe antique, qui avait essentiellement pour fonction de conforter l'être ensemble de ceux qui participaient aux mêmes mystères. L'idéal communautaire se retrouve également dans les multiples formes de solidarités ou de générosités que l'on néglige trop souvent d'analyser. Celles-ci peuvent être plus ou moins

²³ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, [1835-1840] 1968, pp. 347-348.

²⁴ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus - Le déclin de l'individualisme dans la société de masse*, Paris, Mériadiens Klincksieck, 1988.

spectaculaires, elles peuvent emprunter le canal des médias, ou, au contraire, se vivre, en catimini, dans la vie quotidienne. Elles n'en sont pas moins des éléments importants de la sociabilité de base. Ainsi, les concerts pour les grandes causes humanitaires, la multiplication des «organisations non gouvernementales» et l'attraction qu'elles suscitent, les multiples actions caritatives, la recrudescence des «bonnes œuvres» sans oublier les divers idéalistes qui, sans trop de théories, s'adressent essentiellement à l'affect de ceux qui les pratiquent. Dans tous ces cas l'efficacité n'est pas évidente, elle est même parfois tout à fait nulle, en revanche, d'une manière plus ou moins consciente, se vit une forme d'être-ensemble qui n'est plus tournée vers le lointain, vers la réalisation d'une société parfaite à venir, mais qui s'emploie à aménager le présent que l'on essaie de rendre le plus hédoniste possible. La sensibilité qui sous-tend toutes ces manifestations tant paroxystiques que quotidiennes a déjà été analysée. J'ai même parlé à ce propos de *culture du sentiment*.²⁵

Kelly va dans le même sens que Maffesoli. Ainsi, lorsque les relations d'intimité deviennent frustrantes et le travail s'avère lourd à porter, la quête d'identité dans une société de masse peut s'inscrire à l'intérieur même des mouvements communautaires tels que les organisations bénévoles qui procurent un certain contexte de reconnaissance individuelle et favorisent l'intimité (Cf. Kelly, 1987: 113). On peut ajouter que cette notion d'intimité qui se développe dans l'action bénévole joue un rôle considérable dans la création de la communauté. L'action bénévole peut être bénéfique pour éviter les phénomènes de l'individualisme (Lipovetski, 1983), de la fragmentation (Taylor, 1992) et du despotisme doux (Tocqueville, [1835-1840] 1968). Or, l'action bénévole est une activité très importante au Québec. On observe dans la **tendance 4D** que près du tiers des Québécois ont pris part à des associations à titre de bénévoles en 1988-89. Pour développer davantage la métaphore de l'«identité» sociale et personnelle de Kelly sur la question de l'action bénévole, on peut rappeler l'affirmation de Dumont selon laquelle le mouvement communautaire acquiert une importance significative au Québec.

Un phénomène étonnant est apparu pendant la Révolution tranquille et, pour être moins spectaculaire, il a la même importance que la croissance de l'État-providence: c'est la prolifération des groupes communautaires. Comme si la montée des organisations et la défection des coutumes s'étaient accompagnées, en concurrence ou en complément, d'une revitalisation de la sociabilité.²⁶

²⁵ Michel Maffesoli, *Contemplation du monde - Figures du style communautaire*, Grasset, 1993, pp. 18-19-20.

²⁶ Fernand Dumont, *Raisons communes*, Louiseville, Boréal, 1995, p. 203.

Il faut dire aussi que l'action bénévole n'entre pas dans les statistiques économiques notamment dans le calcul du produit national brut (PNB)²⁷ de sorte qu'il est aisément de conclure à sa futilité. Toutefois, il n'en est rien si l'on se fie au jugement de la sociologue D. Ferrand-Bechmann qui fait écho à l'argumentation de Dumont.

Le bénévolat n'a pas disparu, il n'a pas déshabillé nos moeurs et nos coutumes, notre vie quotidienne. Ni les ordinateurs, ni les vitres des guichets, ni le minitel... tous ces instruments qui limitent la relation humaine n'ont effacé l'acte bénévole. Ni la science des relations humaines et des ressources humaines, ni celle des assurances et des sécurités sociales n'ont gommé l'acte bénévole. Ni les spécialistes, ni les professionnels, ni les détenteurs de savoirs n'ont chassé les bénévoles aux pieds nus. Car au cœur d'une société machinique où le social est géré comme l'industrie automobile, au cœur de «l'ère du vide» il y a encore des citoyens bénévoles. Il y a encore des constructions et des déconstructions sociales qui ne passent pas par la relation marchande mais par l'acte «gratuit».²⁸

L'action bénévole se manifeste dans plusieurs champs aussi divers que l'éducation, la santé, l'environnement ou la résolution des problèmes sociaux. C'est un loisir porteur d'identité, d'intégration sociale et de valorisation (Cf. **tendance 5D**): «Créer des liens et s'insérer à un groupe restent un moteur du bénévolat. Quand il n'y a plus d'insertion sociale et amicale par le travail, celle-ci se fait au sein d'une association ou d'un groupe bénévole, qui apporte le moyen de rencontrer d'autres gens» (Ferrand-Bechmann, 1992: 78). Ainsi, les gens par l'action bénévole retrouvent la reconnaissance sociale et le lieu de la convivialité qu'ils ne peuvent obtenir dans la sphère du travail.

L'action bénévole est à la fois «gratuité», «compassion», «altruisme» et «générosité». Elle «est par essence l'acte humain de l'homme vers l'homme» (Ferrand-Bechmann, 1992: 16). On entend souvent cette expression de la part de bénévoles: «J'en reçois plus que j'en donne». C'est que l'action bénévole, au-delà de l'utilitarisme rationnel, est un don. L'action bénévole participe implicitement au «réenchantement du monde». Pour le professeur-chercheur J. T. Godbout:

²⁷ Le produit national brut est l'ensemble économique des produits finaux d'une nation (ex. les investissements bruts et les biens de consommation).

²⁸ Dan Ferrand-Bechmann, *Bénévolat et Solidarité*, Paris, Syros-Alternatives, 1992, p. 176.

Donner, c'est se remettre dans le courant, dans le cycle, sortir de la pensée linéaire, se rebrancher horizontalement, mais aussi verticalement, dans le temps, en retrouvant les ancêtres. (...) Le don, c'est le geste concret et quotidien qui nous relie au cosmos, qui rompt avec le dualisme et nous rebranche sur le monde. (...) Le don est l'alternative à la dialectique du maître et de l'esclave. Il ne s'agit ni de dominer les autres, ni d'être dominé; ni de dompter la nature, ni d'être écrasé par elle; mais d'appartenir à un ensemble plus vaste, de rétablir la relation, de devenir membre. (...) rendre c'est donner, donner c'est recevoir et c'est rendre, recevoir c'est donner; donner, recevoir, rendre, c'est, chaque fois, poser l'indétermination du monde et le risque de l'existence; c'est, chaque fois, faire exister la société, toute société.²⁹

C'est dans cette logique que Clara s'exprime à propos de son action bénévole qu'elle évalue comme un don de soi-même.

Clara

Quand on fait du bénévolat, on donne de soi-même, et ça, c'est un vrai don. Parce qu'on a toujours le choix de faire autre chose. Si je fais du bénévolat, je ne le fais pas pour être vue ou remerciée. Je le fais parce que c'est un besoin de donner gratuitement. Puis, j'ai une petite phrase, ça ressemble peut-être au cliché, mais c'est très vrai: «aimer, c'est agir». Ce n'est pas juste parler ni penser. Agir, cela veut dire faire quelque chose, une bonne action dans le bénévolat.

Par ailleurs, Kelly précise que certaines personnes ne trouvent pas, dans certaines associations bénévoles, suffisamment de significations pour favoriser leur quête d'identité sociale et personnelle. Elles se tournent alors vers des associations affichant une symbolique plus sérieuse. Ainsi, il y a des personnes qui s'affilient à des associations religieuses offrant une promesse d'un environnement plus vivifiant en terme de chaleur humaine (Cf. Kelly, 1987: 113).³⁰ Une enquête sur l'action bénévole nous présente des données significatives concernant l'importance des organismes bénévoles à caractère religieux (Cf. **tendance 4E**). Les personnes dans les organismes religieux (13,2%) ont consacré plus de 24 300 000 heures à l'action bénévole en 1987 au Québec.

Il y a aussi des gens, en quête d'identité sociale, qui s'engagent dans un «loisir-sérieux» afin de répondre à leurs besoins d'être reconnus socialement. Ce sont ceux que R. Stebbins nomme «les amateurs». Il a étudié l'implication notable en loisir de musiciens, d'archéologues,

²⁹ Jacques T. Godbout (en collaboration avec Alain Caillé), *L'esprit du don*, Montmagny, Boréal, 1992, pp. 308-309.

³⁰ Mentionnons ici que Kelly souligne pour la première fois la relation entre le loisir et le religieux.

de joueurs de base-ball et de participants à une communauté théâtrale. Le «loisir sérieux» ne doit pas être perçu seulement comme une détente, un divertissement ou une récupération. Les attentes sont plus considérables en termes de significations et de satisfactions. Il y a beaucoup d'investissement en termes de ressources humaines, de temps et d'apprentissage qui satisfont les besoins de l'identité sociale de «l'amateur» (Cf. Kelly, 1987: 113-114). Stebbins affirme que:

Le loisir-sérieux est une forme de loisir en général, difficile à définir, car il peut regrouper toutes sortes d'activités. Les trois types de loisir-sérieux sont l'amateurisme, le passe-temps et le bénévolat. Six critères distinguent le loisir-sérieux des autres types de loisir.

1. L'occasionnel a besoin de persévéérer, en dépit du trac, de l'embarrassemement, de l'anxiété, du temps, du danger physique, de la fatigue et des blessures.
2. La tendance à avoir des carrières durables, avec des formations diverses, l'histoire des points tournants et les étapes d'accomplissement et de participation.
3. L'effort personnel important fondé particulièrement sur l'acquisition de connaissance, d'entraînement ou d'habileté.
4. Il y a des avantages durables comme la réalisation de soi, l'enrichissement de soi, l'expression de soi, le renouvellement de soi, les sentiments d'accomplissement, la mise en valeur de l'image de soi, l'appartenance, et les produits physiques durables.
5. Un éthos ou une sous-culture unique qui se développe autour de l'activité. La création d'un monde social distinctif.
6. La tendance à s'identifier fermement avec la poursuite choisie. La disposition de parler à d'autres personnes fièrement, fébrilement et fréquemment à propos de la poursuite et de se présenter en termes de poursuite lorsque l'on s'entretient avec de nouvelles connaissances.

Les chercheurs étudient le loisir-sérieux parce qu'il y a une conviction que le travail est en train de changer, et que celui-ci deviendra de moins en moins signifiant. Il y aura moins d'heures de travail dans la semaine, ainsi que des heures de travail flexibles. En raison du type de travail ennuyeux, les gens n'auront plus tendance à s'identifier à leur travail et auront besoin du loisir pour se définir eux-mêmes. Le loisir-sérieux enseigne des habiletés qui sont en train de se perdre.³¹

³¹ Robert Stebbins, «Serious Leisure», *Leisure on the Net*, Sponsored by Departement of Leisure Studies (UIUC), <http://www.als.uiuc.edu/leist/resources/concepts/serious.html>.

Serious Leisure is a form of general leisure, which is difficult to define as it can encompass all manner of activities. The three types of serious leisure include amateurism, hobbyist pursuits and volunteering. There are six characteristics that distinguish it from other types of leisure: 1. The occasional need to

À ce titre, l'enquête phénoménologique nous présente quelques histoires de vie sur l'action bénévole allant dans le sens d'un loisir-sérieux. Ainsi, par exemple, le scoutisme peut être considéré comme un «loisir-sérieux» comme, de dire Anne et Mathieu:

Anne

Pour moi, le scoutisme, c'est pas un loisir. Pourquoi? Parce que c'est un engagement vis-à-vis de la société. C'est pas un jeu ça. Moi, le loisir, c'est un jeu, c'est une détente. C'est la différence que je fais entre les deux. Tandis que le scoutisme, ce n'est pas un jeu. C'est du sérieux, c'est un mouvement éducatif. (...) C'est un engagement comme je t'ai dit au niveau de la communauté. Cela demande beaucoup de préparation. Cela demande du travail. Cela demande de la réflexion. Cela demande du temps. (...) ça fait partie de l'implication sociale comme bénévole, mais ça va plus loin que d'aller m'amuser avec des jeunes. Parce que la responsabilité que j'ai présentement va au-delà de ce que l'animateur va avec ces jeunes.

Mathieu

Ce qui m'anime, c'est justement les jeunes pour faire du scoutisme. S'il n'y avait pas de jeunes, si c'était simplement pour des adultes, je ne le ferais simplement pas. Pour moi, c'est un loisir, oui. Un loisir qui demande beaucoup parfois. C'est sûr et certain que l'engagement d'une personne à une autre (sic) dans ce mouvement-là ne peut pas être le même. Moi, mon engagement personnel, étant donné mon état civil -je suis célibataire, tout ça- cela me permet d'avoir plus de temps pour m'occuper des jeunes. Ma valeur première, c'est justement eux autres, de pouvoir les aider, de les faire grandir dans ce mouvement-là parce que les buts du mouvement sont quand même bons. En tout cas, j'essaie de faire de mon mieux, c'est la devise des scouts.

L'analyse des quatre premières métaphores de la spirale dialectique de Kelly est surtout orientée sur l'humain comme individu dans son processus de devenir. Dans la métaphore de l'«identité» sociale et personnelle, il y a un mouvement essentiel de l'individu au social parce que la création d'une communauté est nécessairement une entreprise collective. Ainsi, bien

persevere, despite stage fright, embarrassment, anxiety, weather, physical danger, fatigue and injury. 2. The tendency to have enduring *careers* in their endeavors, with background contingencies, history of turning points and stages of achievement or involvement. 3. Significant personal effort based on specially acquired *knowledge, training or skill*. 4. There are *durable benefits* such as; self-actualization, self-enrichment, self-expression, renewal of self, feelings of accomplishment, enhancement of self-image, belonging, and lasting physical products. 5. A unique ethos or subculture which develops around the activity. The creation of a distinctive social world. 6. The tendency to identify strongly with the chosen pursuit. Inclination to speak proudly, excitedly and frequently about the pursuit to other people and to present (or introduce) themselves in terms of the pursuit when conversing with new acquaintances.

Researchers study serious leisure because there is a belief that the nature of work is changing, and work will become less meaningful. There will be shorter work weeks, and shifting work hours. Because of tedious jobs, people will no longer tend to identify with their work roles and will need leisure to define themselves and because serious leisure teaches skills which are being lost.

que l'expérience du loisir soit essentiellement personnelle, elle ouvre toutefois la voie à la possibilité de la vie communautaire comme le démontre l'action bénévole. Celle-ci peut être une activité où l'on confirme et renforce son identité sociale et personnelle.

Le loisir peut également être un lieu dynamique d'ouverture au monde et d'échanges relationnels affectifs entre humains tout en respectant l'individualité profonde de l'être dans son rapport au monde. C'est ainsi qu'un «loisir convivial» peut être un lieu privilégié pour aider le processus d'humanisation. Dans l'espace social du loisir, l'humain agit dans le monde et apprend qui il est dans la réalité quotidienne. À travers la réalité du loisir, le mot d'ordre n'est pas «avoir plus» mais bien «être plus».

L'antithèse de la métaphore de l'«identité» sociale et personnelle est le risque d'être trahi ou blessé dans son intimité et la confiance que l'on a dans ses relations avec les autres. Ainsi, il faut parfois se rendre compte que «l'enfer, c'est les autres», comme l'affirme Sartre, s'inscrivant en faux contre les jugements non fondés que portent les autres sur nous. Dans cette optique, la création de l'identité risque d'être compromise. C'est pourquoi la prochaine métaphore s'intéresse à la relation interindividuelle.

6.4.5 La métaphore de l'«interaction sociale»

Le centre d'intérêt de la métaphore de l'«interaction sociale» c'est l'analyse du processus du loisir dans le rapport de l'individu aux autres acteurs sociaux. Elle explique surtout les conditions nécessaires pour la manifestation du loisir dans l'environnement social. Kelly présente sa pensée sur cette métaphore en ces termes.

Le caractère de processus du loisir se manifeste dans l'interaction sociale où nous apprenons *qui* nous sommes (identité) et *où* nous sommes dans le système social, et, l'interaction sociale s'assimile au loisir quand la rencontre se trouve au cœur de l'action. L'élément problématique de l'interaction sociale du loisir est inconséquente quand les résultats n'ont pas de suites sociales négatives qui agissent sur les rôles institutionnels. On a recours à un métalangage pour signaler qu'un épisode de jeu est en train de se développer au milieu d'un cadre d'interaction. Quand aux épisodes de jeu, ils sont souvent des interludes au milieu d'une situation exempte de loisir. Ainsi, le loisir se crée-t-il au milieu de presque n'importe qu'elle interaction sociale. L'interaction face-à-face dans le loisir, ou le jeu social, entraîne une gamme de définitions de

l'ouverture dans une telle ou telle situation qui permet aux acteurs d'essayer différentes interprétations et présentations. Il en découle que les événements de loisir peuvent être construits avec plus ou moins de conséquence et d'intensité. Les règles et les rituels de l'interaction sociale permettent aux acteurs de nier l'ouverture à travers la manipulation de la communication et l'action dirigée à des fins prédéterminées.³²

Le loisir est un épisode ou un événement³³ qui permet de connaître davantage «qui nous sommes» et «où nous sommes» dans le système social. Bien qu'il y ait certaines activités de loisir de type solitaire provenant de l'activité de l'esprit et de l'imagination, la plupart de celles-ci se produisent dans un environnement social bien spécifique où la rencontre est alors possible, de sorte que les caractéristiques de l'environnement social, pour la plupart des activités de loisir, ont un rôle fondamental. Ainsi, le temps, le lieu, la composition de l'interaction des autres et les structures institutionnelles (règles et conventions) sont des paramètres ayant de fortes influences sur le loisir comme interaction sociale.

Si le temps est un paramètre important de l'interaction sociale du loisir, Kelly demeure étonnement peu loquace sur cette question. Nous sentons ici le besoin de développer davantage le thème du temps afin de mieux comprendre l'interaction sociale dans le loisir. D'autant plus que la question du temps est un élément actuellement problématique pour les individus comme on l'a vu au chapitre 4 de cette thèse.

³² John R. Kelly, *op. cit.*, p. 118.

The processual character of leisure is demonstrated in social interaction. In social interaction we learn both *who* we are (identity) and *where* we are in the social system. Social interaction may itself be leisure when the primary action is the encounter. The problematic element of leisure interaction may be defined as nonserious when outcomes do not have negative social consequences that impact institutional roles. Metalanguage is employed to signal that a play episode is being developed in the midst of an interaction setting. Play episodes are often interstitial interludes in the midst on nonleisure settings. Leisure, then, may be created in the midst of almost any social interaction. Face-to-face leisure interaction, or social play, involves shared definitions of openness in the situation that enable actors to try out different portrayals and presentations. Leisure events may be constructed with greater or lesser consequence and intensity. The rules and rituals of social interaction may enable actors to negate openness through the manipulation of communication and action toward predetermined ends.

³³ Kelly apporte ici une nuance entre «épisode» et «événement». Ainsi, «l'épisode» se caractérise par son aspect inattendu dans sa manifestation tandis que «l'événement» tend à être planifié, défini et occupé dans un espace social bien spécifique.

Le temps est perçu de façon ambiguë. On peut le voir dans son déroulement mécanique ou objectif, mais on peut aussi le voir dans son aspect qualitatif ou subjectif. E. Hall³⁴ conçoit la notion du temps comme un élément culturel et distingue le temps «polychrone» (temps riche, existentiel, temporalité, métaphysique, sacré) propre à la société traditionnelle, du temps «monochrone» (temps pauvre, physique, mécanique, biologique et profane) qui est celui de la société technologique. Les sociétés s'organisent selon leur conception culturelle du temps. Ainsi, la société moderne occidentale se définit par le temps «monochrone», car elle s'ordonne autour du temps de travail dont la mécanique de l'horloge est la première référence. Ce type de temps ne possède pas de dimension ontologique. La gestion du temps «monochrone» pose des problèmes de plus en plus difficiles dans les rapports entre travail, famille et loisir.

Une des tendances qui ont été mentionnées dans la partie quantitative de la recherche est l'augmentation du temps libre dans la société moderne. À ce propos, on observe au Québec, une baisse certaine du temps accordé aux heures de travail durant les années 60 et 70 pour osciller, dans les années 80, entre trente-cinq et quarante heures par semaine (Cf. **tendance 4B**). L'entrée tardive sur le marché du travail, la diminution du nombre de journées de travail par semaine, la baisse constante de l'âge de la retraite sont des facteurs qui influencent l'augmentation du temps libre. Cela débouche sur l'idée que l'humain a maintenant tendance à ne plus se reconnaître dans son travail, mais plutôt dans son temps libre où le loisir a sa place.

Par ailleurs, même si l'on observe un accroissement indéniable du temps libre des pays industriels dans la société moderne, il n'en demeure pas moins que les Québécois se considèrent comme des gens stressés en raison de leur sentiment de manque de temps (Cf. **tendance 4C**). Cela n'est pas un fait nouveau. Déjà vers la fin du XIX^e siècle, Nietzsche critiquait ce «sentiment de manque de temps» ou plutôt cet investissement frénétique dans le monde du travail.

³⁴

Edward Hall, *La danse de la vie. Temps culturel et temps vécu*, Paris, Seuil, 1984.

Il y a une sauvagerie tout indienne, particulière au sang des Peaux-Rouges, dans la façon dont les Américains aspirent à l'or; et leur hâte au travail qui va jusqu'à l'essoufflement -le véritable vice du nouveau monde- commence déjà, par contagion, à barbariser la vieille Europe et à propager chez elle un manque d'esprit tout à fait singulier. On a maintenant honte du repos: la longue méditation occasionne déjà presque des remords. On réfléchit montre en main, comme on déjeune, les yeux fixés sur le courrier de la Bourse, -on vit comme quelqu'un qui craindrait sans cesse de «laisser échapper» quelque chose. «Plutôt faire n'importe quoi que de ne rien faire» -ce principe aussi est une corde propre à étrangler tout goût supérieur. Et de même que toutes les formes disparaissent à vue d'oeil dans cette hâte des travailleurs, de même périssent aussi le sentiment de la forme, l'oreille et l'oeil pour la mélodie du mouvement. La preuve en est dans la *lourde et grossière précision* exigée maintenant partout, chaque fois que l'homme veut être loyal vis-à-vis de l'homme, dans ses rapports avec les amis, les femmes, les parents, les enfants, les maîtres, les élèves, les guides et les princes, - on n'a plus ni le temps, ni la force pour les cérémonies, pour la courtoisie avec des détours, pour tout *esprit* de conversation, et, en général, pour tout *otium*. Car la vie à la chasse du gain force sans cesse l'esprit à se tendre jusqu'à l'épuisement, dans une constante dissimulation, avec le souci de duper ou de prévenir: la véritable vertu consiste maintenant à faire quelque chose en moins de temps qu'un autre. Il n'y a, par conséquent, que de rares heures de probité *permise*: mais pendant ces heures on est fatigué et l'on aspire non seulement à «se laisser aller», mais encore à s'étendre lourdement de long en large. C'est conformément à ce penchant que l'on fait maintenant sa correspondance; le style et l'esprit des *lettres* seront toujours le véritable «signe du temps». Si la société et les arts procurent encore un plaisir, c'est un plaisir tel que se le préparent des esclaves fatigués par le travail. Honte à ce contentement dans la «joie» chez les gens cultivés et incultes! Honte à cette suspicion grandissante de toute joie! Le *travail* à de plus en plus la bonne conscience de son côté: le penchant à la joie s'appelle déjà «besoin de se rétablir», et commence à avoir honte de soi-même. «On doit cela à sa santé» - c'est ainsi que l'on parle, lorsque l'on est surpris pendant une partie de campagne. Oui, on n'en viendra bientôt à ne plus céder à un penchant vers la *vie contemplative* (c'est-à-dire à se promener, accompagné de pensées et d'amis) sans mépris de soi et mauvaise conscience. - Eh bien! autrefois, c'était le contraire: le travail portait avec lui la mauvaise conscience. Un homme de bonne origine *cachait* son travail quand la misère le forçait à travailler. L'esclave travaillait accablé sous le poids du sentiment de faire quelque chose de méprisable: -le «faire» lui-même était quelque chose de méprisable. «Seul au loisir (*otium*) et à la guerre (*bellum*) il y a noblesse et honneur»: c'est ainsi que parlait la voix du préjugé antique!³⁵

La tendance 3H fait état du phénomène de la solitude qui progresse sérieusement au Québec. Sur le plan personnel, la solitude peut être une pratique bénéfique: «(...) quand tombe le soir et que bientôt le jour ne sera qu'un souvenir; choisissez la *bonne* solitude, la solitude libre, enjouée, légère, qui vous donne aussi le droit de rester bons en quelque manière» (Nietzsche, FNO, 1993: 582). Toutefois, le phénomène de la solitude peut être compris comme un problème social.

³⁵ Jean Lacoste et Jacques Le Rider (édition dirigée par), *Friedrich Nietzsche - Oeuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 191-192.

La perception d'un social éclaté renvoie d'abord à la grande solitude de l'individu dans nos sociétés technocratiques avancées. Plus de cadre pour affermir sa mémoire. Plus d'appartenance. Plus de futur imaginé ensemble. Nulle projection vers un devenir commun. L'homme de la fin du vingtième siècle doit assumer seul le dur métier de vivre.³⁶

Quant au temps du travail, il est dans une crise structurelle notable en raison de sa quête de sens. De cet angle, l'humain de la modernité en vient à reconsiderer sa perception du temps face à un avenir incertain. Vivre le «temps présent» devient alors un «modus vivendi». C'est être heureux dans le moment présent. À ce sujet, R. Sue affirme:

À la différence du temps des sociétés traditionnelles tourné vers le passé et du temps moderne orienté vers l'avenir, c'est aujourd'hui le temps présent qui est de plus en plus privilégié. La crise du temps de l'avenir, ou du temps comme avenir, est liée à la fin de la domination du temps de travail qui a été à la source de tous les positivismes. Un des caractères essentiels du temps dominé par le travail est sa perpétuelle projection dans l'avenir, comme une éternelle promesse de lendemains meilleurs, exaltation d'un futur idéalisé. À l'image du travail qui est rarement apprécié pour lui-même mais comme moyen d'atteindre une jouissance sans cesse différée, le temps présent est moins vécu pour lui-même que sous forme d'espoir et d'attente de l'avenir qui permet d'en accepter et d'en supporter les contraintes. C'est le temps du désir réprimé et refoulé (H. Marcuse), non celui de sa réalisation. Ce caractère de perpétuel devenir apparemment naturel et inhérent au temps est aujourd'hui de moins en moins évident. Avec la domination du temps libéré, c'est au contraire le temps présent qui est valorisé et qui apparaît comme l'espace de la réalisation du désir, *hic et nunc*. Le temps libéré libère des illusions de l'avenir, il est à lui-même sa propre fin, il est à utiliser dans son immédiateté, dans sa quotidienneté. Avec la libération du temps, l'individu est désormais responsable de lui-même et de sa propre réalisation, le temps présent lui appartient, il n'est plus contraint à sacrifier le présent à un avenir mythique. À défaut de pouvoir conquérir l'avenir, l'individu peut aujourd'hui conquérir le présent, redoutable tâche aussi car il n'a plus le prétexte des vicissitudes d'un long processus historique pour ne pas y parvenir. De multiples signes marquent cette plus grande orientation du temps sur le présent. À la morale de l'effort et de la peine si caractéristique du temps de travail succède celle du libre plaisir et de l'hédonisme, ce qui ne va pas d'ailleurs sans créer de nouveaux conformismes ou un moralisme du «devoir être heureux» (*fun morality*). Le repli sur la sphère privée, l'attention portée au quotidien ou à ce que l'on appelle la «qualité de la vie» vont dans le même sens. Le retour d'un temps plus qualitatif est évidemment lié à cette orientation vers le temps présent. (...) Cette focalisation sur le présent est bon signe, le signe d'une société qui sort peu à peu de son passé et prend conscience de son retard sur son présent. L'urgence pour nos sociétés postmodernes est d'abord de s'adapter aux temps présents, de faire évoluer l'ordre social en fonction de la réalité des temps sociaux d'aujourd'hui. Ce n'est qu'en rattrapant son présent qu'elle pourra se forger un nouvel avenir.³⁷

³⁶ Jean Lavoué, «Reconsiderer les miettes du social», *Revue internationale d'action communautaire*, 20-60, automne 1988, p. 48.

³⁷ Roger Sue, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994, pp. 298-299-300.

Pour Kelly, la dimension de la communication s'avère stratégique dans l'interaction sociale du loisir. Ainsi, il y a le langage conventionnel qui comporte les règles fixant un cadre concret au loisir, comme par exemple, dans la pratique d'un sport ou de l'humour. Toutefois, dans d'autres contextes, par exemple, le cadre du travail, la présence du métalangage (voire, les symboles et les signes non verbaux) peut être le signal qu'un épisode de jeu est en train de se développer dans une dynamique d'interaction pour autant qu'il existe une communication partagée. Cela permet ainsi une ouverture favorisant l'avènement du loisir. Kelly donne l'exemple des bars qui se présentent comme des lieux fonctionnels où l'on va se désaltérer. Le langage direct, comme premier niveau de la communication, sert à commander un breuvage. Toutefois, dans un bar, il y a d'autres éléments langagiers qui permettent de comprendre que l'acteur veut participer à une situation de jeu. Celle-ci s'inscrit dans un métalangage qui favorise les relations interpersonnelles. Ainsi, la position du corps, les gestes, la tenue vestimentaire, le contact des yeux et le niveau de la conversation sont des signes implicites qui peuvent influencer la relation. Dans cette perspective, le signe devient l'indication du ludique qui se révèle essentiel pour la création et la continuité du loisir comme interaction sociale dans la jouissance d'une communication face-à-face.

Pour terminer l'explication de la métaphore de l'«interaction sociale», disons que les conventions et les règlements peuvent, par leur rigidité, être un obstacle à l'épisode ou à l'événement du loisir. Il arrive bien souvent que l'on s'attarde plus longuement sur les règlements d'un jeu que sur le fait de jouer le jeu lui-même. Cette réalité pervertit l'essence du loisir comme «interaction sociale» ayant pour but de développer les liens entre les humains et la création d'une communauté.

L'antithèse de cette métaphore s'inscrit dans la possibilité d'action des acteurs qui cherchent à dominer les autres pour leurs propres intérêts. Les manigances et les tromperies créent des relations inauthentiques et souvent des résultats prédéterminés. L'interaction sociale ne se base plus sur la réciprocité mais sous l'exercice du contrôle d'autrui. La communication est alors brisée. Dans un tel contexte, l'interaction sociale du loisir fait de l'humain un objet de manipulation.

6.4.6 La métaphore «institutionnelle»

Le loisir outrepasse les relations interindividuelles. Il est en relation avec les différentes institutions du système social. Ainsi, la métaphore «institutionnelle», basée sur une analyse fonctionnelle de la société, s'intéresse surtout à montrer le loisir, non pas comme une pratique insignifiante ou à part, mais dans toute sa portée dans ses relations avec les différentes institutions, en particulier l'économie du travail, la famille, la religion et la culture.³⁸ Voici, en peu de mots, l'argumentation générale de Kelly sur la métaphore «institutionnelle».

La théorie institutionnelle se base sur une analyse fonctionnelle du système social. Dans les approches traditionnelles, le loisir est vu comme fonctionnel et secondaire. Par conséquent, l'analyse a souvent été une tentative de mesurer les déterminants à partir d'autres rôles et ressources connexes. L'omniprésence des rôles institutionnels est présumée former le domaine secondaire du loisir. Quant aux rôles économiques, ils sont complexes et ont des relations variables au loisir. Le report des dimensions structurelles d'exigence de rôle, les répartitions de ressource, et les emplois du temps ont des impacts sur les objectifs et les occasions du loisir. D'ailleurs, on a découvert une certaine réciprocité d'apprentissage et de développement dans le travail et le loisir alors que l'aliénation dans les rôles économiques peut avoir des conséquences à la fois personnelles et sociales dans les autres domaines de la vie. Si les rôles économiques procèdent à la différenciation des classes sociales dans leurs manifestations et leurs dommages cachés, il n'en reste pas moins que l'interaction familiale s'identifie au loisir dans ce qu'il a de plus essentiel. De plus, la famille ou le ménage forment le contexte social commun du loisir. Le cas échéant, les attentes de rôle et les ressources d'allocations du ménage reflètent les changements des objectifs à travers les cycles de la vie aussi bien que les changements sociaux de la structure familiale. Les carrières croisées du travail, de la famille et du loisir sont réciproquement reliées dans le parcours de vie. Dans une société sécularisée, la religion peut être définie comme un loisir -une réalité discréptionnaire plutôt qu'un essentiel à la solidarité sociale. Le loisir possède une dimension ethnique dans la mesure où il fait partie d'une culture particulière. Cependant, le loisir peut aussi constituer un contexte du développement et de l'expression d'une culture. Dans les séquences de rôle d'un système social institutionnel, les styles de loisir sont développés dans une dialectique d'attente de rôle et de décision. Par contre, les dimensions existentielles du loisir s'opposent aux ressources limitées de par la stratification sociale et le support systémique du loisir considéré comme fonctionnel.³⁹

³⁸ L'implication du loisir dans la culture sera reprise dans la métaphore humaniste.

³⁹ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 138.

Institutional theory is based on a functional analysis of the social system. In traditional approaches leisure is seen as functional and secondary. Therefore, analysis has often been an attempt to measure determinants from other roles and related resources. The pervasiveness of major institutional roles is presumed to shape the derivative domain of leisure. Economic roles have complex and variable relationships to leisure. Carry-over from structural dimensions of role requirements, ressource allocation, and timetables impact leisure aims and opportunities. Some reciprocity of learning and

On a souvent tendance à opposer le travail au loisir. Ainsi, on fait la distinction entre la force du travail et le loisir parce que ce dernier n'est pas un temps rémunéré. Il est plus fécond d'étudier la relation entre le travail et le loisir, non pas dans une logique dualiste, mais complémentaire. En examinant cette relation, Kelly place le travail au centre de l'institution économique et passe en revue un certain nombre de modèles qui ont été proposés pour décrire sa relation avec le loisir. À titre d'exemple, il utilise un modèle économique pour comprendre la relation travail/loisir exclusivement en termes de mesure de quantité de temps.

La relation est ordinairement une sorte de troc où le temps de travail rémunéré est retenu ou rejeté en faveur d'un temps non-rémunéré appelé loisir (Kreps, 1968; Linder, 1970). On impute au travailleur de choisir jusqu'au point de saturation ses périodes de loisir (Kelly, 1982a: 129-30). À un certain point, le revenu est rejeté faute de temps pour le dépenser. Auparavant, la plupart des travailleurs préféraient le travail au loisir. Mais récemment, on constate que le loisir gagne en valeur dans le troc effectué par plusieurs travailleurs (Best and Stern, 1978).⁴⁰

La **tendance 3I** présente cette dynamique. On observe que plus de la moitié des répondants préfèrent travailler le même nombre d'heures pour le même salaire. Le cinquième des répondants sont en faveur de travailler plus d'heures/semaine avec un salaire augmenté, tandis que seulement le sixième des répondants choisissaient de travailler moins

development in work and leisure has been discovered. Alienation in economic roles may have both personal and social consequences in other life domains. Economic roles are the basis of social-class differentiation with both its manifest and hidden injuries. Family interaction may be leisure, often part of the «core». Also, the family or household is a common social context of leisure. The role expectations and resource allocation of the household reflect changing aims through the life cycle as well as social change in family structures. The intersecting careers of work, family, and leisure are reciprocally related through the life course. In a secularized society religion can be defined as leisure -discretionary rather than an essential of social solidarity. Leisure is ethnic in the sense of being in a particular culture. However, leisure may also be a context for the development and expression of a culture. In the role sequences of an institutional social system, leisure styles are developed in a dialectic of role expectations and decision. The existential dimensions of leisure confront the negations resources limited by social stratification and the systemic support of leisure that is seen as functional.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 148.

The relationship is usually as a trade-off in which remunerated time on the job is chosen or rejected in favor of nonremunerative time called leisure (Kreps, 1968; Linder, 1970). The worker is said to choose more of one, to a point of saturation (Kelly, 1982a:129-30). At some point income is rejected because there is not enough time to use it. Up to that point most workers have been found to select work over leisure to gain the income. Recently, there is some indication that leisure is gaining value in the trade-offs of many workers (Best and Stern, 1978).

d'heures/semaine avec par conséquent un salaire diminué. C'est donc dire qu'une personne sur deux est satisfaite du nombre d'heures de travail qu'elle effectue. L'institution économique du travail exerce d'autres influences sur le loisir. Kelly en présente ici quelques-unes.

La réduction des heures hebdomadaires de travail, depuis les premiers jours de l'industrialisation jusqu'aux années 50, a dégagé temps et énergie pour le loisir. En plus, les calendriers de travail offrent une structure de base aux horaires de la famille, de l'école et du loisir. Toutefois, la distance grandissante entre lieu de travail et résidence a occasionné à l'emploi des coûts en termes de temps et une forme donnée à l'écologie du loisir. Cependant, il ne serait pas plausible d'affirmer que les conditions et les restrictions de l'emploi déterminent le choix et le style de loisir.⁴¹

Dans un autre ordre d'idée, notre société de production est de plus en plus marquée par le phénomène progressif du chômage et de la déqualification de la grande masse des travailleurs comme l'indique la **tendance 4A**. Comme l'expose Kelly (1987: 153), plusieurs recherches traitant du problème du chômage (Jahoda, 1979; Raymon, 1983; Raymond, 1985) révèlent que l'humain coupé de la production sociale est plus que désavantagé économiquement: la perte de l'estime de soi, l'absence de participation et de solidarité sociale, la quête d'une identité sociale et la définition de sa compétence et de sa valeur personnelle ont également des impacts négatifs sur lui.

Pour compléter la métaphore «institutionnelle» de Kelly concernant l'influence du travail sur le loisir, mentionnons que les gens sont de moins en moins motivés par la réalisation personnelle dans leur travail. Depuis les années cinquante, l'hédonisme⁴² est

⁴¹ *Ibid.*, p. 148.

(...) the reduction of the hours of the workweek in the period from the early days of the industrialization to the 1950s released time and energy for leisure. Further, employment schedules give a basic structure to the social timetables for family, school, and leisure. The increasing geographical separation of workplace and residence has both produced new time costs for employment and given shape to the ecology of leisure. However, it is another matter to assert that the conditions and constraints of employment determine leisure choices and styles.

⁴² «Pour Aristote, le plaisir est une manière d'être positive, une qualité non seulement en droit, comme pour Platon, mais en fait; il n'est donc pas dans la poursuite, ni dans la possession: ni simple négation du mouvement ni absence de douleur et repos. Il participe du mouvement, mais d'un mouvement polyphasique, dont le but est de s'accomplir et de parvenir à terme». Voir Henri Wetzel, «Hédonisme», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus 9, 1985, p. 158.

devenu une valeur de plus en plus importante. C'est le sociologue D. Bell qui a identifié cette nouvelle valeur dominante en émergence dans la société américaine. L'hédonisme a profondément marqué les différentes couches sociales de notre fin de siècle. C'est ainsi que les gens recherchent surtout la valeur du plaisir à travers la consommation de masse plutôt que par le biais des valeurs liées au travail, à la productivité ou à la rationalité. Ainsi, on peut dire qu'il existe un écart croissant entre les valeurs dominantes et les nouvelles valeurs hédonistes qui se manifestent pour une bonne part dans les diverses activités de loisir.

Il y eut (...) un changement démographique qui résultait du développement des centres urbains. Une société de consommation apparaissait, où les dépenses et les possessions matérielles tenaient la première place et qui sapait le système traditionnel des valeurs, attaché à l'économie, à la maîtrise de soi, au renoncement des instincts. Ces deux changements résultait d'une révolution technologique due à l'automobile, à la télévision et à la radio et qui rompait l'isolement des campagnes et apportait pour la première fois au pays une culture commune et une société nationale. Cette transformation sociale eut pour conséquence la fin du puritanisme dont la pratique avait soutenu le système traditionnel des valeurs. (...) la culture américaine dans les années cinquante est devenue primordialement hédoniste, elle s'intéressait surtout aux activités ludiques, aux amusements, au plaisir, qu'elle rendit même obligatoires - fait typiquement américain. (...) Le «nouveau capitalisme» (...) continue d'exiger les règles de la morale protestante dans le domaine de la production -c'est-à-dire dans le domaine du travail- mais il stimule en même temps et soutient le droit au plaisir et au divertissement.⁴³

Comme l'indique la **tendance 3A**, c'est la famille qui est la valeur la plus importante parmi les sphères de vie. Les rôles familiaux, avec les responsabilités et les prises de décision, ont des influences certaines sur le loisir. Ainsi, «les divertissements à la maison, la planification des vacances, le soutien aux activités des enfants, les contraintes du calendrier scolaire, la participation aux organisations bénévoles, la gestion de l'espace du foyer et pour toutes les choses qui vont de la télévision à l'intimité»⁴⁴ sont des activités qui agissent sur le loisir. À partir de cette expression: «Une famille qui joue ensemble demeure ensemble», Kelly présente quelques influences du loisir sur l'institution familiale.

⁴³ Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitaliste*, Paris, Lafont, [1976] 1979, pp. 74, 80, 85.

⁴⁴ John R. Kelly, *op. cit.*, 1987, p. 157.

«Entertaining at home, planning vacations, supporting the activities of children, meeting their school schedule constraints, juggling voluntary organization schedules, managing home space for everything from TV to privacy».

- ▶ Le loisir constitue le contexte central à l'expression et au développement de l'intimité dans le mariage et l'amitié.
- ▶ Les activités de loisir assurent le développement de soi et des autres. Les événements du loisir, tels ceux de l'itinéraire de vacances, servent à l'éducation et à l'épanouissement intellectuel des enfants.
- ▶ En dépit de la segmentation du cours de la vie et des restrictions à l'intégration familiale, l'événement de loisir nous permet de démontrer et de symboliser la solidarité et la coopération mutuelle d'une façon spéciale. Par exemple, le camping présente un environnement où les rôles de la famille dans l'approvisionnement, l'alimentation et le soutien sont visibles sur la scène à ciel ouvert du camp.
- ▶ Le loisir procure aussi une protection contre les interférences courantes et l'occasion d'une communication durable entre les membres de la famille. Quelques parents et adolescents ont rapporté que le fait d'avoir toute la famille dans l'auto lors d'un voyage de vacances était une occasion en or d'échanges en profondeur.⁴⁵

D'après la théorie fonctionnelle traditionnelle, l'institution sociale de la religion⁴⁶ était considérée comme le «ciment» qui tenait la société ensemble. La religion était fondamentalement conservatrice dans le sens qu'elle inculquait et renforçait dans la conscience

⁴⁵

Ibid., p. 159-160.

- ▶ Leisure is a central context for the expression and development of intimacy in marriage and friendship.
- ▶ Leisure activities are developmental for others as well as for the self. Leisure events, such as those on a vacation itinerary, are often selected with the education or growth of children in mind.
- ▶ When ongoing lives are segmented and opportunities for familial integration limited, a leisure event may enable us to demonstrate and symbolize solidarity and mutual cooperation in a special way. For example, camping has been described as an environment in which family roles of provision, nurture, and support visible on the open stage of the campsite.
- ▶ Leisure may also provide protection from common interference and an opportunity for prolonged communication among family members. Some parents of adolescents report that getting the entire family in the car for a vacation trip is a unique time for sharing in depth.

⁴⁶ Selon l'étymologie de ce mot établie par Cicéron, le terme «religio» provient de «re-ligere» qui veut dire «être attentif, peser et observer». La religion désignerait alors «l'accomplissement consciencieux du devoir», «la crainte d'un pouvoir supérieur». Lactance, pour sa part, pensait que le mot découlait de «re-ligare», «lier, tenir ensemble» qui traduisent «un rapport étroit et durable avec le divin». L'homme est donc mis en relation avec Dieu par l'intermédiaire de la religiosité. Dans cette optique, la religion peut être comprise comme étant le «domaine de l'intériorité et du sentiment de l'homme» (Cf. Dhavamony, DTF, 1993: 1032).

des gens des valeurs qui favorisaient la solidarité sociale. Ce point de vue est tout à fait différent aujourd'hui lorsque nous examinons la relation du loisir avec l'institution de la religion comme l'affirme Kelly:

- ▶ Conçu comme loisir, la religion peut être choisie, entre autres usages possibles du temps et de l'énergie, en vue de résultats positifs. Cette approche présuppose une société sécularisée où la religion est une affaire de choix plutôt qu'une obligation normative. Le cas échéant, la religion s'avère comme l'affiliation organisationnelle la plus volontaire avec son ensemble particulier de résultats psychologiques et sociaux. Et l'analyse sociologique atteste que les églises rassemblent des gens qui, déjà se ressemblent de par la culture, les valeurs et le statut social -des gens qui sont à l'aise entre eux.
- ▶ À certains moments, la religion entre en conflit avec le loisir. L'histoire de l'opposition de l'Église à la récréation dans plusieurs communautés a débuté par les lois infâmes qui prémunissaient le temps sacré (spécialement le dimanche) contre toute activité conflictuelle avant que l'Église n'opte pour le compromis et ne prenne une attitude de coopération et d'acceptation. (...) Quelques églises ont tenté d'offrir une solution de rechange au loisir dans le but de sauvegarder leurs membres des influences contaminantes. D'autres entrent ouvertement en compétition en avançant leurs propres solutions au sujet de l'occupation du temps des fins de semaine et des vacances. Cette compétition se concentre sur les plans institutionnels et les priorités plutôt que sur la signification et les objectifs.
- ▶ De par sa nature, la religion est essentiellement admise comme étant une affaire privée plutôt que sociale. En tant que telle, elle s'assimile à une forme de loisir -contemplation, à un autre engagement destiné à améliorer la vie des pratiquants qui désirent investir dans cette entreprise spirituelle.⁴⁷

⁴⁷

Ibid., pp. 163-164.

- ▶ Religion may be understood as leisure, chosen from among other possible uses of time and energy with certain positive outcomes anticipated. This approach presupposes a secularized society in which religion is a choice rather than a normative obligation. Religion, then, can be analysed as the most common voluntary organisational affiliation with its particular set of psychological and social outcomes. This approach incorporates sociological analysis that finds that churchs for the most part bring together people who are already much alike in culture, values, and social status - people who are comfortable with each other.
- ▶ Religion may be viewed as in conflict with leisure. The history of the church-recreation battle in many communities has been one of blue laws, which protect sacred times (especially Sunday) from conflicting activity, and compromise and retreat by the churches into a posture of cooperation and acceptance (...). Some churches have attempted to offer alternative leisure to segregate their own members from contaminating influences. Some compete openly for weekend and vacation time with their own offerings. Such competition is concentrated on institutional schedules and priorities rather than meanings and purposes.
- ▶ Religion may be accepted as essentially private rather than social in nature. As such, it may be a form of leisure -contemplation and other engagement inteneded to enhance the lives of devotees who wish to invest in this spiritual enterprise.

Donnons un exemple théorique qui illustre l'opposition religion/loisir. La thèse de Weber affirme que la religion et le système de valeurs de certaines formes du christianisme expliquent le développement de l'économie capitaliste. Weber prétend que l'éthique protestante d'une vie sobre, disciplinée et puritaire a développé les valeurs ascétiques du travail en dévaluant, par la même occasion, le loisir. D'après lui, l'éthique protestante perçoit la religion comme facteur déterminant et le loisir comme activité secondaire, voire négative. Dans la pensée traditionnelle, le travail est un châtiment dû au péché. Dieu condamne l'homme à travailler pour être sauvé.⁴⁸ Il faut respecter la volonté de Dieu, c'est-à-dire, selon l'approche puritaire, travailler pour sa subsistance. Cette vision des choses encourage l'accumulation de capital (épargne) parce qu'elle rejette le luxe et le gaspillage. Weber résume sa pensée:

(...) l'ascétisme protestant, agissant à l'intérieur du monde, s'opposa avec une grande efficacité à la *jouissance* spontanée des richesses et freina la *consommation*, notamment celle des objets de luxe. En revanche, il eut pour effet psychologique de *débarasser* des inhibitions de l'éthique traditionaliste le *désir d'acquérir*. Il a rompu les chaînes [qui entravaient] pareille tendance à acquérir, non seulement en la légalisant, mais aussi, comme nous l'avons exposé, en la considérant comme directement voulue de Dieu.⁴⁹

Aujourd'hui, le loisir n'est plus discrépété. La manifestation du pluralisme des valeurs et l'effritement du christianisme fait advenir un nouveau polythéisme. Dans cette dynamique, il y a l'inévitable conflit des valeurs qui mène comme le soutient Weber à un monde désenchanté. Voici comment J. Freund résume la pensée de Weber à ce sujet.

Chaque valeur affirme son autonomie et entre en concurrence avec les autres, d'où d'inévitables conflits dans la mesure où chacune prétend nourrir un nouveau prophétisme. À la différence du polythéisme antique qui demeurait sous le charme mystérieux des dieux et des démons, le monde actuel, sous l'effet d'une rationalisation et d'une intellectualisation croissantes, est un

⁴⁸ Dans la Genèse, Dieu condamne Adam et Ève au travail: «le sol sera maudit à cause de toi. C'est dans la peine que tu t'en nourriras tous les jours de ta vie, il fera germer pour toi l'épine et le chardon et tu mangeras l'herbe des champs. A la sueur de ton visage tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol car c'est de lui que tu as été pris. Oui, tu es poussière et à la poussière tu retourneras» (Gn 3, 17-19). Même si Weber parle de l'éthique protestante, nous croyons que le «châtiment de Dieu» est compris tout autant dans le catholicisme romain en contexte de chrétienté.

⁴⁹ Max Weber (traduction de Jacques Chavy), *L'éthique protestante et l'esprit du capitaliste*, Paris, Plon, [1904-1905] 1964, p. 234.

monde désenchanté, désensorcelé, dépoétisé. Le conflit entre les valeurs n'en est devenu que plus âpre et plus impitoyable, chacune prétendant confisquer à son profit l'unité perdue avec le déclin du christianisme, et dominer exclusivement. Malgré les apparences, aucune n'est cependant assez puissante pour mettre fin à la détresse spirituelle qui est désormais le destin de l'homme. La pire des solutions consiste dans les efforts de petites communautés pour retrouver un succédané à la religion en essayant de concilier dans une mystique plus ou moins charlatanesque les bondieuseries qu'on peut recueillir sur les différents continents. Notre sort est fixé pour un temps indéterminé: il nous faut vivre, comme nous le pouvons, les tensions qui résultent du pluralisme des valeurs, car nous ne trouverons pas de consolation dans la rationalisation croissante, puisque celle-ci renforce en même temps la puissance des forces irrationnelles.⁵⁰

Un certain déclin du christianisme peut être illustré par la **tendance 3J** qui révèle que les activités religieuses de type traditionnel comme la lecture de la Bible, la participation aux réunions de catéchisme, le rassemblement à des groupes d'action catholique et la pratique de la prière intéressent seulement 2,5% des répondants de l'enquête de l'UQTR. Malgré cet apparent désintérêt vis-à-vis du religieux, ces répondants font toutefois des liens entre le loisir et la religion. Comme l'affirme Kelly, dans une société sécularisée, la religion devient un libre choix et peut être alors perçue comme un type de loisir spirituel et contemplatif. Ce qui peut s'illustrer par l'engouement pour les fêtes religieuses (ex. Noël, Pâques) et les pèlerinages. De sorte qu'en dépit du pluralisme des valeurs, nous croyons que le facteur religieux est loin d'être évacué. Les activités de type religieux sont récupérées et adaptées sous l'influence de la modernité, et, dans cette perspective, elles peuvent être considérées comme une forme de loisir.

Dans la métaphore «institutionnelle», Kelly a montré clairement que le loisir n'est pas une réalité à part, mais influence, à sa manière, les autres institutions. Bien plus, le loisir doit être considéré comme un principe intégrateur des institutions tels l'économie du travail, la famille et la religion. C'est pourquoi il faut apporter une attention particulière à ce phénomène social.

⁵⁰ Julien Freund, «Weber», *Encyclopedie Universalis*, Paris, Corpus 18, 1985, pp. 1071-1072.

L'antithèse de cette métaphore est la conformité. Face aux différentes institutions du système social, l'humain joue des rôles. S'il se conforme aveuglément aux règles institutionnelles, sa liberté existentielle disparaît. Toutefois, l'humain comme acteur social a la capacité de prendre une distance par rapport à ces rôles et de ne pas être un simple jouet soumis aux institutions. Il peut profiter d'une liberté relative dans ses actions sociales, et plus particulièrement, dans son loisir. Ainsi, même si une société encourage des institutions répressives, l'humain n'est pas obligé de s'y soumettre. Dans une certaine mesure, il peut mettre à profit les ressources de ces mêmes institutions afin d'avoir la possibilité d'être et de devenir dans son loisir.

6.4.7 La métaphore de la «politique»

Kelly présente cette métaphore de façon négative. Ainsi, la société apparaît alors comme stratifiée et conflictuelle c'est-à-dire qu'elle est divisée en segments où l'on observe une répartition inégale des ressources. Le loisir, comme tout autre domaine de la vie, peut être un instrument de contrôle social par les élites et perdre ainsi sa dimension existentielle. Kelly explique ainsi la métaphore «politique».

Selon la théorie critique de la politique, la société se divise en fractions aux intérêts conflictuels plutôt qu'elle n'opère comme un ensemble fonctionnel. On y retrouve plusieurs exemples historiques de l'utilisation du loisir comme instrument de contrôle social. Dans un système social stratifié, le loisir peut être une récompense pour la contribution et la coopération économique. À partir d'une perspective critique ou conflictuelle, ceux qui sont enfermés dans la «cage de fer» des rôles économiques sont portés à accepter le loisir comme une justification adéquate pour persister dans une activité aliénante. Ils peuvent être persuadés que leurs intérêts coïncident avec ceux des bénéficiaires recevant des dividendes d'investissements. Le loisir s'aliène aussi quand il est défini comme une participation intensive aux approvisionnements et aux ressources de marché. Les salariés sont enclins à une fausse prise de conscience où le loisir est défini comme un bien de consommation plutôt que des actions authentiques du devenir. Cette réduction du loisir à posséder des biens de consommation est un phénomène «unidimensionnel» qui échoue à saisir l'ampleur d'une activité libre et créatrice. Le loisir devient alors une marchandise plutôt qu'une activité existentielle. En plus, l'aliénation, la perte de l'auto-création sont favorisées par les mass média, la mode et la propension du marché au fétichisme de la marchandise. Dans ce contexte, la liberté se conçoit comme une habileté à participer aux marchés de consommation. Néanmoins, même dans un tel loisir tronqué, il y a peut-être des percées de liberté qui agissent sur d'autres dimensions de la vie. Par ailleurs, la vision du loisir de Marx comme une activité libératrice implique que sa réalisation peut exiger la lutte, bien que l'évidence empirique d'une telle théorie critique soit incomplète et incohérente.

Ce sont les arguments philosophiques plutôt que la recherche empirique qui fournissent un fondement cohérent à l'approche politique.⁵¹

D'après Kelly, dans un système social stratifié, la société est tiraillée par des intérêts conflictuels plutôt que définie comme un ensemble fonctionnel. Le système social est alors divisé en deux segments: ceux qui contrôlent l'économie et déterminent le loisir en fonction de leurs intérêts et ceux qui ont besoin de travailler pour gagner un salaire. La classe dominante, profitant d'un potentiel économique en capital, a le pouvoir d'adopter le système social qui réponde à ses fins. Le reste de la population (règle générale, la majorité) est contraint de coopérer avec le «système» afin de suffire à sa subsistance matérielle (résidence, soins de santé, transports, vêtements, nourriture, etc.). Le loisir peut être une récompense pour la contribution à l'effort de production du système étatique et économique. Il devient alors un instrument de contrôle social.

Au cours de l'histoire, le loisir a souvent joué le rôle de contrôle social par les élites. À titre d'exemple, dans la Rome antique, l'expression du «pain et des jeux» était reliée à une programmation de spectacles violents pour détourner la classe non-productive de ses problèmes économiques. D'après les sociologues M. De Coster et F. Pichault, ce phénomène se reproduit aujourd'hui.

⁵¹ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 173.

In critical political theory society is seen to be divided among segments with conflicting interests rather than operating as a functional whole. There are many historical examples of the use of leisure as an instrument of social control. In a stratified social system leisure may be a reward for economic contribution and cooperation. From a critical or conflict perspective those caught in the «iron cage» of economic roles may come to accept leisure as adequate justification for persisting in alienating activity. They may be persuaded that their interests coincide with those receiving investment rewards. Leisure, too, may become alienated when defined as a commodity-intensive participation in marketed provisions and resources. Wage workers come to accept a false consciousness in which leisure is defined as earned consumption rather than authentic acts of becoming. This reduction of leisure to possessing things is a «one-dimensionality» that fails to grasp the fullness of free and creative activity. Leisure becomes a commodity rather than existential activity. Alienation, the loss of self-creation, is fostered by mass media, fashion, and market-induced commodity fetishism. Freedom is seen as ability to participate in consumer markets. Nevertheless, even in such truncated leisure there may be glimpses of freedom that impact other life domains. Marx's view of leisure as liberating activity implies that its realization may require struggle. Empirical evidence for such critical theory is incomplete and inconsistent. Philosophical arguments rather than research provide a coherent base for the approach.

L'histoire de l'Antiquité révèle également que de tels spectacles permettent aux détenteurs du pouvoir de canaliser et de maîtriser la colère des foules. Aujourd'hui, il arrive que le sport apparaisse comme un puissant moyen de contrôle social dans la mesure où l'exaltation du pays à travers les exploits sportifs permet de détourner le public des vrais problèmes. Le sport devient cette drogue qui plonge le citoyen dans une atmosphère irréelle ou factice et lui fait oublier ses malheurs. L'activité sportive agit ainsi comme une soupape de sûreté en canalisant la contestation et l'agressivité populaire vers les stades.⁵²

Kelly se réfère à la théorie de l'économiste T. Veblen (1899) qui soutient que le loisir peut être un symbole qui distingue les classes sociales supérieures de celles de la masse. Ainsi, «les styles de loisir sont compris comme une dimension centrale des comportements des statuts sociaux. En fait, le loisir peut être l'élément critique distinguant les classes sociales qui symbolisent leur niveau de transcendance de la nécessité économique».⁵³ Pour Veblen, le loisir éveille une consommation improductive de temps qui présente un mépris à l'égard d'un travail productif et affirme la capacité pécuniaire des riches à se procurer une existence oisive. Il prend alors une valeur ostentatoire. Le loisir des classes supérieures doit être éblouissant. Le riche doit en mettre plein la vue et dépenser avec abus. Il ne désire pas mourir sans gloire. Il consomme pour consommer dans l'excès et le prestige que cela peut apporter. Sue reprend la pensée de Veblen.

De l'étude de Veblen, on retiendra essentiellement deux aspects qui sont une bonne introduction au loisir actuel: le loisir peut être un symbole de classe, et l'on retrouve bien dans notre société moderne des activités de loisir qui symbolisent l'appartenance sociale. Il s'inscrit aussi dans le registre de la consommation, de la course aux équipements de loisir indispensable à un certain standing social. Le loisir se traduit par une consommation névrotique d'objets censés apporter de nouvelles satisfactions, alors qu'ils obéissent surtout à un souci de distinction sociale. Acheter le dernier modèle d'appareil photo en vogue ou la chaîne stéréo dernier cri n'est pas une simple affaire de satisfaction personnelle, le prestige que l'on en retire vis-à-vis des autres y entre pour beaucoup.⁵⁴

⁵² Michel de Coster et François Pichault, *Le loisir en quatre dimensions*, Bruxelles, Labor, 1985, p. 169.

⁵³ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 173.

«Leisure styles are understood as a central dimension of status-based behavior. In fact, leisure may be the critical element distinguishing states that symbolize their level of transcendence of economic necessity».

⁵⁴ Roger Sue, *Le loisir*, Paris, PUF, [1980] 1988, p. 15.

Dans cette logique, le loisir est soumis aux services de finalités instrumentales de possession. À titre d'exemple, on assiste le plus souvent à un type de consommation du loisir démesuré et outrancier, promulgué par une publicité agressive, exagérée et illusoire des mass media qui projettent la nostalgie d'un loisir idyllique, d'un paradis perdu ou d'une image révolue du mythe de «l'âge d'or». Ce qui fait dire à Lipovetski que «la société de consommation est programmation du quotidien, elle manipule et quadrille rationnellement la vie individuelle et sociale dans tous ses interstices, tout devient artifice et illusion au service du profit capitaliste et des classes dominantes» (Lipovetski, 1987: 185). Dans cette perspective, Kelly reprend l'image de la «cage de fer»,⁵⁵ que Weber appliquait au monde du travail, pour la reporter dans le monde du loisir.

Les grandes vacances sont l'occasion de dépenser de l'argent et de regarder les autres tuer le temps: à Disney World ou à Las Vegas. (...) Les week-ends sont passés dans la manipulation des outils et d'autres équipements à l'embellissement à la résidence. Et de loin, on passe la plus grande partie du temps devant la télévision, un médium qui fait la promotion directe et indirecte de biens matériels. Au mieux, le loisir peut sembler être une sorte de soupape de sûreté -une petite sphère de pseudo-souveraineté où la dépense discrétionnaire donne l'apparence de liberté et de choix. En réalité, le loisir est devenu une partie importante de la cage de fer où le conformisme à la sphère économique est imposé par la nécessité économique de faire les paiements des jouets achetés à crédit. Le manque de signification et de satisfaction au travail est compensé dans le domaine du loisir où les revenus gagnés et le temps disponible sont consacrés à la consommation. La signification du travail est à chercher dans ces choses qui signifient le choix personnel et la liberté. Tel «produit fétichiste» ou surtout un attachement aux choses, est proposé par Marx dans son *Capital* (...) comme un élément central de l'aliénation du travailleur. Les humains deviennent esclaves de leurs propres produits au point que même l'ouverture au loisir et le partage de l'intimité deviennent réifiés dans un esprit de possession et de consommation. Le plaisir peut être défini par la dépense effrénée afin que l'ultime activité de loisir devienne le magasinage. Les relations sont écartées par la domination et le contrôle plutôt que par la qualité de la communication et de l'affection.⁵⁶

⁵⁵ Cette métaphore se rapporte à un système de production hautement rationalisé et organisé qui contrôle les conditions de travail dans une approche inhumaine. La finalité de la «cage de fer» est l'optimisation de la production plutôt que la recherche de la consultation et la concertations des travailleurs.

⁵⁶ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 185.

The great vacation is going to the place where opportunities to spent money and watch others perform dominate the time -to a Disney World or Las Vegas. The family vacation is designed around the use of travel and activity-related paraphernalia. Weekends are spent in projects to use tools and other equipment around the residence. And far and away the greatest amount of time is spent in front of the television, a medium for the direct and indirect promotion of the purchase of material goods. At best, leisure may seem to be a kind of safety valve -a little sphere of pseudo sovereignty in which

H. Marcuse dénonce le modèle unidimensionnel de l'humain qui ne lui permet pas de se voir à la fois comme raison et émotion, esprit et corps, volonté et réflexion. Il ajoute que, dans une société de production et de consommation effrénée, l'humain devient aliéné en perdant sa liberté et sa sensualité pour l'unique glorification des objets de marchandises.

Son analyse de l'aliénation comprend la nature sensuelle aussi bien que la nature sociale de l'humanité. L'aliénation est plus qu'un contrôle externe qui coupe les humains de leurs contextes de production créatrice et de communauté. L'aliénation du fétichisme de la marchandise détourne les personnes de leurs propre nature sensuelle et expressive vers le terme unique de la possession. Le contrôle et la possession des *choses* comme symbole de l'existence réelle remplace une action unifiée avec et vers d'autres qui incluent la pleine dimension de la communication -corporelle, émotionnelle, et intellectuelle. Les autres deviennent des objets de nos actions, pour être utilisés et manipulés comme des choses, plutôt que d'être des acteurs libres et ouverts avec qui nos actions libres peuvent être articulées. Le loisir, alors, devient un domaine de possession plutôt que de partage, de séparation plutôt que de communauté.⁵⁷

Le témoignage suivant reprend cet aspect négatif du loisir comme lieu de déstructuration de l'humain (Cf. **tendance 5E**).

Georges

Des fois, tu peux gagner, mais seulement tu perds. Mes enfants me demandaient d'acheter une dactylo pour écrire. Ben, je descendais, j'allais jouer et je perdais l'argent. Je venais en maudit.

discretionary spending gives the appearance of freedom and choice. In reality, leisure has become a significant part of the iron cage in which compliance in the economic sphere is enforced by the economic necessity of making the payments on leisure toys purchased on credit. Lack of meaning and satisfaction on the job are compensated in the domain of leisure in which earned income and time are employed in consumption. The meaning of work is to be found in those things that are to signify personal choice and freedom. Such «commodity fetishism», or dominating attachment to things, is proposed by Marx in *Capital* (...) as a central element in worker alienation. Humans become enslaved by their own products to the extent that even the openness of leisure and the sharing of intimacy become reified into a mind-set of owning and consuming. Pleasure may be defined by expenditure so that the ultimate leisure activity becomes shopping. Relationships are gauged by domination and control rather than the quality of communication and caring.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 187.

His analysis of alienation incorporated the sensual as well as the social nature of humankind. Alienation is more than external control that cut individuals off from contexts of creative production and community. The alienation of commodity fetishism turns persons away from their own sensual and expressive natures to the single theme of possession. Control and ownership of things as symbols of real existence replaces a unified action with and toward others that includes the full dimensions of communication -bodily, emotional, and intellectual. Others become objects of our action, to be used and manipulated like things, rather than free and responsive actors with whom our free actions may be articulated. Leisure, then, becomes a domain of possession rather than sharing, of separation rather than community.

J'allais leur acheter quand même. S'il n'avait une qui avait besoin d'un manteau, j'étais prêt à tout donner. Une fois, je m'en vais à Québec. J'arrête pour m'acheter une porte de garage électrique. Le gars me dit si je gagnais aux courses. Je dis: «je vais revenir demain pour l'acheter». «Tu serais mieux de l'acheter», dit le gars. Ben comme de faite, j'ai mangé le 300\$.

Afin de compléter la métaphore de la «politique» traitant du loisir de consommation, rappelons qu'en dépit des soubresauts économiques du système capitaliste, les dépenses des ménages en matière de loisir sont loin d'être négligeables. Près de 20% du revenu par ménage est accordé au loisir comme l'indique la **tendance 3A**. La consommation du loisir, il faut l'admettre, a favorisé sa propre démocratisation, et, en même temps, la culture de masse (Cf. Léveillé, 1986: 68). Toutefois, J. Baudrillard porte, quant à lui, un constat sévère que l'on ne peut pas éluder concernant la société de consommation.

On peut donc avancer que l'ère de la consommation étant l'aboutissement historique de tout le processus de productivité accélérée sous le signe du capital, elle est aussi l'ère de l'aliénation radicale. La logique de la marchandise s'est généralisée, réagissant aujourd'hui non seulement les procès de travail et les produits matériels mais la culture entière, la sexualité, les relations humaines, jusqu'aux phantasmes et aux pulsions individuelles. Tout est repris par cette logique, non seulement au sens où toutes les fonctions, tous les besoins sont objectivés et manipulés en termes de profit, mais au sens plus profond où tout est *spectacularisé*, c'est-à-dire, évoqué, provoqué, orchestré en images, en signes, en modèles consommables.⁵⁸

L'humain arrive ainsi à être condamné à dépenser par compulsion. Le loisir de consommation devient donc un lieu d'aliénation parce qu'il empêche l'épanouissement de la relation de l'humain pour l'humain dans la communauté. Dans ce contexte, l'humain est une «liberté non libérée» (Cf. Schillebeeckx, 1992). Il lui devient alors difficile de vivre une expérience de profondeur dans son loisir. Pour illustrer cette perversion fétichiste, prenons, à titre d'exemple, le tourisme qui est devenu une véritable industrie en pleine expansion depuis ces dernières années (Cf. **tendance 3E**). Pour N. Cazelais:

Le tourisme est une source de revenus faciles, davantage que beaucoup d'autres activités économiques, tels les secteurs industriels ou de haute technologie, qui exigent de forts investissements en capital financier et humain. Pour bien des régions et contrées en difficulté, le tourisme représente une poule aux œufs d'or que malheureusement trop d'exploitants étouffent par impatience ou inconscience.⁵⁹

⁵⁸ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Denoël, 1970, p. 308.

⁵⁹ Normand Cazelais, *Étrangers d'ici et d'ailleurs. Un tourisme à visage humain*, Montréal, XYZ, Collection Toutes lattitudes, tome 2, 1995, p. 80.

Les sites récréo-touristiques adoptent fréquemment des programmations structurées où les touristes peuvent être exploités par les coûts onéreux et mercantiles des différentes activités récréo-touristiques. Règle générale, son discours se réduit aux éventuelles retombées économiques d'une région comme le démontre les publicités touristiques. On organise souvent, dans une perspective à court terme, toutes sortes d'activités récréo-touristiques sans une animation suffisante pour stimuler de véritables relations entre les gens. Certes, il est légitime de gagner sa vie honorablement avec le tourisme, mais souvent on abuse de la naïveté du touriste en dépassant la juste mesure dans la réalisation du profit. Par ailleurs, il nous semble que l'industrie du tourisme ne rejoint pas le plus grand nombre de gens particulièrement ceux qui vivent dans la pauvreté.

Le sport-spectacle comme pratique de loisir, tel qu'il apparaît aujourd'hui, est un autre exemple frappant de perversion du loisir de consommation. Ce n'est pas le sport-spectacle en lui-même qui est critiqué ici, mais bien son caractère mercantile et commercial. À titre d'exemple, les repêchages annuels des recrues dans le sport professionnel sont souvent le lieu d'une vraie parodie mercantiliste. Ainsi, on assiste hébété aux négociations spéculatives de sportifs qui décrochent des contrats faramineux. Par ailleurs, les amateurs assistent passivement au sport-spectacle avec des billets valant des centaines de dollars sinon plus au marché noir. Le total du contrat annuel d'un conducteur automobile de la formule 1 peut dépasser de beaucoup l'ensemble des revenus de toute une vie d'un simple ouvrier journalier. Si le sport-spectacle obéit sans discernement aux seules lois de la compétitivité, de la consommation et de la pure rationalité économique, la notion de loisir se trouve alors vidée de son véritable sens qui doit être ouvert au développement équilibré de l'humain.

Le *sport professionnel* ou *spectacle* accueille volontiers ces techniques de standardisation et de banalisation au nom de visées purement mercantiles. Considérée sous l'angle commercial, la performance devient un bien de consommation, coté sur le marché, tout comme l'athlète qui l'a produite. On prétend de surcroît que le sport ne doit pas être isolé des autres produits de l'industrie du divertissement, mais qu'il est soumis aux mêmes critères et aux mêmes lois que le reste du monde des affaires. Parallèlement à cette exploitation commerciale se développe l'utilisation culturelle et politique du spectacle sportif. Celui-ci sert, entre autres, à canaliser les énergies excédentaires, à estomper les effets de la frustration causée par les contrôles les

plus divers, à neutraliser l'agressivité et à laisser libre cours à des attitudes vivement condamnées dans les autres secteurs de la vie: nationalisme, chauvinisme, sexism et même racisme. Devant une telle intégration économique et sociale, même les protagonistes de l'affinité fondamentale entre jeu et sport admettent que le sport dégénère de plus en plus en une conduite privée de toute teneur ludique.⁶⁰

En bout de ligne, ce sont les amateurs du sport-spectacle qui sont les grands perdants de ce jeu cupide du marché, de cette tendance excessive au mercantilisme qui dénature la vraie valeur de la gratuité du loisir. Les amateurs en viennent à être plus intéressés par la montée des salaires que par la performance des athlètes.

Gabriel

Parce que tu vas voir une partie de hockey au Colisée ou au Forum, tu payes 50\$ pour voir quoi...pas grand chose franchement parler. J'ai eu des billets gratuits pour aller voir la dernière fois. Et puis, même si je les ai eu gratuitement, j'ai été très déçu. C'est de la folie furieuse! Le sport professionnel est rendu handicapé. La grève [baseball, 1994], cela ne me dérange pas aujourd'hui. Je fais d'autres choses. Il n'y a pas de hockey à la TV. Il n'y a pas de hockey au Forum. Il n'y a pas de base-ball. Même si j'aime cela comme un fou, ça ne me dérange pas. Je vais faire d'autres choses. Je pense qu'il y a de l'abus. Il y a des gens, à un moment donné, ils n'ont même pas 15 000\$ pour vivre par année, pis eux autres il gagne 6 000\$ ou 1 000\$ par jour. Puis, ils sont même pas encore contents. À un moment donné, il faut voir la logique des choses à sa place puis toutes les valeurs à leur place aussi. Il y a des abus pis cela n'est pas normal. Tout le monde aurait le droit, même les plus pauvres, même le clochard à Montréal aurait le droit d'aller voir les Canadiens de Montréal jouer. C'est pas normal qu'ils chargent 70\$, 65\$ ou 55\$, peu importe, pour aller voir une «game» de hockey. Pas normal que les gars payent cela. Que les gars se fassent payer 1 million par année. Tu ne trouves pas ça normal qu'un athlète aux olympiques comme Myriam Bédard qui fait des performances, des millions de personnes qui la regardent à la télévision. Pis que l'autre Jos Blos qui fait juste se battre sur la glace et fait 300 000\$ par année. Il y a quand même des limites!

La perversion de la consommation du loisir est aussi bien illustrée dans le loisir en milieu municipal. On observe dans la **tendance 3C** que les municipalités, «maîtres d'oeuvre» du loisir, allouaient une grande part de l'assiette fiscale au poste budget-loisir qui est de l'ordre d'environ 10% du budget municipal, mais en raison des difficultés économiques se sont désengagées de cette responsabilité sociale. Pire encore, certaines municipalités ont opté pour une politique de «tarification» rigoureuse ou un exercice de «privatisation»⁶¹ comme l'indique

⁶⁰ Gabor Csepregi, «Le sport a-t-il un sens?», *Science et Esprit*, Paris, XL/2, 1988, pp. 210-211.

⁶¹ Voir Max D'amours, «Pratiques de tarification des loisirs municipaux», *Loisir et Société*, Québec, PUQ, 4(2), 1981, pp. 279-297; et «La privatisation des loisirs municipaux», *Cahiers d'études du loisir*, Trois-Rivières, n°4, 1987, pp. 1-47.

la **tendance 3D**. Il faut dire que le service des loisirs d'une municipalité obéit surtout à une logique économico-administrative. L'objectif organisationnel se réduit, pour certains directeurs de Service des loisirs, à maintenir l'équilibre budgétaire alloué par le conseil municipal annuellement. La programmation du loisir municipal doit s'adapter au contexte de la crise économique actuelle. Toutefois, il faut dire que la problématique du loisir en milieu municipal n'est pas seulement d'ordre économique.

Les principaux intervenants municipaux en matière de loisir (les politiciens, les citoyens bénévoles et les intervenants en loisir) ont une difficulté relative à définir et à cerner les mutations qui s'opèrent dans les modes de vie des citoyens, et donc d'en tenir compte lors de leurs prises de décision sur les orientations politiques et opérationnelles en loisir. Sans doute les pouvoirs publics municipaux se sont plutôt limités à des impératifs politico-administratifs, négligeant ou ignorant, comme nous l'avons précédemment mentionné, la dynamique du contexte socio-démographique de leur population.⁶²

Force est d'admettre que le loisir en milieu municipal pose plusieurs interrogations comme le signalent les récréologues P. Gagnon et É. Blackburn (1995: 267): «Dans un tel contexte, quelle est la place du loisir dans l'intervention municipale? Quel rôle devrait être dévolu au service municipal de loisir? Quelles approches doit-on privilégier pour répondre aux multiples défis à relever, assurant ainsi le développement du loisir au niveau local?» Le professeur M. D'amours donne un diagnostic réaliste de la situation.

(...) peut-on considérer que le loisir et la culture sont encore des indicateurs de développement local? Il serait osé de répondre par l'affirmative. Il s'agit plutôt d'un cas de cooptation par lequel le gouvernement local gère au moindre coût la survivance d'un secteur de services publics. Une profonde remise en question de l'intervention des gouvernements à tous les niveaux a provoqué l'isolement de nombreux programmes récréatifs et culturels. Le modèle de l'état-providence si rapidement adopté par le Québec au cours des années 1960 a dû être remplacé. Les réformistes ont prétendu, non sans raison, que nous avions atteint les limites d'un système public dont la somme des interventions dépassait le niveau du raisonnable. Cette prétention est encore très prisée par les tenants du retrait de l'état de la gestion des programmes récréatifs et culturels, entre autres.⁶³

⁶² Gervais Deschênes, *Sondage sur le loisir en milieu urbain - Ville de Trois-Rivières*, Trois-Rivières, mémoire de maîtrise, Département des Sciences du loisir, UQTR, 1990, pp. 3-4.

⁶³ Max D'amours, *Loisir et culture: indicateur de développement local*, Texte de communication scientifique, Colloque international sur le loisir, Trois-Rivières, UQTR, 3 et 4 novembre 1994, p. 4.

Dans une telle conjoncture économique, les marginaux de la société tels que les chômeurs, les handicapés, les assistés sociaux, les adolescents et les femmes monoparentales sont souvent laissés pour compte dans le cadre de la programmation annuelle du loisir municipal (Cf. **tendance 3F**). C'est du moins la perception des répondants de l'enquête de l'UQTR. Pourtant, «le loisir est une dimension importante qui témoigne de l'intégration des personnes dans la communauté» (Laroche, 1994: 9). Les marginaux de la société doivent prendre eux-mêmes la responsabilité de l'organisation de leur propre loisir. Certes, il faut une volonté politique pour aider ces populations spéciales qui doivent lutter farouchement pour le respect de leur droit au loisir organisé. Face à cette situation, il y a une émergence du phénomène des réseaux sociaux formés de petits groupes dont les règles constitutives ne sont pas clairement définies. Cependant, ils favorisent des relations fiables et informelles entre les membres qui se connaissent peu, car la logique du réseau veut que «les amis de nos amis soient nos amis». Ainsi, le modèle du réseau privilégie une solidarité sociale assez forte dans un contexte de crise économique et sociale. D'ailleurs, la pratique du loisir de type réseau s'apparente au type de loisir contre-culturel chez les groupes d'adolescents (phénomène de gang, scoutisme, cadet, etc.) et les personnes âgées (club de l'âge d'or) pour n'en nommer que quelques-uns.

La télévision, objet de divertissement par excellence, peut aussi renfermer une dynamique fétichiste. La **tendance 3G** montre que les ménages québécois sont déjà presque tous équipés de récepteurs de télévision et de radio. En 1991, les Québécois(es) ont passé près de 166 millions d'heures devant leur téléviseur. Selon Kelly, les mass média, et en particulier la télévision, remplissent en grande partie notre temps libre et acheminent beaucoup d'informations en peu de temps. Selon toute probabilité, la conception que nous avons du monde est partiellement influencée par la télévision. Kelly présente la théorie de D. Kellner sur la question des effets de la télévision sur les gens.

Il suggère que la télévision contribue à la solidarité sociale sans être un moyen monothématique ou un moyen de propagande directe. Il critique l'école de Franckfort pour son manque d'attention à l'incohérence dans «l'industrie de la culture». La télévision représente plus qu'un matériel d'information pour soutenir un système, comme ce fut le cas pour les nouvelles de la guerre du Vietnam. Les problèmes peuvent ne pas dominer la programmation, mais le médium

est fortement monolithique en décrivant les éléments conflictuels et désintégrateurs de la société.⁶⁴

Ce type de loisir demeure tout de même une réalité ambiguë. La télévision présente de l'information et de la fiction. Elle présente la possibilité de regarder une image pendant que l'on sait que cette même image est regardée par des milliers de spectateurs. Elle distrait et en même temps nourrit notre imaginaire. Dans la logique du marché, il peut y avoir de la manipulation dans ce type de médium voué à la dure lutte des cotes d'écoute. On assiste aussi à la banalisation de la violence gratuite. Paradoxalement, beaucoup de gens ne sont pas contents d'assister à la violence télévisée, mais ils continuent tout de même à regarder ce médium. Il est vrai qu'ils ont toujours la possibilité de changer de chaîne lorsqu'ils n'aiment pas telle ou telle émission. C'est une question de discernement. Pour le cinéaste D. Arcand, le phénomène de la télévision est devenu la «religion cathodique».

Les gens n'ont pas encore réfléchi assez à (...) ce que cela signifie d'avoir chez lui un écran cathodique (télévision, vidéo, ordinateur, internet, etc.) c'est-à-dire qu'il y en a un maintenant dans presque dans chaque foyer. (...) Cela pour moi, c'est le phénomène fondamental de la fin de notre siècle et du début du prochain siècle. Cela a changé notre âme. Cela a changé notre manière de vivre. Cela a changé la politique. Cela a changé tout. (...) Une grande partie des dictatures politiques sont tombées à cause des images qui étaient à la télévision. La guerre du Vietnam, c'est pareil. (...) C'est un phénomène tellement englobant que pour moi il est une religion dans le sens où il est incontournable. On ne peut plus faire abstraction de la télévision dans rien. Les visites du Pape à l'étranger sont signifiantes en grande partie parce que c'est couvert par la télévision. C'est couvert «live» sur tous les réseaux, et dans ce sens-là, il est une vedette. Il est en compétition directe avec la princesse Dy, Michaël Jackson ou les Rolling Stones. (...) Cela va transformer tout. Cela va transformer, et la religion, et la politique. On ne peut plus faire de la politique de la même façon. Le premier critère maintenant de faire de la politique, c'est que vous êtes bon à la télévision. Si vous passez bien à la télévision. Si vous ne passez pas bien à la télévision, si vous êtes couvert de sueur au premier interview, si vous parlez trop fort, si vous parlez mal, si vous cherchez vos mots, si vos yeux ne sont pas capables

⁶⁴ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 192.

He suggests that TV contributes to social solidarity without being monothematic or direct propaganda. He criticizes the Frankfort School for its lack of attention to the inconsistencies in «the culture industry». Television does portray more than system-supporting material, as in news coverage of the Vietnam war. Problems may not dominate programming, but the medium is hardly monolithic in portrayals of conflict and desintegrating elements in the society.

de fixer la caméra pour bien s'exprimer... vous êtes mort! Vous ne serez pas élu... conseillé municipal. (...) Religion cathodique dans le sens que c'est global. Cela concerne toute notre vie.⁶⁵

La télévision peut avoir un effet catalyseur sur les événements. Si elle a le devoir d'informer sur les affaires courantes, elle a aussi paradoxalement un effet pervers, car les gens deviennent de plus en plus mal informés comme l'affirme J.Y. Bellay:

(...) Parce que, peut-être pour la première fois de façon aussi massive, la télévision s'est trouvée impliquée - voire a été actrice - dans des révoltes impensables il y a un an, [1990 (notre parenthèse)] plus que jamais elle est renvoyée du côté d'une éthique à définir ou à redéfinir. Plus que jamais le métier de journaliste s'en trouve grandi, mais, dans le même temps, plus que jamais nous souffrons du manque d'une véritable pensée, d'une philosophie sur les médias. La presse audio-visuelle jouit aujourd'hui dans notre pays d'une liberté inégalée depuis le début de son histoire; mais cette liberté peut être une formidable tromperie si elle ne s'accompagne pas d'une éducation au petit écran où l'on apprend à décoder ce qui, sur l'instant, peut apparaître comme vérité indivisible. Nous vivons à l'ère du désir de transparence et d'un symbolisme exacerbé: cela peut être une chance face à l'obscurantisme d'autan, mais cela peut devenir un asservissement quand la transparence et le symbole reposent sur le vide et le mensonge, nous faisant croire que tout le monde aujourd'hui est au courant de tout, lorsqu'en réalité nous ne savons rien.⁶⁶

Tout comme celle de la télévision, la consommation excessive de l'internet peut renfermer une dynamique aliénante parce que l'humain est projeté sans le savoir conscientement dans un monde virtuel et imaginaire. Il est alors coupé de la réalité du monde. Sans discernement, ce type d'activité peut être réellement dangereux pour l'humain qui se retrouve isolé des autres humains et enfermé dans un monde factice.

Pour terminer cette question du loisir comme objet de consommation, mentionnons que «Marx était convaincu que tout système, créant des hommes et des femmes qui définissent leurs vies en termes de possession plutôt que d'action susceptible de réaliser la vie, était

⁶⁵ Conversation du cinéaste Denys Arcand et du professeur Michel M. Campbell présentée au congrès de la Société canadienne de théologie tenu à l'Université de Montréal le 23 octobre 1998. Arcand projette de consacrer son prochain film à cette question (Production Diter, U de M., 1998).

⁶⁶ Jacques-Yves Bellay, «Le vu n'est pas vrai: Le drame en direct à la télévision», *Études*, Paris, 372/5, mai 1990, pp. 635-636.

totallement aliénant, dans le loisir aussi bien que dans le travail». ⁶⁷ Dans une société sans grâce, le loisir, encore une fois, devient une «cage de fer».

Le loisir n'est pas seulement un instrument de contrôle social. Ainsi, Kelly a recourt à la théorie motivationnelle de A. Maslow pour expliquer la quête chez l'humain de se réaliser dans sa liberté de devenir. Kelly expose, en ces termes, l'enjeu de cette théorie.

La plus haute motivation est le désir *d'être*. (...) Un modèle psychologique complet sur l'action humaine nécessite une dimension existentielle de l'être et du devenir. La liberté n'est pas seulement la possibilité, mais c'est l'exercice des possibilités humaines. La liberté est action vers «l'être», une décision avec une finalité humaine. Cette finalité n'est pas seulement un accomplissement ou une réponse discrète, elle est -dans une perspective marxienne- la réalisation d'une nature unique. Les décisions discrètes et les lignes spécifiques d'action sont comprises dans un contexte de devenir plus large. La liberté n'est pas une décision spécifique parmi des options identifiées mais une condition existentielle de la réalisation de soi.⁶⁸

Prenons le temps ici d'expliquer brièvement la théorie de Maslow. Celle-ci soutient que les gens sont motivés par la satisfaction de différents besoins. Elle identifie cinq types de besoins: physiologiques, de sécurité, d'appartenance, d'estime de soi et de réalisation de soi. La théorie de Maslow consiste à observer deux règles du jeu qui établissent les relations entre les cinq types de besoins de l'humain. La première règle insiste sur le fait qu'un besoin satisfait ne motive plus. La deuxième règle souligne que les cinq besoins se classent selon un ordre hiérarchique pyramidal. À titre d'exemple, tant que les besoins physiologiques ne sont pas

⁶⁷ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 195.

«Marx was convinced that any system that produced men and women who defined their lives in terms of possessions rather than action that would actualize life was alienating throughout, in leisure as well as work».

⁶⁸ *Ibid.*, p. 195.

The highest motive is the desire to be. (...) A full psychological model of human action requires an existential dimension of being and becoming. Freedom is more than possibility; it is the exercice of human possibilities. Freedom is more than possibility; it is the exercise of human possibilities. Freedom is action toward «being», decision with a human end. That end is not just discrete accomplishment or response, it is -to return to the Marxian view- realization of one's essential nature. Discrete decisions and specific lines of action are understood in the larger context of becoming. Freedom is not a specific decision among identifies alternatives but a condition of existential self-realization.

suffisamment satisfaits, les besoins de sécurité ont peu d'influence sur le comportement humain. Lorsque les besoins physiologiques, de sécurité, d'appartenance et d'estime de soi sont satisfaits, la réalisation de soi devient la cinquième motivation du modèle hiérarchique qui suit:

(...) une période et un effort durant lesquels les forces de la personne trouvent leur unité d'une manière particulièrement efficace, intense et agréable; l'individu est alors plus intégré, moins divisé, plus ouvert sur l'expérience, plus attentif à sa propre personnalité, plus expansif, plus spontané, plus créateur, plus enclin à l'humour, moins centré sur lui-même, plus indépendant de ses besoins de base, etc. Durant cette période, l'individu devient davantage lui-même, il réalise ses potentialités se rapproche de l'essentiel de ce qu'il est, de la plénitude de son humanité.⁶⁹

Au-delà du besoin de la réalisation de soi, Maslow identifie l'expérience de sommet ou paroxystique qui se traduit par une expérience ouverte à la transcendance de l'Être. C'est une:

(...) expérience cognitive réalisée dans l'amour de l'autre, dans l'expérience parentale, dans l'expérience mystique et cosmique, dans la perception esthétique, dans la vie créatrice, dans la recherche intellectuelle, dans la pratique thérapeutique, dans l'expérience orgastique, dans certaines formes de plénitude physique. Ce sont de tels moments de grand bonheur et d'accomplissement que j'appelle expérience paroxystique.⁷⁰

Autrement dit, l'expérience de sommet (peak experience) peut être à la fois un moment de transcendance, de bonheur, d'abandon, d'humilité, d'esthétisme, d'extase ou d'unité. C'est un espace-temps de la «liberté de devenir» chez l'humain qui, dans son processus de réalisation de soi, s'abreuve à des expériences de sommet. Sur ce point, la **tendance 5F** montre que les gens jouissent d'un langage riche de sentiments et d'émotions à l'égard de leur expérience de loisir. Ceux-ci expriment, dans une quête intérieure, quelque chose de grand, d'intense et de positif. L'expérience du loisir peut donc devenir une expérience de sommet qui permet à l'humain de se réaliser. Voici quelques exemples de récits où le loisir s'enracine dans l'expérience de sommet ouvrant au monde de la profondeur et de la transcendance.

⁶⁹ Abraham Maslow, *Vers une psychologie de l'être*, Paris, Fayard, [1968] 1972, p. 111.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 83.

Martin

On dirait que ça vient me remplir. C'est une espèce de phénomène de découverte, d'exploration, de quelque chose qui n'a pas encore été exploré.

Julie

(...) La danse est une discipline. La danse, c'est un état d'âme, très enrichissant. On recherche un état d'âme, on recherche un sentiment de satisfaction par rapport à ce que tu es capable de faire. (...) Lorsque tu parles à quelqu'un, que tu fais certaine chose. Tu es triste, tu es de mauvaise humeur, cela se reflète dans ton comportement, mais cela se reflète aussi dans la manière que tu vas danser. Et cela se reflète aussi dans ton rendement, dans la performance que tu as à donner. Par contre, si l'on revient aux états d'âme lorsqu'on danse, c'est réellement d'être guidé par quelqu'un. Les états d'âme viennent du fond de toi-même. Ils viennent de ce que tu inspires dans les chorégraphies que tu es en train de faire. Tout dépend de la musique et de la chorégraphie ou le tout.

Anne

Le ski alpin est mon loisir. Ce que je ressens quand je fais mes loisirs, c'est de la détente, de la relaxation, de la liberté, c'est de la joie... je suis heureuse. (...) En ski alpin, c'est la liberté totale. Tu t'en vas où tu veux, c'est le vent des fois, c'est le froid quand il fait beau. Tu te laisses aller. C'est sûr que tu contrôles tes mouvements. Mais moi souvent, j'ai l'impression de valser dans certaines pentes. Alors, j'entends comme une musique dans ma tête. J'ai l'impression de valser.

André

J'écoute une grande musique, puis là vraiment, j'essaie de me rentrer dedans, l'admiration est tellement grande du compositeur. Excuse l'expression anglaise: «je capote, je tripe, je pars!» Je pars en voyage dans un sens que c'est un voyage admiratif.

On trouve dans la **tendance 5G**, que dans certaines situations de loisir, «la réaction émotionnelle à l'expérience paroxystique a une saveur particulière de merveilleux, de crainte, de respect, d'humilité, d'abandon devant l'expérience comme devant quelque chose de grand» (Maslow, [1968] 1972: 100). En voici deux témoignages.

Jonathan

Finalement ce contact-là est important parce que cela me ramène à cet état d'être petit. Il y a une forme de paix et de calme qui m'arrive. C'est cela qui m'amène de retrouver cet état d'âme. Ce qui m'anime, c'est de chercher l'état d'âme qui m'amène à être petit et être content d'être petit. Content de faire partie de cet univers. C'est cette recherche d'harmonie, cette recherche de faire partie de la nature d'être.

Karl

(...) Mais ce que j'aime plus de tout cela, c'est le companionship, c'est l'esprit d'équipe, c'est le travail d'équipe, c'est le leadership. La paix que je retrouve. La grandeur des paysages. La petitesse que je retrouve en moi dans un monde impressionnant.

Dans ce type d'expérience de sommet, il arrive même que le sujet cherche une forme de souffrance et touche d'une certaine façon à l'expérience possible de la mort, d'une mort aussi désirable comme le signale Maslow (Cf. [1968] 1972: 100-101). À titre d'exemple, dans sa description de la pratique de l'alpinisme, Karl fait mention de l'expérience obscure de la

mort, étant donné qu'il a souvent frôlé la mort dans ses expéditions. Bien sûr, sans rechercher la mort pour elle-même, il a appris à l'apprivoiser tout en évaluant les risques du danger potentiel et des bénéfices qu'il pouvait retirer de ce type de loisir.

Karl

(...) Je me rappelle un jour. On était le groupe d'alpinisme ensemble qui partait pour l'Everest. On a fait un atelier complet sur nos craintes et nos peurs sur la mort. Ce qui nous faisait peur. C'est quoi nos plus grandes craintes qu'on avait afin de voir si on ne pouvait pas s'entraider là-dedans. On a discuté une journée complète sur la mort. Tout le monde dans le groupe ici avait vécu la peur de la mort. Comment on percevait cela? On a appris à apprivoiser la mort. (...) Je considère, au niveau de l'aventure, je me dis: «Quel est le bénéfice que je vais aller vivre comparativement au niveau du risque que je prends? Est-ce qu'il y a plus de bénéfices que de risques?» Je considère peut-être que le moment où cela vient égal entre le risque et le bénéfice, je commence à me poser des questions. Lorsque le risque est beaucoup plus grand de ce que j'en retire humainement ou professionnellement ou philosophiquement ou spirituellement; je ne le fais pas. Si le risque est trop grand, je me dis: «Qu'est-ce que je fais ici?» Cela est présent dans ma tête. Je pense à tout cela. Il faut évaluer avant de partir: «Qu'est-ce que j'en retire? Qu'est-ce que je risque? Qu'est-ce que je vais aller vivre?» J'ai toujours dit que ça ne vaut pas la peine de perdre un doigt ou un orteil pour un sommet de montagne. Encore moins de mourir. Puis cela, j'y crois encore fortement. Ça vaut pas la peine. Donc, j'essaie que cela n'arrive pas, mais en sachant que cela peut arriver, cela ne m'empêche pas nécessairement d'y aller. Ce qui veut dire pour moi: ce n'est pas le sommet de montagne qui vaut la peine de ça, mais ce que je vais chercher, ce que je vais vivre dans l'expérience. Que j'aille aller découvrir au niveau des gens, au niveau des cultures, au niveau de moi-même, au niveau professionnel, cela vaut la peine que je risque que ça puisse arriver. C'est de même que je «deal» mes choses. Mais si le risque est trop grand, trop certain, je n'irai pas; j'aime trop la vie.

Le psychiatre A. Martin peut enrichir la métaphore de la «politique» de Kelly. Il affirme que dans une culture caractérisée par le travail et la production, le comportement humain est conditionné par des renforcements qui s'inscrivent dans un système de récompenses et de punitions de la société capitaliste: «Cette culture n'a pas de place pour la grâce, c'est-à-dire, l'acte inconditionnel de donner et de prendre, et elle dévoile sa duplicité en enseignant la grâce et le pardon, mais en pratiquant le travail et l'expiation».⁷¹ Pour Martin, cette perspective réduit de beaucoup la capacité de l'humain à devenir son «propre maître» dans le

⁷¹ Alexander R. Martin, «Leisure and our inner resources», *Park and Recreation*, vol. 10, 1975, p. 8a.

«This culture has no place for grace, i.e., unconditional giving and receiving, and it reveals its duplicity by teaching grace and forgiveness but practicing work and propitiation».

loisir. Pour Martin, l'humain a la possibilité de promouvoir sa capacité de loisir à partir de ses ressources intérieures qui se résument par l'habileté à la «relaxation» et à l'«effort».

Il distingue deux types d'efforts. Il y a celui qui se rattache à la notion de travail, de contrôle et d'intérêts extrinsèques: «(...) l'effort altruiste ou dirigé vers l'extérieur constitue la source de toutes les formes malsaines et stressantes de la compétition destinées à s'affirmer et à se faire approuver».⁷² L'autre type d'effort propice à l'expérience du loisir est «autonome», «orientée vers l'intérieur», «auto-initié» et «auto-déterminé». À ce propos, Martin affirme que:

L'effort autonome possède une valeur intrinsèque. Faire un effort autonome signifie agir pour agir. Personne n'est tenu de faire cet effort même au risque de mort. L'effort autonome se fait volontairement, inconditionnellement et sans restriction - souvent par un grand sacrifice du confort matériel, jamais pour un gain personnel. Il peut être suivi d'applaudissements, de succès, de la célébrité et de la fortune, mais ces manifestations demeurent accessoires. La satisfaction provient de l'acte, et comme St Thomas d'Aquin le dit, «Il n'y a pas d'attente que quelque chose se produise». (...) L'effort autonome est à la source de toute friction, compétition, conflits sains et de réaction qui, consciemment ou inconsciemment, servent à s'améliorer. (...) À la lumière de tout ce qui a été déjà dit, nous devons considérer l'effort autonome comme une ressource subordonnée complémentaire à notre capacité de loisir.⁷³

Bien qu'il admette que l'effort autonome soit une ressource complémentaire susceptible d'interférer dans la capacité de loisir de l'humain, il affirme cependant que le loisir est une expérience subjective qui surgit surtout de la ressource intérieure en état de relaxation.

⁷² *Ibid.*, p. 6a.

«(...) allonomous or outer-directed effort is the basic source of all the unhealthy, overstressful forms of competition that serve the purpose of proving ourselves and seeking approval».

⁷³ *Ibid.*, pp. 5a-6a.

Autonomous effort has intrinsic worth. To make autonomous effort means doing something for the sake of doing. One can not be forced to make such effort even upon threat of extinction. Autonomous effort is performed willingly, unconditionally, and with no strings attached - often at great sacrifice of material comfort and never primarily for personal gain. It may be followed by applause, success, fame, and fortune, but these are incidental. Satisfaction comes in the doing, and as St. Thomas Aquinas said, «There is no waiting for something to arrive». (...) Autonomous effort is the basic source of all healthy friction and competition, healthy conflict, and interplay that consciously and unconsciously serve the purpose of improving ourselves. (...) From what has been said so far, we should regard autonomous effort as a superordinate resource complementing our capacity for leisure.

Le loisir est une expérience subjective dont nous sommes dotés naturellement et c'est une activité qui se produit dans notre for intérieur. Ce n'est pas ce que vous faites qui compte, mais ce que vous devenez. Le loisir se produit sans effort et ne dépend pas de votre contrôle. Vous n'allez pas au loisir; il vient à vous, mais seulement quand les conditions internes et externes de votre vie lui sont favorables. (...) Les conditions internes et externes de votre vie interne qui favorisent le loisir sont l'autonomie, le respect de soi, la confiance, et l'absence de pressions internes, d'exigences et d'attente. Les conditions externes qui favorisent le loisir sont le climat de chaleur, l'amitié, le respect mutuel, l'acceptation inconditionnelle et l'amour en l'absence de pressions externes et d'exigences.⁷⁴

D'après Martin, le loisir jaillit des ressources intérieures de l'humain. Dans le loisir, il y a quelque part l'irruption indéterminée du don et de la grâce de Dieu qui permet la réalisation de l'humain dans le développement libre de son devenir.

Pour résumer la métaphore de la «politique», les humains parviennent à une mauvaise foi lorsque le loisir est réduit à devenir un bien de consommation plutôt qu'une action authentique du devenir. Autrement dit, tout système politique qui influence les humains à définir leur vie strictement en termes de possession de biens doit être considéré comme aliéné et aliénant autant dans la sphère de vie du travail que du loisir. On a vu que l'institution économique contrôle le loisir qui est devenu une «cage de fer». Dans ces conditions, il devient difficile pour l'humain de vivre pleinement l'immédiateté de l'expérience du loisir comme «état d'esprit».

Si la thèse de cette métaphore est la liberté, alors le système politique doit s'efforcer d'inventer des conditions économiques et sociales afin de favoriser un environnement favorisant un loisir où les humains peuvent prendre des décisions orientées vers l'action d'une vie plus authentique. Dans une telle société, le loisir, sans l'exercice de l'antithèse, c'est-à-dire,

⁷⁴

Ibid., pp. 2a, 14a.

Leisure is a naturally endowed subjective experience and is something that happens within you. It is not something you do but something you become. During leisure you become receptive and open. Leisure is effortless and does not come within your conscious control. You do not go after it; leisure comes to you, but only when the inner and outer conditions of your life are favorable. (...) The conditions of your inner life that favor leisure are autonomy, self-respect, self-reliance, and freedom from inner pressures, demands, and expectation. The external conditions that favor leisure are atmosphere of warmth, friendliness, mutual respect, unconditional acceptance and love, and freedom from outer pressures and demands.

de l'instrument de contrôle social, peut être une réelle expérience pour sa propre fin libérant ainsi une dynamique de création dans le processus du devenir humain. C'est ce que nous aborderons comme thème dans la métaphore «humaniste».

6.4.8 La métaphore «humaniste»

La liberté d'être permet à l'humain de se dégager du contrôle qu'exercent les institutions d'une société répressive. Dans un processus social et existentiel du devenir humain, il lui est loisible de prendre des décisions orientées vers l'action d'une vie plus créatrice dans le loisir. C'est ce qui est expliqué dans la métaphore «humaniste» dont Kelly donne une vue d'ensemble.

Qu'est-ce que signifie «devenir humain»? Les théories affirmative et critique du loisir avancent certaines réponses à cette question où loisir et créativité sont inséparables. Le loisir est une ouverture pour chercher et créer le «pas encore», y inclus le développement de soi, tandis que l'activité créatrice est dirigée vers la réalisation du potentiel chez le créateur aussi bien que vers l'objet créé. Dans une perspective esthétique, le jeu participe aux activités créative et dialectique. Le jeu peut créer, pour sa propre fin, de la nouveauté et coller au monde matériel, tout en étant, d'une manière ou d'une autre, essentiel. De plus, ce type de jeu est une dramatisation de l'auto-création ne serait-ce qu'à cause de son absorption dans le processus et le monde matériel. Le loisir procure un contexte aux célébrations sociales en tant que rituels de solidarité sociale. Toutefois, ces re-créations ludiques révèlent aussi la fragilité de l'ordre social et prêtent le flanc à la critique. Pour devenir humain, nous avons besoin à la fois de la liberté et de la communauté. Le devenir possède à la fois les dimensions existentielle et sociale. Selon la théorie humaniste, nous devenons humains dans l'activité créatrice et libératrice. Cette activité est «ex-statique» en réalisant le «pas encore» *dans l'être*. Pourquoi le loisir serait-il significatif dans ce processus? Parce que ses résultats ne sont pas prédéterminés, que ses buts et ses modes d'action peuvent être ludiques. En fait, le loisir requiert un environnement pour la création aussi bien que l'activité existentielle. Comme acte, le loisir est existentiel et source d'auto-création; comme environnement, un contexte social où l'activité créatrice est possible.⁷⁵

75 John R. Kelly, *op. cit.*, p. 205.

What does it mean to «become human»? Both affirming and critical theories of leisure presuppose some answer to this question. Leisure and creativity should be viewed jointly. Leisure is an openness to seek and create the «not yet», including the developing self. Creative activity is directed toward a realization of potential in the creator as well as in what is being created. From an aesthetic perspective play may be creative and dialectical activity. Play may create what is new and still be in and of the material world, for its own sake and yet somehow essential. Further, such play is a drama of self-creation just because of its absorption in the process and the material. Leisure is also a context for social celebrations that are rituals of social solidarity. Yet, such playful re-creations also reveal the fragility of the social order and provide a possibility of criticism. To become human we need both freedom and community. Becoming has both existential and social dimensions. The theme of humanist theory is that we become human in creative and liberating activity. Such activity is «ex-static» in bringing the «not yet» into being.

Dès le départ de la présentation de cette métaphore, Kelly pose donc cette question: «Qu'est-ce que signifie être humain?». Plusieurs champs d'étude s'intéressent à cette interrogation (ex. la théologie, la philosophie, la littérature et les arts). Dans la Grèce antique, le loisir a été une activité favorisant la connaissance de soi et la contemplation. De même, aujourd'hui, le loisir est un temps et un lieu qui sert à l'exploration et à la découverte de l'humain. À la base, «l'essence de l'être» c'est de cheminer vers son «devenir» qui est un processus inachevé. «Plutôt que «Qu'est-ce que signifie être humain?», la question est «Comment devenons-nous humain?»».⁷⁶ En s'inspirant de différents penseurs, Kelly essaie de répondre à cette question. Ainsi, la communauté (notion sociale) et la liberté d'être (notion existentielle) prennent leur forme dans l'activité créatrice qui est la thématique centrale de la métaphore «humaniste».

(...) nous devenons humains en exerçant notre liberté dans les actes de devenir. L'activité créatrice -dans laquelle les arts sont un modèle et l'arène, mais non le domaine de l'action- prend la substance de ce qui est et cherche à former le «pas encore». Dans cette perspective, le loisir est à la fois une activité et un contexte pour l'activité. C'est une action voulue qui apporte quelque chose dans l'être -une dimension de soi, un mode de communication, de présentation, un objet façonné, un concept, une relation ou d'autres résultats- qui dans l'environnement du loisir est quelque chose de nouveau. Le loisir est l'acte et la possibilité de création, habituellement à une échelle très limitée. Cela peut être un moment d'humour, une solution à un problème de décoration d'une chambre ou une tactique adoptée dans un jeu de société. Mais il est dans son propre environnement un sens de quelque chose de nouveau. Et dans la création, le «soi-même» devient un atout de plus et la communauté s'en enrichit, voire infiniment.⁷⁷

Why is leisure significant in this process? Because its product are not prespecified, and its aims and modes of action may be playful. Leisure, then, requires an environment for creation as well as existential activity. As act, leisure is existential and self-creating. As environment, leisure is social context in which creative activity is possible.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 206.

«Rather than «What does it mean to be human?», the question is «How do we become human?»»

⁷⁷ *Ibid.*, p. 220.

(...) we become human by exercising our freedom in acts of becoming. Such creative activity -for which the arts are a model and arena but not *the* domain of action- takes the stuff of what is and seeks to form what is «not yet». Leisure, from this perspective, is both activity and a context for activity. It is intentioned action that brings into being something -an aspect of self, mode of communication, presentation, artifact, concept, relationship, or other outcome- that in that context is new. Leisure is the act and possibility of creation, if usually an a very limited scale. It may be a moment of humor, a

Kelly présente une série d'éléments de définition importante pour comprendre davantage la notion de l'activité créatrice dans le loisir.

- ▶ La créativité est en même temps libre dans ses actes et restreinte dans la forme.
- ▶ La créativité est en même temps ouverte à l'imagination ou esprit de création et se compose de matériaux terrestre et culturel.
- ▶ Bien qu'elle soit un acte ayant son propre sens et son intégrité, la créativité est une offrande à ceux qui l'accueillent librement.
- ▶ Bien qu'elle ait un caractère unique et nouveau, la créativité se sert de moyens de communication compréhensibles et décodables par les autres.
- ▶ Bien qu'elle soit enracinée dans le monde perceptible, la créativité a des dimensions qui rehaussent ce monde ou le reforment.
- ▶ Bien qu'elle soit une immersion dans un acte contemporain pour lui-même, la créativité dégage de la nouveauté orientée vers l'avenir.
- ▶ Bien qu'elle soit autosuffisante dans l'acte ludique, la créativité convient aux autres.
- ▶ Bien qu'elle soit axée sur la découverte de soi, la créativité peut stimuler la connaissance de soi chez les autres et leur développement.
- ▶ La créativité est un paradoxe consommé: elle est sa propre fin et, pourtant, elle est la base de tout ce qui fait avancer la vie en expérience et entente.
- ▶ Et finalement, la créativité c'est la liberté nécessaire à l'être et au devenir humain dans le parcours personnel et social de l'existence.⁷⁸

solution to a room decoration problem, or a transient tactic in the midst of a game. But it is in its own frame of meaning something new. And in the creation the self becomes something more and the community is enriched, if infinitesimally.

78 *Ibid.*, p. 214.

- ▶ Creation is at the same time free in its act and constrained by form.
- ▶ Creation is at the same time open to the imagination, or creating spirit, and composed of the materials of the world and culture.
- ▶ Creation is an act with its own meaning and integrity and yet an offering to others for their free reception.
- ▶ Creation is always new and unique and yet communicated in ways that can be comprehended and interpreted by others.
- ▶ Creation is based in the perceived world and yet has dimensions that heighten or re-form that world.
- ▶ Creation is immersion in a contemporary act for its own sake and yet yields something new with a thrust toward the future.

Une autre notion concernant l'activité créatrice est son caractère d'intégralité. Ainsi, la conception dualiste de l'âme et du corps est rejetée au bénéfice d'une existence unifiée. Kelly à l'instar du théologien K. Rahner, suggère que la vie est pleinement intégrée dans le monde. En ce sens, le loisir comme expérience du religieux n'ouvre pas la porte à une spiritualité désincarnée.

Toute spiritualité est la substance dans le sens d'être *dans le monde*. L'esprit opère avec le monde empirique mais s'avère incapable de se transcender lui-même afin de saisir le monde supérieur de l'esprit. Le sens, alors, est trouvé dans le monde et émane de la substance dans le monde. La religion ne transcende pas le monde, mais permet à l'humain de vivre *dans le monde*. L'humain est caractérisé par un insatiable désir de faire du sens. Cette recherche est plus que de recevoir ce qui est donné; c'est faire du sens à partir de la matière du monde.⁷⁹

Le loisir peut donc être un lieu de cette réalisation. En outre, Rahner suggère deux types de loisir à savoir, l'indéterminé et l'organisable.

Le loisir, c'est ce qui est détendu, imprévu et inorganisable, ce où l'on ne dispose pas de soi et où l'on se confie aux puissances incontrôlables de son existence; on s'y attend à voir survenir l'imprévisible, le don gratuit, la grâce, ce qui est plein de sens mais sans but. Il en faut dans l'existence humaine. Mais pas uniquement, sans aucun doute. Car elle doit comprendre aussi une part d'activité prévue, calculée, ce que l'on fait et qu'on fournit, qui est gagné et obtenu; il faut qu'on lutte pour ce qu'on avait projeté.⁸⁰

-
- ▶ Creation is self-contained in the playful act and yet becomes for others.
 - ▶ Creation is self-discovery and yet may stimulate the self-knowledge and development of others.
 - ▶ Creation is a consummate paradox: for itself and yet the basis of all that moves life forward in experience and understanding.
 - ▶ And finally, creation is the freedom that is necessary in being and becoming human -in both the personal and social journey of existence.

⁷⁹

Ibid., p. 213.

All spirituality is material in the sense of being *in the world*. The mind deals with the empirical and cannot transcend itself to grasp some superior world of the spirit. Meaning, then, is found in the world and created out of the material of the world. Religion does not transcend the world but frees the person to live *in the world*. The human being is characterized by an insatiable longing for meaning. This search is more than receiving by an insatiable longing for meaning. This search is more than receiving what is given; it is making meaning out of the stuff of the world.

⁸⁰ Karl Rahner, «Quelques réflexions théologiques sur le problème du loisir», *Écrits théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, tome IX, 1968, p. 215.

Toujours dans une perspective de création, Kelly bonifie sa métaphore en s'inspirant du théologien D. Bonhoeffer qui propose, au nom de la liberté, de renoncer au contrôle aliénant des symboles et des histoires du passé.

Il [Bonhoeffer] propose la possibilité d'un «monde venu des âges». Tel monde ne serait plus limité par les mythes traditionnels du passé. Même la théologie serait libérée de ses anciennes limites pour devenir un instrument de libération où les êtres humains prendraient leurs responsabilités de leur propre existence. Ils se reconnaîtraient eux-mêmes comme acteurs dans un monde qui serait encore en instance «de devenir». Plutôt que de chercher la domination du supernaturel, ils créeraient de nouvelles significations en fidélité et responsabilité dans le monde actuel. Certes, telle formulation inclut le «jeu» dans lequel une ouverture radicale précède les acteurs humains. Dans cette optique, le «pas encore» est défini comme une possibilité pour une création nouvelle, à la fois individuelle et sociale. Le «monde venu des âges», en est un où la célébration est le futur plutôt que le passé. Le passé est désacralisé pour faire un chemin à une création nouvelle.⁸¹

Le défi de Bonhoeffer est de s'orienter vers une foi sans religion. La pratique du loisir comme acte de création peut alors être un espace pour créer de nouvelles significations où l'être humain prend ses responsabilités face à son devenir.

Kelly attache beaucoup d'importance à l'activité créatrice dans la culture qu'il définit comme le partage des symboles qui sont appris, acceptés et communiqués par ceux qui interagissent dans le système social. Les symboles, porteurs de valeurs et de sens, appartiennent au monde immatériel de la structure sociale. Dans le loisir, particulièrement dans les fêtes séculières et religieuses, les symboles sont dramatisés et renforcés par les humains. Ceux-ci parviennent alors à donner un sens à ces symboles dans la dynamique du jeu (Cf. Kelly, 1987: 215).

⁸¹

John R. Kelly, *op. cit.*, 1987, pp. 218.

He [Bonhoeffer] proposed the possibility of a «world come of age». Such a world would no longer be bound by the traditional myths of the past. Rather, even theology would be released from its ancient bonds to become an instrument of liberation in which human beings would now take responsibility for their own lives. They would recognize themselves as actors in a world that was still in process of becoming. Rather than seeking the dominance of the supernatural, they would create new meanings of faithfulness and responsibility *in the world*. Such a formulation, of course, also «play» in which a radical openness is set before human actors. In this view the «not yet» is defined as a possibility for new creation, both individual and social. The idea of a «world come of age» is one in which the celebration is the future rather than the past. The past is desacralized to make way for a new creation.

Pour Kelly, le processus d'humanisation s'exerce donc dans le jeu qui est en lui-même une activité créatrice. Kelly abonde ici dans le sens du romantique F. Schiller qui affirme que l'esthétisme, le jeu et la créativité se situent au centre-même de l'activité humaine.

«L'homme joue seulement si, dans le plein sens du mot, il est un homme, et réciproquement il est complètement un homme quand il joue». (...) Dans cette optique, l'activité créatrice n'est pas un luxe à être ajouté à la vie quand tous les autres besoins sont satisfaits; c'est le centre de ce que signifie être humain. Et au centre de l'activité créatrice est la liberté dans le sens de l'action déterminée pour soi-même. (...) Afin de créer, l'activité esthétique *joue* avec les matériaux de perception et de l'esprit. En ce sens, l'art est réception, engagement actif dans le monde, aussi bien que création.⁸²

À ce titre, la danse ou la musique peut être l'espace privilégié à une activité créatrice et esthétique. On trouve dans la **tendance 5H** que le loisir s'identifie à une expérience esthétique.

Julie

Ce que je ressens quand je danse. On passe à travers des multitudes d'émotions lorsqu'on danse. Que ce soit la joie, la tristesse, la colère. On véhicule par les mouvements, ces émotions-là. Ce que l'on en retient, c'est davantage une sensation de satisfaction et de gratification. C'est pas simplement physique, la danse, c'est aussi émotionnel. Ça reflète aussi un côté spirituel. (...) La danse est une manière d'expression. Les sentiments que tu es capable de communiquer des choses par le biais de la danse que tu ne serais pas capable d'exprimer par le biais de la communication orale. Par contre, il y a d'autres choses qui sont plus difficiles à exprimer par le biais de la danse. (...) La danse, c'est un état d'âme, très enrichissant.

André

En réalité, je suis animé par l'admiration, je ne dis pas l'adoration, mais la beauté, la bonté dans la musique. Qu'est-ce que la beauté dans la musique...c'est l'innommable, l'impalpable.

Le jeu n'est pas seulement au centre de l'activité humaine, il est également au centre-même de la culture. En plus, à la suite de J. Huizinga,⁸³ Kelly fait du jeu la matrice même de

82 John R. Kelly, *op. cit.*, pp. 210.

«Man only plays when in the full meaning of the word he is a man, and he is a completely man when he plays». (...) In this view creative activity is not a luxury to be added onto life when everything else is completed; it is at the center of what it means to be human. And at the center of creative activity is freedom in the sense of self-determined action. In order to create, aesthetic activity plays with the materials of perception and the mind. In this sense, art is reception, an active engagement with the world, as well as creation.

83 Johan Huizinga est l'un des historiens des Pays-Bas du XX^e siècle qui a le plus laissé sa marque. Il naquit à Groningue en 1872 où il étudie les lettres et la civilisation orientale de 1891 à

la culture. Dans son essai anthropologique *Homo ludens*,⁸⁴ Huizinga expose la thèse de l'importance du jeu dans les sociétés archaïques, traditionnelles et contemporaines. Pour lui, il est possible d'expliquer et de comprendre la culture d'une société par la clé d'interprétation du jeu: «(...) l'existence du jeu est indéniable. On peut nier presque toutes les entités abstraites: justice, beauté, vérité, esprit, Dieu. On peut nier le sérieux. Le jeu point» (Huizinga, [1938] 1951: 19). Huizinga étudie le jeu à partir des données d'ordre ethnologique de sociétés archaïques comme par exemple celle du Potlatch,⁸⁵ qui lui procurent les informations nécessaires justifiant ses interprétations à l'égard du jeu comme matrice du développement de la culture jouée.

(...) la culture naît sous forme de jeu, la culture, à l'origine, est jouée. Même les activités visant directement à la satisfaction des besoins vitaux, telle la chasse, revêtent volontiers la forme du jeu dans la communauté archaïque. La vie sociale se manifeste sous des formes supra-biologiques qui lui confèrent une dignité supérieure figurée par les jeux. Dans ces jeux, la communauté exprime son interprétation de la vie et du monde. Il ne faut donc pas entendre que le jeu se transforme ou se convertit en culture, mais bien plutôt que la culture, dans ses phases

1895. Par la suite, il étudie la linguistique et enseigne l'histoire à Haarlem de 1897 à 1903. Cependant, un événement va le détourner de sa voie de philologue et d'orientaliste. C'est à la suite de la présentation des primitifs flamands à Bruges en 1902 que Huizinga est saisi d'émerveillement pour la culture bourguignonne. C'est de là que prend forme dans son esprit une conception de l'histoire opposée à l'approche positiviste. Il est influencé par l'histoire des mentalités, de la culture et des sentiments qui laissent une large place à l'esthétisme et à l'imagination. Professeur d'histoire du Moyen Âge et de l'histoire moderne, il recueille les informations nécessaires pour ses œuvres principales. Son premier cours à l'Université de Groningue en 1905 renferme déjà le fil conducteur de toute son œuvre. Il y observe en effet la notion esthétique des représentations historiques. En 1915, l'Université de Leyde l'affecte à la chaire d'histoire générale. Il y enseigne alors jusqu'en 1941 où il est nommé recteur de cette institution universitaire. Sous l'occupation allemande, Huizinga se révèle, en dépit des situations dangereuses, d'un courage exemplaire. Diminué, exilé, et privé de sa pleine capacité visuelle, Huizinga trépassera en 1945 à proximité d'Arnhem, et ce, quelques semaines précédant la victoire des forces alliées en Europe. Il laissera une œuvre considérable et de réputation internationale. Son essai *Homo ludens* écrit juste avant la Deuxième guerre mondiale (1938) se veut une synthèse historique où il situe l'essence éternelle de l'humain (peuples et individus) dans l'activité créatrice qu'est le jeu.

⁸⁴ Johan Huizinga, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, [1938] 1951.

⁸⁵ Le potlatch prend ses origines dans les tribus amérindiennes de la côte nord-ouest américaine qui furent observées surtout dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Sous la forme d'une célébration sacrée en public, le potlatch s'inscrit dans le don ou la destruction de biens (couvertures, canots, bracelets, ustensiles, outils, etc.) qui se veut un défi lancé à une autre partie (tribu ou famille). Celle-ci doit poser la même action de donner ou de faire davantage. L'enjeu du potlatch est l'honneur de chacune des parties en présence. Pour M. Mauss, le potlatch est un exemple d'un système d'échange de dons qui se traduit par l'obligation de donner, de recevoir et de rendre.

primitives, porte les traits d'un jeu, et se développe sous les formes et dans l'ambiance du jeu. Dans cette double unité de la culture et du jeu, le jeu constitue l'élément primaire, objectivement observable et déterminé de façon concrète; la culture, en revanche, n'est que la qualification attribuée au cas donné par notre jugement historique. (...) La culture ne naît pas ⁸⁶ *en tant que* jeu, ni du jeu, mais *dans* le jeu.

Ainsi, pour Huizinga, la culture surgit dans le jeu. Les figurations et les simulations ludiques précèdent toute réalisation de culture, existant dans le droit, la guerre, l'art (peinture, danse et musique), la poésie, l'éducation, l'imagination et la sagesse. D'après lui, le jeu est plus ancien que la culture. Toutes les composantes de la culture émanent à travers les différents comportements et attitudes selon certaines caractéristiques propres au jeu. À travers le langage, l'habillement, l'architecture, la philosophie, l'esprit du jeu constitue un élément central.

(...) la vraie culture ne peut exister sans une certaine teneur ludique, car la culture suppose une certaine modération et une certaine maîtrise de soi, une certaine aptitude à ne pas voir la perfection dans ses propres tendances, mais à se considérer toutefois comme enfermé dans certaines limites librement consenties. La culture sera toujours, en un sens, *jouée*, du fait d'un accord mutuel suivant des règles données. La véritable civilisation exige toujours et à tous points de vue le *fair play* et le *fair play* n'est pas autre chose que l'équivalent en termes ludique, de la bonne foi. Le briseur de jeu brise la culture même. Pour que la teneur ludique de la civilisation soit créatrice de culture ou favorise celle-ci, cette teneur doit être pure. Elle ne doit pas consister dans l'égarement, ou dans le reniement des normes prescrites par la raison, l'humanité ou la foi. Elle ne doit pas être le faux-semblant qui masque le dessein d'atteindre des buts déterminés au moyen du développement intentionnel de formes ludiques. Le vrai jeu exclut toute propagande. Il a sa fin en soi. Son esprit et son climat sont ceux de l'exaltation joyeuse, non de la fièvre hystérique. La propagande actuelle qui s'empare de tous les domaines de la vie, utilise les réactions hystériques de masse. Par là, même lorsqu'elle prend des formes ludiques, elle ne peut être admise comme l'expression moderne de l'esprit du jeu, mais seulement considérée comme la falsification.⁸⁷

Dans la création ludique de la culture, Huizinga définit essentiellement le jeu par son caractère foncièrement «agonal» c'est-à-dire de compétition.⁸⁸ Cette fonction «agonale» est

⁸⁶ Johan Huizinga, *op. cit.*, pp. 84-85, 129.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 337.

⁸⁸ D'après Huizinga ([1938] 1951: 88), si le sens du mot «agôn» est la compétition, il peut signifier primitivement la réunion (Cf. agora).

une particularité très importante dans le déroulement du jeu qui représente un combat ou un concours. L'humain aspire alors à la victoire qu'implique la fonction «agonale» du jeu.

L'instinct agonale ne comporte pas au premier chef de désir de puissance ni de volonté dominatrice. L'impulsion primaire est de surpasser les autres, d'être le premier, et d'être honoré. La possibilité consécutive d'accroissement de puissance matérielle de la personne ou du groupe, n'est qu'une préoccupation secondaire. L'essentiel est d'«avoir gagné». (...) Depuis la vie enfantine jusqu'aux activités suprêmes de la culture, le désir d'être loué ou honoré pour sa supériorité, agit comme l'un des ressorts les plus puissants du perfectionnement individuel et collectif. On s'adresse des compliments réciproques, on se loue soi-même. On recherche l'honneur approprié à sa vertu. On veut éprouver la satisfaction d'avoir bien fait. Ceci signifie: avoir fait mieux qu'un autre. Pour être le premier, il faut paraître, il faut se montrer tel. L'émulation, le concours, fournissent l'occasion de prouver cette supériorité.⁸⁹

Bien que la compétition signifie surtout se prouver à soi-même qu'on est le meilleur, d'un autre côté, le succès du jeu doit être retransmis aux autres joueurs. Huizinga ne fait pas de morale sur le jeu, car celui-ci englobe ce qui est acceptable pour tous les joueurs. Il ajoute que «si le jeu demeure en dehors de la disjonction entre sagesse et sottise, il reste tout aussi éloigné de l'antithèse du vrai et du faux. De même, de celle du bien et du mal. Le jeu en soi, s'il constitue une activité de l'esprit, ne comporte pas de fonction morale, ni vertu ni péché» (Huizinga, [1938] 1951: 24).

À l'instar de la compétition, la représentation sacrée est, pour lui, l'autre forme qui permet à la culture de se développer *comme* jeu et *dans* le jeu (Cf. Huizinga, [1938] 1951: 87). Kelly partage les vues de Huizinga lorsqu'il propose l'existence de la dimension ludique dans la culture analysée comme un rituel sacré.

Il [Huizinga] suggère qu'il y a une re-présentation d'événements dans plusieurs rites sociaux. À travers la participation à ces rites, l'humain s'identifie avec l'événement. C'est plus que de l'imitation. Le participant (fidèle, célébrant, acteur ou même spectateur) est une partie intégrante de la re-création de l'événement. Et l'événement symbolise l'intégralité de la culture. Le rituel peut prendre plusieurs formes, mais la substance est que la re-création célébrée attire les gens dans ses significations et ainsi solidifie la société. La nature de cette célébration est le «jeu» (...). La célébration est non-sérieuse dans ses limites; ce n'est pas l'événement en lui-même. Néanmoins, la fête et le festival sont pleins de significations et attirent les membres d'un groupe social dans une démonstration affective qui les lie ensemble. S'il s'agit de la célébration dans le contexte d'une noce ou d'une guerre, le rite renforce davantage l'engagement de tous les

⁸⁹

Ibid., pp. 91, 110-111.

participants au système de valeurs représentées. (...) Tout l'ordre social, les institutions et les interprétations communes de l'existence sont en quelque sorte «joués» dans la célébration d'une communauté. Les images peuvent mélanger les métaphores en s'inspirant des éléments mythiques de la culture pour dramatiser le sens. Dans cette perspective, la solidarité sociale n'est pas seulement enseignée aux enfants comme fait et ensuite acceptée. Elle est plutôt renforcée et même reconstituée dans des rituels périodiques de la culture. Dans cette optique, il y a beaucoup de dimensions ludiques de la culture. Par exemple, différents auteurs font allusion à la simulation de la guerre et à la répétition des rôles adultes dans les jeux des enfants. Les différences de sexes dans les jeux peuvent être basées sur les attentes sociales et les valeurs relatives. Dans certaines cultures, les hommes simulent le combat, tandis que les femmes sont engagées dans le jeu rituel de l'éducation et de la communication interpersonnelle. L'important c'est que de tels rites ne soient pas seulement exécutés; ils sont *crus*. Leurs images et leurs symboles y sont reconnus comme irréels, et encore, sont porteurs de la signification du lien social. L'événement temporaire, limité dans le temps et l'espace du jeu, représente le sens sacré de la communauté.⁹⁰

Toutefois, Huizinga émet un avertissement. Pour lui, la vie devient de plus en plus sérieuse avec toute la complexité des comportements et des attitudes. Les délimitations du jeu commencent alors à se dégrader pour devenir, selon l'expression de Huizinga: «un signe du déclin d'une culture». Il s'agit désormais de réfléchir sur les vraies questions ayant des répercussions sur notre culture.

⁹⁰ John R. Kelly, *op. cit.*, pp. 215-216.

He suggests [Huizinga] that there is a «re-presentation» of events in various social rites. Through participation in those rites the individuals identifies with the event. It is more than imitation. The participant -worshipper, celebrant, actor, or even spectator- is part of the re-creation of the event. And the event symbolises some meaning integral to the culture. Ritual may take many forms, but the substance is that of a celebrative re-creation that draws people into its meaning and thus solidifies the society. The nature of such celebration is «play» (...). The celebration is nonserious in its boundedness; it is not the event itself. Nevertheless, feast and festival are meaning-laden and intented to draw members of a social group into an affective demonstration of what binds them together. Whether the celebration is of a wedding or a war, the rite reinforces the commitment of all participants to the value system represented. (...) All social order, institutions, and common interpretations of existence are in some ways «played» in common celebrations. The images may mix metaphores as they draw on the mythic elements of the culture to dramatize meaning. Social solidarity, from this perspective, is not just «taught» to children as fact and then accepted. Rather, it is reinforced and even reconstituted in the recurrent rituals of the common culture. In this view there are ludic dimensions to much of the culture. As examples, various writers point to the re-creation of war and the rehearsing of adult roles in the games of children and youth. Gender differences in games may be based on differing social expectations and related values. In some cultures males have been led into organized contests simulating combat, whereas females have engaged in play rituals of nurturance and interpersonal communication. The point is that such rites are not just done; they are *believed*. Their images and symbols are recognized as unreal and yet are the bearers of the meaning of social bonding. The temporary event bounded in time and space -play- represents the most central and sacred meaning of the community.

Il s'agirait de savoir dans quelle mesure la culture où nous vivons s'épanouit sous les formes du jeu. Dans quelle mesure l'esprit ludique est accessible à l'homme qui subit cette culture. Le siècle dernier, disions-nous, avait perdu beaucoup des éléments de jeu qui avaient caractérisé tous les précédents. Ce déficit a-t-il été comblé, ou s'est-il encore augmenté?⁹¹

Kelly s'inspire aussi du théologien H. Cox qui a élaboré le thème de la fête et de la fantaisie dans son essai *La fête des fous*.⁹² La fête des fous propose le renversement de l'ordre social pour une brève période de temps chaque année où le roi devient mendiant et vice et versa. Au lieu de célébrer l'ordre social, la dramatisation rituelle de cette fête expose plutôt la fragilité de la création du monde social. Toutefois, Cox prétend que ce rituel solidifie l'engagement social. Ainsi, paradoxalement, le jeu de la fête des fous est régulateur de l'ordre social.

Kelly n'hésite pas à donner une dimension religieuse à l'action créatrice du loisir. Ainsi, il emprunte au philosophe J. Pieper l'idée que le loisir a une dimension fondamentalement religieuse. Pour Pieper, le loisir est une «attitude spirituelle et mentale», une «attitude de l'esprit» ou une «disposition de l'âme».⁹³ Il est également une:

⁹¹ Johan Huizinga, *op. cit.*, [1938] 1951, p. 313.

⁹² Harvey Cox, *La fête des fous*, Paris, Seuil, 1971, p. 13.

«Au Moyen Age, dans certaines régions d'Europe, une fête religieuse se développa sous le nom de Fête des Fous. En cette occasion pittoresque, habituellement célébrée vers le Premier Janvier, même des prêtres pieux à l'ordinaire et des bourgeois sérieux revêtaient des masques paillards, chantaient des refrains licencieux et, avec leurs bacchanales et leurs sarcasmes, empêchaient en général tout le monde de dormir. Des clercs ayant reçu les ordres mineurs se grimaient, se pavanaient dans les ornements liturgiques de leurs supérieurs, et singeaient les rites majestueux de l'Eglise et de la Cour. Quelquefois un prince de Tout-y-manque, un roi du Peu-de-Sens ou un évêque des Fous était élu pour présider les événements. Dans certains endroits, l'évêque des Fous célébrait même une messe parodique. Pendant la Fête des Fous nul usage ni convention n'était à l'abri du ridicule et même les plus hauts personnages du royaume pouvaient être tournés en dérision. La Fête des Fous ne fut jamais populaire chez les puissants. Elle fut constamment proscrite et critiquée. Malgré les efforts d'ecclésiastiques impatients et une nette condamnation par le Concile de Bâle en 1431, la Fête des Fous survécut jusqu'au XVI^e siècle. Puis elle disparut progressivement pendant la Réforme et la Contre-Réforme. Son ombre pâle subsiste encore dans les facéties et les réjouissances de *Halloween* et de la Saint-Sylvestre»

⁹³ Voici la définition intégrale du loisir d'après Pieper: «Le loisir, il faut bien le comprendre, est une attitude spirituelle et mentale; ce n'est pas simplement le résultat de facteurs externes, ce n'est pas le résultat nécessaire d'un temps laissé pour libre, un congé, une fin de semaine ou une vacance. C'est d'abord une attitude de l'esprit, une disposition de l'âme et, pour autant, cela

(...) «célébration contemplative» qui légitime l'être et affirme la création. Comme tel, le loisir est séparé de la nécessité, du «travail». (...) dans le loisir, «les valeurs vraiment humaines sont sauvées et préservées» dans une tension paradoxale entre l'accueil et l'extase. Le contexte de cette tension est le loisir, en même temps un affranchissement de la nécessité et une immersion dans l'univers.⁹⁴

Pieper exprime ici toute la valeur contemplative du loisir.

En rapport avec cet idéal ombrageux du travail comme activité, le loisir implique (en premier lieu) une attitude de non-activité, de calme intérieur, de silence; il signifie ne pas être «occupé», mais laisser les choses arriver d'elles-mêmes. Le loisir est une forme de silence, de ce silence qui constitue une disposition prérequise pour l'appréciation de la réalité: seul le silencieux entend, et ceux qui ne savent pas faire silence n'entendent rien. Le silence dont il est ici question ne signifie pas «mutisme» ou simple «absence de bruit»; il veut dire d'une façon plus précise que l'aptitude de l'âme à «répondre» à la totalité du monde n'est pas troublée. Le loisir est en effet une attitude réceptive de l'esprit, une attitude de contemplation; ce n'est pas seulement l'occasion, mais la capacité de s'arrêter au centre de la création. (...) Le loisir, ainsi que la contemplation, se situe dans un ordre plus élevé que la *vita activa* (même si la vie active est la vie proprement humaine en un sens plus spécial). L'ordre ne saurait être ici bouleversé et renversé. Ainsi, bien qu'il soit vrai de dire que l'homme qui récite sa prière du soir dort mieux après, cependant personne n'ira oser faire sa prière du soir avec cette seule intention. De la même façon, personne, considérant le loisir simplement comme un moyen de restaurer ses capacités de travail, ne parviendra jamais à découvrir la vraie saveur du loisir; il n'en connaîtra jamais le bienfait de vie, comme celui qui provient d'un profond sommeil. La raison d'être et la justification du loisir, ce n'est pas de permettre au fonctionnaire d'accomplir exactement et sans faiblesse son office, mais de lui permettre de continuer à être un homme et cela signifie qu'il puisse ne pas être entièrement absorbé dans le milieu étroit et limité de sa seule fonction; sa raison d'être est aussi de permettre à cet homme de toujours être capable de voir la vie dans son ensemble et le monde comme un tout; de lui, permettre de s'épanouir lui-même et d'arriver à la pleine possession de ses facultés, réalisant son être dans son entier. C'est dans ce sens que les capacités nécessaires pour jouir du loisir comptent parmi les capacités fondamentales de l'âme humaine. Comme le don de contemplation, par lequel l'âme s'arrête en elle-même, comme l'aptitude à éléver son esprit et son cœur et à «célébrer» dans le sens le plus religieux du monde, le loisir est une aptitude à s'arrêter par-delà le monde du travail et, ce faisant, à atteindre aux modes surhumains de la vie gratuite qui, tout à fait par incidence, nous renouvellent et nous récréent en vue de nos tâches quotidiennes. Ce n'est que dans et par le

s'oppose à l'idéal du «travailleur» sous chacun des trois aspects selon lesquels on l'a analysé: le travail considéré comme une activité, comme une peine et comme une fonction sociale». Voir Josef Pieper (traduit par Paul Médéric), *Leisure, The Basis of Culture*, New-York, Pantheon Books, [1952] 1963, p. 40.

⁹⁴ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 212.

«contemplative celebration» that assents to being and affirms creation. As such, leisure stands apart from necessity, from «work». (...) in leisure «the truly human values are saved and preserved» in a paradoxical tension between acceptance and ecstasy». The context for this tension is leisure, at the same time a freedom from necessity and an immersion in the univers».

loisir que s'ouvre «la porte de la liberté» et que l'homme peut s'échapper du monde du travail, dans lequel «le travail et le chômage constituent les deux pôles inéluctables de l'existence».⁹⁵

La tendance 5I prend toute sa valeur, à la suite de cette réflexion de Pieper, car devant la vitesse vertigineuse de la vie moderne, l'expérience du loisir se mue en un temps privilégié pour la méditation, la prière et le silence.

Karl

(...) durant un mardi après-midi, tu t'en vas à l'église, c'est tranquille, c'est paisible, c'est reposant, c'est calme. Tu as le temps de penser, de réfléchir ce que tu fais en tant qu'être humain, etc. Moi, dans la nature, je retrouve les mêmes choses. Parce que c'est un environnement dans lequel je suis bien. C'est un environnement qui est paisible pour moi. Peu importe l'activité, je retrouve cette paix, cette tranquillité là, ça me permet donc de penser à qui je suis, à ce que je fais, puis me reposer aussi. Faire le point et faire le plein d'énergie.

Gabriel

Tout le monde a besoin de se recueillir, de méditer, de s'asseoir à un moment donné pour penser à autre chose, à toutes ces valeurs naturelles. Les loisirs sont un autre aspect de notre personne qu'on peut montrer aux autres et puis tant qu'on médite c'est la même chose. C'est voir à l'intérieur de nous autres de ce que l'on ressent. La méditation est un troisième volet de la personne. C'est un besoin d'une personne de s'asseoir, puis d'être seul à un moment donné, et de réfléchir à sa vie et son orientation.

Mathieu

(...) Si je prends le dernier camp que nous avons vécu, on s'est servi beaucoup de ce petit livre qui est un «Prions en Église» qui remonte au temps du carême 1990: «Ah qu'il est bon le bon Dieu!» À l'intérieur, on retrouve justement de court passages des Écritures avec une description au bas de la page concernant le vécu de tous les jours. On termine avec une prière.

Pieper conçoit le loisir comme le développement de l'éducation et de la culture où l'action humaine est privilégiée. «Le loisir englobe l'action individuelle de contemplation qui explore et s'amuse avec les idées. Il englobe aussi les célébrations significatives partagées par les communautés».⁹⁶

⁹⁵ Josef Pieper, *op. cit.*, [1952] 1963, pp. 40-41, 43-44.

⁹⁶ John R. Kelly, *op. cit.*, p. 212.

La dimension communautaire et l'action existentielle de création font le «pas encore» dans le processus d'humanisation. Le loisir comme activité créatrice favorise «la création de soi», mais doit tendre à se détacher de la nécessité pour être un espace ouvert à la réalisation de l'humain. L'humanisation signifie:

- ▶ Être affranchi de toute nécessité;
- ▶ Transcender la *mauvaise foi* pour obtenir une vision de ce qu'est *être humain*;
- ▶ Prendre des actions directes et décisives vers son *devenir*;
- ▶ Explorer les principes d'harmonie et de grâce en vue de diriger les énergies de l'action;
- ▶ Accepter l'unité de la vie dans ses dimensions rationnelles, sensibles, matérielles et spirituelles;
- ▶ Réagir avec les autres pour transformer les environnements de la vie dans des contextes qui stimulent et facilitent l'activité créative de soi; et
- ▶ Chercher à devenir humain, non selon une image fixe, mais dans une activité qui construit la communauté et développe l'intégralité de soi-même dans la grâce et la capacité d'aimer.⁹⁷

Selon Kelly, le loisir exprime l'identité profonde et véritable de l'humain donc de la liberté d'être. C'est à la fois un environnement pour l'action auto-déterminée et l'exercice d'une action libre sans viser des résultats prédéterminés. Le loisir est la liberté de devenir qui est le processus même de la vie. Dans le loisir, l'action existentielle peut créer ce qui n'est pas encore, une dimension de soi-même ou une communauté. L'humain a les capacités de créer le loisir en agissant dans le domaine de ses possibilités dans le risque de la décision et de

⁹⁷

John R. Kelly, *op. cit.*, 1987, pp. 224-225.

- ▶ Being free from necessity.
- ▶ Transcending false consciousness to gain some vision of being human.
- ▶ Taking decisive and directed action toward becoming.
- ▶ Exploring principles of harmony and grace to direct energies of action.
- ▶ Accepting the unity of life in its rational, sensual, material, and spiritual dimensions.
- ▶ Acting with others to transform the environments of life into contexts that stimulate and facilitate free and self-creative activity.
- ▶ Seeking to become human, not according to some exact image, but in activity that build community and develops selves of wholeness, grace, and the capacity to love.

l'action qui donne un sens à sa vie. Le loisir est la liberté pour être et pour devenir, pour soi-même et pour la société.

Dans la métaphore «humaniste», le loisir est plus qu'une formalité sociale ou un état mental individuel. C'est un lieu et un temps d'intégration de l'identité de l'humain. Celle-ci se développe dans une communauté. Le loisir devient alors une expérience ouverte pour recréer le monde dans la liberté permettant ainsi à l'humain d'être et de devenir soi-même. Toutefois, l'humain est guetté par la fausse conscience qui est la première antithèse de la métaphore «humaniste». L'immersion dans une culture qui vante la liberté et la créativité peut être décevante. En fait, la vraie action créatrice risque souvent d'être pénalisée ou banalisée plutôt qu'acceptée à sa juste valeur. La fausse conscience apparaît lorsque l'on refuse de prendre au sérieux toute l'importance du loisir. On s'interdit alors d'aller au bout de ses possibilités créatrices de son humanité. La deuxième antithèse est le danger de l'élitisme où le loisir est le lot seulement d'un petit pourcentage de la société. En ce sens, le loisir peut être considéré comme un «état d'être» rarement réalisable pour un humain et impossible pour l'ensemble des gens (Cf. De Grazia, 1962). Or, chaque humain a la capacité de créer et de devenir dans son loisir. De sorte que la philosophie de base du loisir créateur devrait être son accessibilité au plus grand nombre et non exclusivement à un groupe d'élite.

6.5 Conclusion: le loisir au cœur de l'aventure humaine

La pensée de Kelly présente le sens radical et toute la potentialité du loisir. Kelly montre que le loisir n'est pas un temps oisif, un simple divertissement, un objet de gestion ou un temps obligé à la reconstitution de la force du travail. Il explique comment l'humain peut trouver son identité profonde dans le loisir (métaphore 1, 2, 3 et 4), mais aussi s'insérer dans la société (métaphore 5, 6 et 7) pour déboucher sur l'essence même de son humanité (métaphore 8). Reprenons chacune des métaphores qui proposent ce processus d'humanisation. La première est l'«expérience immédiate» qui se comprend comme un «état d'esprit» (métaphore 1). Pris dans son acception «existentielle», le loisir, lors des prises de

décision qu'il implique, oriente l'action qui donne un sens à la vie (métaphore 2). À plus long terme, le loisir s'inscrit dans une dynamique de «développement de soi» dans tout le parcours de vie de l'humain (métaphore 3). Dans la quête de «l'identité» personnelle et sociale, il crée le caractère intime des relations humaines et stimule la création d'une communauté (métaphore 4). Le loisir débouche sur des «interactions sociales» qui nous apprennent par la rencontre où et qui nous sommes dans le système social (métaphore 5). Le loisir acquiert alors sa dimension «institutionnelle» étant donné que la famille, le travail et la religion intègrent cette valeur (métaphore 6). Dans les sociétés stratifiées, le loisir s'avère un mécanisme d'aliénation comme instrument de contrôle social à caractère mercantile et fétichiste, et, en ce sens, il devient une réalité éminemment «politique» (métaphore 7). Par ailleurs, le loisir peut jouer le rôle d'agent libérateur favorisant l'action créatrice rendant possible la réalisation de soi, de la culture et du monde. Il devient alors un facteur d'«humanisme» (métaphore 8).

Kelly nous aura transmis que le loisir n'est pas un temps perdu. Bien au contraire, il est associé aux notions, à la fois d'aliénation, de liberté et de créativité au cœur de l'aventure de chaque humain. À toutes fins pratiques, il en fait un acte fondamental d'ouverture, d'autonomie et de restitution de l'humain.

Si on accepte l'importance que Kelly donne au loisir, on doit dire que l'identité fondamentale de l'humain c'est «l'homo ludens». Dans le loisir, l'humain se libère du conformisme des institutions ou de la manipulation. Il matérialise sa réalité sociale et existentielle et son processus d'humanisation par la créativité, une fois libéré de ce que Weber appelait la «cage de fer» du travail. Toutefois, en même temps, Kelly a montré que le loisir peut être lui-même perverti (métaphore 7). Par conséquent, on peut retrouver la «cage de fer» à l'intérieur même du loisir contrôlé par les strates supérieures de la société.

Par ailleurs, l'humain peut accéder à «l'homo ludens» lorsque le travail lui-même s'inscrit dans la créativité. Quand «l'homo faber» crée des idées et des symboles, il développe lui aussi sa propre identité. Ce type de travail surgit de l'intériorité. Si ce type «d'homo faber-ludens» était plutôt inhabituel dans la société industrielle, il devient de plus en plus possible

dans la société cybernétique et informatique. Ainsi, «l'homo faber-ludens» est admissible lorsqu'il s'inscrit dans un mouvement intérieur de créativité en opposition au travailleur qui n'a pas d'autre choix que de travailler pour sa survie, se perdant ainsi comme sujet.

Donc, dans le loisir créatif, l'humanisation se produit dans un milieu de loisir qui permet de faire des découvertes et de construire la communauté. Dans cette perspective, le loisir est éminemment «sérieux» et fondamental. Ce qui s'y joue, c'est l'essence même de l'humanité. Il ne s'agit pas de «l'esprit de sérieux» au sens nietzschéen⁹⁸ et cela n'est pas incompatible avec le sens de l'humour qu'il faut pour assumer le paradoxe de la liberté. Il est donc fondamental pour l'humain d'aujourd'hui d'apprendre à assumer son identité radicale d'«être de loisir».

6.6 Relance de la réflexion

Reprendons la problématique du chapitre 1. D'une part, le loisir est devenu un objet de gestion pour les «nouveaux clercs» du loisir. On y refuse tout lien avec le religieux pour des raisons que l'on peut bien comprendre. D'autre part, l'Église officielle évoque le loisir si elle le soumet dans sa sphère d'influence ou elle adopte une attitude silencieuse lorsqu'elle n'en a plus le contrôle. Ces attitudes des institutions créent un conflit territorial qui rend impossible

⁹⁸ Pour J. Henriot (1990: 2362): «Le sérieux pèse. Il est fait de *gravité*». Or, selon Nietzsche, l'esprit de sérieux c'est l'esprit de lourdeur: «Et lorsque je vis mon diable, je le trouvai sérieux, appliqué, profond et solennel: c'étais l'esprit de lourdeur, c'est par lui que tombent toutes choses» (Nietzsche, FNO, 1993: 314). La «lourdeur» de l'esprit de sérieux ne fait que produire: «la contrainte, la loi, la nécessité, la conséquence, le but, la volonté, le bien et le mal» (Nietzsche, FNO, 1993: 439). Pour se libérer de ce démon, «ennemi-né» des profondeurs de l'humain, Nietzsche propose le jeu, le rire et la danse incarné dans l'esprit enfantin: «l'enfant est innocence et oubli, un renouveau et un jeu, une roue qui roule d'elle-même, un premier mouvement, une sainte affirmation. Oui, pour le jeu de la création, ô mes frères, il faut une sainte affirmation: l'esprit veut maintenant sa *propre* volonté, celui qui est perdu au monde veut gagner son *propre* monde» (Nietzsche, FNO, 1993: 303). Un peu plus loin, il ajoute: «Je ne pourrai croire qu'à un Dieu qui saurait danser. (...) Ce n'est pas par la colère mais par le rire que l'on tue. En avant, tuons l'esprit de lourdeur! (...) Maintenant je suis léger, maintenant je vole, maintenant je me vois au-dessous de moi, maintenant un dieu danse en moi. Ainsi parlait Zarathoustra (Nietzsche, FNO, 1993: 314). Voir Eugen Biser, «La lutte de Nietzsche contre l'esprit de pesanteur», *Concilium*, 95, mai 1974, pp. 43-58.

tout discours sur les relations du loisir avec le religieux. Avec Kelly, les frontières éclatent. Le loisir n'est plus une pratique à côté et exempte du religieux. Il traverse la vie humaine toute entière et ouvre donc à la libre circulation du religieux.

Nous avons accordé beaucoup d'importance à ce modèle kellien pour la saisie du sens à donner au loisir, mais nous sommes aussi persuadés de ne pas avoir épuisé tout le sujet. D'ailleurs, Kelly lui-même affirme, après avoir étudié les huit métaphores, qu'il est alors envisageable d'explorer la possibilité de créer une autre métaphore qui peut saisir à nouveau l'ensemble de son modèle (Cf. Kelly, 1987: 18). C'est ce que nous proposons de faire dans les deux chapitres suivants en développant, non pas une, mais deux nouvelles métaphores.

Kelly présente la religion comme une forme de loisir (métaphore 6), mais il n'évoque pas explicitement la relation de Dieu avec le loisir. La question ici est de savoir si Dieu peut être mis en jeu avec les humains, et s'il propose, en même temps, un monde de loisir. En ce sens, la vision kellienne du monde est-elle compatible avec les images de Dieu qui sont courantes dans la théologie chrétienne? Ainsi, le chapitre 7 présentera une neuvième métaphore qui veut démontrer que le loisir rejoint le sacré. Par la suite, le chapitre 8 décrira une dixième métaphore qui veut développer, dans une vision du christianisme, la possibilité de la révélation d'un Dieu ludique, le *Deus ludens*.

«Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, son impuissance, son vide».

- Blaise Pascal

CHAPITRE 7

LE LOISIR COMME MANIFESTATION DU SACRÉ

«(...) la fonction essentielle de l'univers,
qui est une machine à faire des dieux». - Henri Bergson

7.1 Introduction

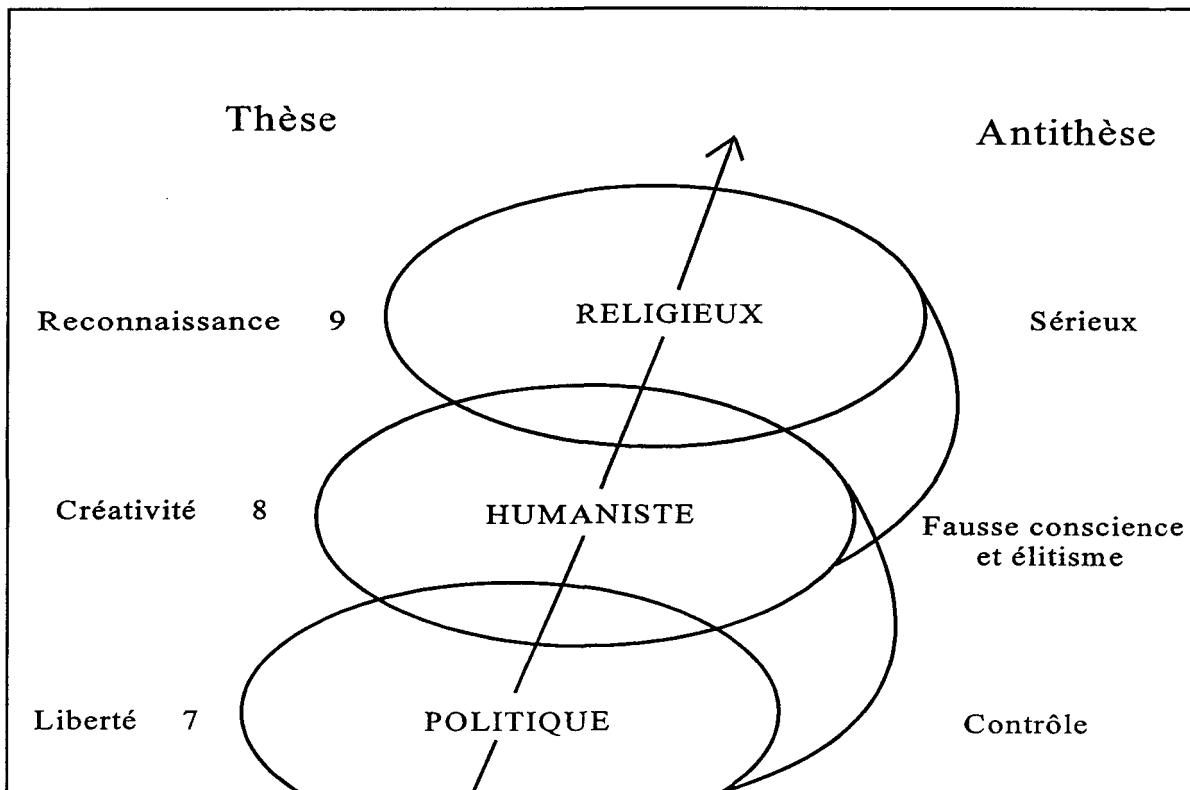
Dans la métaphore humaniste, Kelly affirme que l'humain se réalise dans la créativité (métaphore 8). D'une certaine façon, l'acte de création est de faire advenir un monde. Pour Kelly, le loisir est une forme d'expérience religieuse (métaphore 7), et, en ce sens, il peut s'identifier à une forme de religion. Ce chapitre se veut un prolongement du modèle théorique de Kelly. Il propose une neuvième métaphore qui est celle du «religieux» où apparaîtra à l'évidence l'aspect sacré¹ du loisir. À ce sujet, il nous semble que les spécialistes du loisir devraient réfléchir davantage sur la question de la présence du sacré dans le monde et sur la possibilité de sa manifestation dans le loisir tout en respectant, bien sûr, les croyances de chacun. Ainsi, la thèse de cette métaphore traduit la reconnaissance de la manifestation du sacré, en particulier, dans le loisir. Nous proposons donc une nouvelle métaphore sur la dimension religieuse du loisir que nous résumons de la façon suivante.

La survie du sacré en contexte de modernité est une réalité et les rites religieux traditionnels de la chrétienté n'expriment plus exclusivement l'expérience du sacré. D'ailleurs, de plus en plus de sociologues montrent la dimension sacrale du loisir, et, plus particulièrement, dans les manifestations sportives. Pour bien comprendre ce lien nouveau, il faut revenir aux théories explicatives du sacré de É. Durkheim et de R. Otto en vue de découvrir davantage cette manifestation du sacré dans le loisir qui devient alors en quelque sorte un phénomène religieux. Une mythologie comme jeu sacré est alors envisageable pour une anthropologie de l'humain actuel. La métaphore est contre-argumentée par l'antithèse de la lourdeur du sérieux du sacré.

¹ Nous comprenons le religieux «comme une mise en forme du sacré et le sacré comme matière première de la religion». Le sacré est donc l'essence même de la religion. Voir Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 70.

GRAPHIQUE 2

Modèle théorique enrichi du loisir de Kelly - 1



7.2 La présence du sacré en contexte de modernité

Dans la société dite de chrétienté, le sacré était le monopole de l'Église et était identifié dans les rites religieux. Or, en contexte de modernité, ces rites religieux traditionnels de la chrétienté n'expriment plus exclusivement en eux-mêmes l'expérience du sacré, et, cette dernière, se métamorphose.² On assiste alors à un changement radical de la compréhension du monde. On se déplace du monde agraire vers le monde industriel. L'humain de la modernité se détache progressivement d'une vision passéeiste et fixiste vers un monde en pleine

² Par métamorphose, nous entendons par là une modification de la forme du sacré. Elle apparaît donc dans un mouvement de déplacement et de migration dans le monde.

mutation. La modernité est également caractérisée par le phénomène social de la sécularisation.

(...) nous entendons par sécularisation le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux. Si nous parlons de la société et des institutions dans l'histoire occidentale moderne, la sécularisation se traduit évidemment par le retrait aux Églises chrétiennes de secteurs qui étaient jadis sous leur contrôle ou sous leur influence -- ainsi la séparation de l'Église et de l'État, l'expropriation des possessions ecclésiastiques ou encore l'affranchissement de l'éducation par rapport à l'autorité ecclésiastique.³

Les fondements de la société sécularisée se caractérisent par la pensée positiviste et rationnelle qui refoule la religion dans le domaine du privé. On ne peut plus définir le monde autour de vérités religieuses absolues qui révélaient magiquement un Dieu lointain séparé de la réalité expérientielle de l'humain. Déjà, à l'aube du XX^e siècle, Nietzsche annonçait une vision prophétique: «Ce que je raconte, c'est l'histoire des deux prochains siècles. Je décris ce qui viendra, ce qui ne peut manquer de venir, *l'avènement du nihilisme*» (Cité in Granier, Universalis, Corpus 13, 1985: 32). Nietzsche venait de proclamer la «mort de Dieu», assassiné par l'humain, qui dans le tréfonds de sa conscience, perd alors le fondement de sa réalité existentielle de l'Être et de ses propres valeurs morales et religieuses.

N'avez-vous pas entendu parler de cet insensé qui, en plein jour, allumait une lanterne et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse: «Je cherche Dieu! Je cherche Dieu!» - Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu, son cri provoqua une grande hilarité. A-t-il donc été perdu? disait l'un. S'est-il égaré comme un enfant? demandait l'autre. Ou bien s'est-il caché? A-t-il peur de nous? S'est-il embarqué? A-t-il émigré? - ainsi criaient et riaient-ils pêle-mêle. Le fou sauta au milieu d'eux et les transperça de son regard. «Où est allé Dieu? s'écria-t-il, je veux vous le dire! *Nous l'avons tué*, - vous et moi! Nous tous, nous sommes ses assassins! Mais comment avons-nous fait cela? Comment avons-nous pu vider la mer? Qui nous as donné l'éponge pour effacer l'horizon? Qu'avons-nous fait lorsque nous avons détaché cette terre de la chaîne de son soleil? Où la conduisent maintenant ses mouvements? Où la conduisent nos mouvements? Loin de tous les soleils? Ne tombons-nous pas sans cesse? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés? Y a-t-il encore un en-haut et un en-bas? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini? Le vide ne nous poursuit-il pas de son haleine? Ne fait-il pas plus froid? Ne voyez-vous pas sans cesse venir la nuit, plus de nuit? Ne faut-il pas allumer les lanternes avant midi? N'entendons-nous rien encore du bruit des fossoyeurs qui enterrent Dieu? Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine? - les dieux, eux aussi, se décomposent! Dieu est mort! Dieu reste mort! Et c'est nous qui l'avons

³ Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, pp. 174-175.

tué. Comment nous consolerons-nous, nous, les meurtriers des meurtriers? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux - qui effacera de nous ce sang? Avec quelle eau pourrons-nous nous purifier? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes des dieux? Il n'y eut jamais action plus grandiose, et ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause de cette action, à une histoire plus haute que ne fut jamais toute histoire.» - Ici l'insensé se tut et regarda de nouveau ses auditeurs: eux aussi se turent et le dévisagèrent avec étonnement. Enfin il jeta à terre sa lanterne, en sorte qu'elle se brisa en morceaux et s'éteignit. «Je viens trop tôt, dit-il alors, mon temps n'est pas encore accompli. Cet événement énorme est encore en route, il marche -et n'est pas encore parvenu jusqu'à l'oreille des hommes. Il faut du temps à l'éclair et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, même lorsqu'elles sont accomplies, pour être vues et entendues. Cet acte-là est encore plus loin d'eux que l'astre le plus éloigné, - et pourtant ce sont eux qui l'ont accompli!» On raconte encore que ce fou aurait pénétré le même jour dans différentes églises et y aurait entonné son *Requiem aeternam deo*. Expulsé et interrogé il n'aurait cessé de répondre la même chose: «A quoi servent donc ces églises, si elles ne sont pas les tombes et les tombeaux de Dieu?»⁴

Par cette déclaration du déicide, Nietzsche illustre un mouvement métaphysique déterminant dans la dynamique de la modernité. La vérité s'éclipse avec Dieu. C'est alors que l'humain, au prise avec l'angoisse du néant, est voué à créer son propre avenir, sa propre volonté de transcendance. Si plus rien n'existe comme absolu, si le nihilisme rejette toute valeur, alors comment pouvons-nous toujours croire à la présence du sacré dans la modernité? Assurons-nous passivement à son évanescence? On parle alors du désenchantement du monde (Weber). Notons, toutefois, que Nietzsche lui-même dans son apocalypse nihiliste laisse entendre que ce n'est pas la fin du sacré.⁵ Pour lui, les humains ont la possibilité de s'inventer des formes de sacré, et ce, dans une dynamique de jeu. Ainsi, le sacré peut être, nous semble-t-il, une force qui prend toujours forme au cœur de la réalité humaine. Dans cette perspective, on doit maintenant se questionner sur le sens du sacré.

La question du sacré touche à une dimension radicale de l'humain. L'historien des religions M. Eliade a lui-même montré que chez les primitifs «le sacré est le *réel* par excellence, à la fois puissance, efficience, source de vie et de fécondité» (Eliade, [1957] 1965:

⁴ Jean Lacoste et Jacques Le Rider (édition dirigée par), *Friedrich Nietzsche - Oeuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 131-132.

⁵ «(...) quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer?», *Ibid.*, p. 132.

31). Cependant, dans les temps modernes, il prétend, comme d'autres observateurs, que le sacré a perdu cette force, et, ne survit que de façon parcellaire. On assiste alors à la «fragmentation du sacré».⁶ Chacun de nous entretient à sa manière son univers sacré: «Au fond, tout se passe comme s'il suffisait pour rendre sacré quelque objet, quelque cause ou quelque être de la tenir pour une fin suprême et de lui consacrer sa vie, c'est-à-dire de lui vouer son temps et ses forces, ses intérêts et ses ambitions, de lui sacrifier au besoin son existence» (Caillois, 1950: 179).

Afin de mieux comprendre le loisir comme manifestation du sacré, nous aurons recours principalement à deux théoriciens fondateurs du concept de sacré, Durkheim (1858-1917) en sociologie et Otto (1860-1937) en phénoménologie religieuse. Le sacré développé par Durkheim est «infini, insaisissable et intra-mondain» tandis que chez Otto, il est de «type transcendant et extra-mondain» (Cf. Prades et Benoît, 1990). Ce qui fait que Durkheim a une vision extérieure du religieux, et que, pour lui, à la limite, il n'y a pas de transcendance dans la société tandis que Otto s'intéresse à l'intériorité subjective et au sentiment du religieux. Le sociologue J. Prades mentionne l'intérêt heuristique de ces deux concepts du sacré.

Le sacré d'Otto est un mystère, mais ce ne peut être un pur mystère puisqu'il faut que l'être humain en prenne connaissance. Le sacré de Durkheim, lui, est une réalité empirique, mais une réalité qui tend vers le mystère, puisqu'elle ne peut être déterminée complètement. Ces deux sacrés ne peuvent être appréhendés rationnellement qu'en partie. Ils nous amènent à nous dépasser nous-même parce qu'ils ont une dimension infinie qui dépasse tout ce qu'un individu pourrait concevoir. (...) De plus, elles ne sont pas nécessairement antithétiques, sauf dans leurs conséquences; c'est-à-dire où elles amènent le chercheur à porter son attention: le sentiment du sujet de l'expérience ou la transcendance de l'intra-mondain.⁷

Pour mieux découvrir l'aspect sacré du loisir, commençons par la théorie de Durkheim qui considère la société comme fondement et producteur du sacré.

⁶ Cette «fragmentation du sacré» peut se comprendre dans le mouvement polymorphe du «Nouvel Âge» qui sème à la fois la confusion, la crainte ou bien l'espoir. Voir Richard Bergeron, Alain Bouchard et Pierre Pelletier, *Le Nouvel Âge en question*, Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul, 1992.

⁷ José Prades et Denis Benoît, «Otto et Durkheim: intérêt heuristique de la problématique de la substantivité du sacré», *Sciences Religieuses*, 19(3), 1990, p. 350.

7.3 Théorie explicative du sacré d'après Durkheim

Durkheim considère la manifestation du sacré comme une chose. Nous sommes en plein positivisme scientifique. Pour lui, le sacré est donc d'origine sociale. C'est la société qui se donne un fondement transcendant: la société constitue l'âme du sacré religieux.⁸ En d'autres termes, c'est la société qui crée et célèbre ses dieux, de sorte que le sacré est l'apothéose de la société. Bref, la compréhension du sacré chez Durkheim s'explique par la société.

(...) la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l'expérience religieuse, c'est la société. Nous avons montré quelles forces morales elle développe et comment elle éveille ce sentiment d'appui, de sauvegarde, de dépendance tutélaire qui attache le fidèle à son culte. C'est elle qui l'élève au-dessus de lui-même: c'est même elle qui le fait. Car ce qui fait l'homme, c'est cet ensemble de biens intellectuels qui constitue la civilisation, et la civilisation est l'oeuvre de la société.⁹

Si la société fabrique des dieux, il ne faut pas oublier qu'elle est elle-même constituée par des humains. Ceux-ci sont la source même de la création de la société donc de l'irruption du sacré. Comme le précise J.-M. Piotte:

Chez Durkheim, l'existence même des dieux dépend des hommes. Le rapport entre le profane et le sacré est similaire à celui qui lie individus et société: ceux-là ne peuvent exister sans celle-ci et celle-ci ne peut exister que dans les consciences individuelles. Les cultes positifs réaffirment périodiquement l'adhésion au groupe, en liant le présent au passé et en réveillant en chacun les sentiments provenant des croyances, des traditions et des mythologies communes. Les cultes positifs ont pour objet, en rapprochant les individus, de récréer le sacré ou la société, et ont comme fonction de récréer moralement et spirituellement les croyants et la communauté religieuse, les individus et la société.¹⁰

Dans cette perspective, Durkheim propose le culte de l'humain qui «est devenu une chose sacrée, une sorte de dieu auquel on doit respect» (Piotte, [1997] 1999: 571). Dans ce

⁸ Durkheim définit la religion comme «un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrés, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelé Église, tous ceux qui y adhèrent». Voir Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, PUF, [1912] 1968, p. 65.

⁹ *Ibid.*, p. 597.

¹⁰ Jean-Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, Montréal, Fides, nouvelle édition, [1997] 1999, p. 570.

culte de l'humain, Durkheim ne propose toutefois pas la vénération de «l'individualisme égoïste», mais la reconnaissance et la promotion de «l'humanité idéale».

Ce culte de l'homme est donc tout autre chose que cet individualisme égoïste. (...) Car l'homme qui est ainsi proposé à l'amour et au respect collectif n'est pas l'individu sensible, empirique, qu'est chacun de nous; c'est l'homme en général, l'humanité idéale. (...) Il s'agit donc, non de concentrer chaque sujet particulier sur lui-même et sur ses intérêts propres, mais de le subordonner aux intérêts généraux du genre humain. Une telle fin le tire hors de lui-même; impersonnelle et désintéressée, elle plane au-dessus de toutes les personnalités individuelles.¹¹

Durkheim se réfère alors à la réalité substantive formant le principe intégrateur du sacré qu'il nomme le «principe totémique». C'est avec ce concept qu'il établit une analyse sociologique du sacré pouvant expliquer le comportement religieux de l'individu dans toute forme de société. Prades résume bien ici le «principe totémique» de Durkheim qui possède un caractère trans-historique.

1. Le totémisme est un système solidaire de croyances et de pratiques qui, sans aucun rapport avec les notions de divinité ou de surnaturel porte cependant sur des choses sacrées qui méritent un respect absolu et inconditionnel de la part d'une communauté de fidèles. À l'intérieur de ce système, les choses qui sont considérées comme sacrées apparaissent comme étant multiples, diverses et hétérogènes. Cette hétérogénéité pose la question du principe intégrateur qui fait l'unité du sacré.
2. Dans les grandes religions qui nous sont familières, c'est évidemment Dieu qui constitue, pour les croyants, le principe intégrateur du sacré. Dans le totémisme, ce principe intégrateur est une force impersonnelle, immanente au monde, sans nom et sans histoire, mais une force dynamogénique et substantive qui loin d'être purement métaphorique, exerce sur les fidèles une forte pression à la fois matérielle et morale.
3. Le concept de principe totémique de par sa nature propre, ne se limite pas à l'expérience propre, d'un type déterminé de religion, de mythologie ou de culture, en l'occurrence celui des aborigènes australiens. Les Formes ont entrepris l'étude de la religion la plus simple possible dans le but de «faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité». Suivant cette argumentation, le concept du principe totémique renvoie au concept général de principe intégrateur du sacré. Il dépasse son caractère historique original, pour devenir une catégorie anthropologique susceptible d'être appliquée à l'étude de toute forme de rapport qu'entretient l'homme avec les choses qui ont, pour lui, un caractère absolu, inconditionnel, sacré. Ce dépassement a une double conséquence fondamentale. Le principe totémique devient une hypothèse heuristique et explicative, théorique et universelle, qui s'applique, d'une part, à l'analyse de toutes les religions dans le sens traditionnel du terme; d'autre part, à l'analyse de tout système de croyances et de pratiques collectives (religieuses ou non

¹¹

Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, Quadrige/PUF, [1897] 1993, pp. 382-383.

religieuses) fondé sur la reconnaissance de choses tenues comme étant impossible de mettre en cause.¹²

Ainsi, on peut retenir que le religieux, chez Durkheim, ne s'exprimera pas uniquement dans les formes de religions traditionnelles, mais peut aussi s'exprimer dans d'autres lieux. De plus, cette théorie peut expliquer toutes les formes de relations que l'humain cultive avec les choses. En ce sens, le loisir peut être alors considéré comme une forme d'expression du religieux. Ce qui nous intéresse surtout dans l'explication du «principe totémique» pour saisir la radicalité du loisir c'est l'élément intégrateur de l'expérience du sacré comme réalité substantielle qui prend sa source dans la société elle-même. C'est l'ensemble des humains qui est la source du principe intégrateur de l'expérience du sacré. Dans cette perspective, l'expérience du loisir crée, renforce et maintient les liens communautaires. Ainsi, les manifestations sportives possèdent une certaine correspondance avec l'expérience du sacré. Elles sont vécues et exprimées par les athlètes comme une «sortie hors de soi-même» où des millions de gens s'identifient aux dépassemens des limites humaines.

Le sport-spectacle profite aujourd'hui d'une forte popularité. C'est un cadre spatio-temporel où un «sacré-intégrateur» regroupe des foules considérables. La télévision joue même un rôle rituel en rassemblant des milliers de téléspectateurs. L'enjeu de la victoire du sport-spectacle rassemble les différentes classes sociales, en dépit des problèmes sociaux, et transporte dans l'enthousiasme, la fascination, et, parfois même l'extase, les gens participant à l'événement compétitif. Le sport-spectacle met en scène un symbolisme religieux comme l'affirme le philosophe M. Bouet:

Le sportif regardé se sent investi d'une sorte de mission, et le spectateur qui le regarde est installé dans le rôle de témoin. Sportif et spectateur sont engagés dans une sorte de célébration qui est la fonction même des cultes, célébration de la puissance et de la beauté du corps humain, célébration de la vie dans l'éclat d'une dépense inutile qui lui confère un peu le caractère d'un sacrifice, célébration de la lutte, célébration de la volonté et de l'esprit maître, et

¹² José Prades, *L'esprit de l'écologisme: du principe totémique à la représentation politique*, Montréal, Sapientia, 1993, pp. 8-9.

culte rendu à l'Action: ne sommes-nous pas là introduits dans une sorte d'atmosphère religieuse? (...) Le sport, c'est l'affirmation triomphale de la jeunesse et de sa loi, qui est de vivre avec une prodigalité folle, renouvelant à chaque épreuve décisive la légende du Phoenix, symbole à la fois de l'acte créateur et de l'effort de l'athlète cherchant à se surpasser.¹³

R. Coles utilise l'approche durkheimienne pour analyser le football européen, comme phénomène religieux, en affirmant que le regroupement de plusieurs milliers de spectateurs, qui célèbrent ensemble leurs équipes, suppose les conditions d'une manifestation du sacré semblable aux rites d'expiation australiens. Ainsi, à travers la vivacité émotionnelle des humains en union intime dans les lieux sportifs, c'est la société elle-même qui s'affirme et se célèbre: «La foule a amplifié les sentiments, et donne une puissance dans leur expression».¹⁴ Il utilise la description d'un rite aborigène donnée par Durkheim qui permet de faire des similitudes avec les grands rassemblements sportifs particulièrement lorsque les partisans se regroupent pour fêter leurs équipes gagnantes comme on peut l'observer dans les manifestations victorieuses, parfois violentes, de la coupe Stanley, la coupe Grey ou du Super Bowl.

(...) le seul fait de l'agglomération agit comme un excitant exceptionnellement puissant. Une fois les individus assemblés il se dégage de leur rapprochement une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation. Chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures: chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement. L'impulsion initiale va ainsi s'amplifiant à mesure qu'elle se répercute, comme une avalanche grossit à mesure qu'elle avance. Et comme des passions aussi vives et aussi affranchies de tout contrôle ne peuvent pas ne pas se répandre au dehors, ce ne sont, de toutes parts, que gestes violents, que cris, véritables hurlements, bruits assourdisants de toute sorte qui contribuent encore à intensifier l'état qu'ils manifestent. Sans doute, parce qu'un sentiment collectif ne peut s'exprimer collectivement qu'à condition d'observer un certain ordre qui permette le concert et les mouvements d'ensemble, ces gestes et ces cris tendent d'eux-mêmes à se rythmer et à se régulariser; de là, les chants et les danses. Mais, en prenant une forme plus régulière, ils ne perdent rien de leur violence naturelle; le tumulte réglé reste le tumulte.¹⁵

¹³ Michel Bouet, *Signification du sport*, Paris, Universitaires, 1968, p. 519.

¹⁴ Robert W. Coles, «Football as a «Surrogate Religion?», *A Sociological yearbook of religion in Britain*, Londres, n° 8, 1975, p. 68.

«The crowd has amplified personnal feelings, and given power to them in their expression».

¹⁵ Émile Durkheim, *op. cit.*, [1912] 1968, pp. 308-309.

Durkheim précise davantage sa pensée où l'humain existe entre deux mondes c'est-à-dire les mondes profane et sacré. Ce dernier monde le transporte hors de la vie ordinaire, dans la frénésie et l'extase.

(...) On conçoit sans peine que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau (...). Et comme, au même moment, tous ses compagnons se sentent transfigurés de la même manière et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leur attitude, tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses, qui l'envalissent et le métamorphosent. Comment des expériences comme celles-là, surtout quand elles se répètent chaque jour pendant des semaines, ne lui laisseraient-elles pas la conviction qu'il existe effectivement deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux? L'un est celui où il traîne languissamment sa vie quotidienne; au contraire, il ne peut pénétrer dans l'autre sans entrer aussitôt en rapports avec des puissances extraordinaires qui le galvanisent jusqu'à la frénésie. Le premier est le monde profane, le second, celui des choses sacrées.¹⁶

Pour sa part, J.-M. Brohm avance que les manifestations sportives tels que les Jeux Olympiques peuvent s'assimiler à une forme de religion signifiante qui apporte ainsi un certain sentiment de fraternité et de paix pour les humains qui y participent.

Quelle que soit la réalité effective de la «religion sportive», on doit quand même remarquer que les grands moyens de communications de masse présentent de plus en plus les *manifestations sportives internationales*, en particulier les Jeux Olympiques, comme une fête religieuse, comme la célébration de l'universalité humaine médiatisée par une valeur sacrée, transcendante: le sport. Le spectacle sportif devient alors - grâce aux mass média - le substitut profane des anciennes religions à vocation universelle. Le spectacle sportif supplante même en universalité toutes les religions dans la mesure où il s'adresse à tous les hommes, sans distinction de religion, à l'homme planétaire en général. Et les villes olympiques assument ainsi une vocation universelle plus signifiante que le Vatican ou la Mecque. D'où d'ailleurs, la répercussion idéologique immédiate de cette *catholicité sportive* dans tous les thèmes de la trêve, de la fraternité, de la paix par le sport, qui circulent massivement dans tous les canaux de diffusion de la presse, du cinéma, de la télévision (...).¹⁷

La sociologue D. Hervieu-Léger va dans le sens de Brohm lorsqu'elle affirme qu'il existe, en effet, des «traits religieux» dans l'olympisme.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 312-313.

¹⁷ Jean-Marie Brohm, *Sociologie politique du sport*, Paris, Delarge, 1976, p. 260.

Tout justifie, par exemple, de traiter l'olympisme comme une religion au sens plein du terme: le rappel de l'origine antique des Jeux (c'est à l'Olympie qu'on allume la flamme, transportée ensuite sur le lieu des compétitions), l'appel constant à la vision du (re)fondateur et à la «fidélité» qu'elle impose à ceux qui, aujourd'hui, sont en charge de l'organisation des Jeux, donnent leur sens et leur légitimité aux célébrations et aux rites qui font, autant que les performances elles-mêmes, la solennité de l'événement. Et c'est en référence à la lignée des «héros» que se construit et se reconstruit - par-delà les réalités techniques, économiques et médiatiques du sport de haute compétition - l'idéal de l'«amateur», avec sa valorisation de l'ascèse et du renoncement, son *éthos* de la participation communautaire, plus valorisée - en principe - que la victoire elle-même («l'important n'est pas de gagner, mais de participer») etc.¹⁸

Dans un article consacré à l'étude anthropologique du football européen, M. Augé (1982: 66) affirme que «quotidiennement la majorité des Occidentaux puisent la force de vivre dans (...) la *sacralité laïque*» qui se révèle dans le sport-spectacle. Cette «*sacralité laïque*» se produit dans «l'instant» de la manifestation sportive, comme un rituel, où s'effectue l'union intime des consciences individuelles.¹⁹ Elle permet de structurer un temps donnant ainsi un sens à la vie face à l'évanescence des dieux antiques.

(...) le temps occidental s'organise, on peut même dire: se structure, autour d'activités qui suffisent à donner un sens à la vie des hommes dès lors qu'elles donnent une forme sensible et sociale aux attentes individuelles qu'elles contribuent à créer. Le football n'est pas seul en cette affaire, et une véritable ethnologie du monde occidental aurait à situer sa place par rapport à d'autres institutions. (...) En ces lieux (les stades) s'accomplissent encore de grands rituels, des répétitions qui sont aussi des recommencements. De tout rituel on attend qu'il s'accomplisse (semblable à lui-même, immuable comme le latin d'Église) et qu'il accomplit: que la pluie tombe, que l'épidémie s'arrête, que les récoltes soient bonnes et les dieux favorables. Le rituel répète mais il inaugure, ouvre l'attente. Dans le rituel sportif, l'attente se comble avec la célébration elle-même: à la fin du temps réglementaire les jeux seront faits, mais le futur aura existé - morceau de temps pur, grâce proustienne à usage populaire. Ce futur vite condamné à l'antériorité redevient possible à échéance régulière. Il est sans doute caractéristique d'une époque et d'une société que ces petits morceaux de temps suffisent à notre bonheur. (...) Peut-être l'Occident est-il en avance d'une religion et ne le sait-il pas.²⁰

¹⁸ Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, 1993, pp. 151-152. Dans cet ouvrage, Hervieu-Léger donne une explication exhaustive des recherches de Coles (1975), Brohm (1976) et Augé (1982) qui suggèrent des liens entre le sacré et le sport.

¹⁹ L'exemple du championnat mondial de soccer tenu en France (été, 1998) nous fait prendre conscience davantage de cette réalité de la *sacralité laïque*.

²⁰ Marc Augé, «Football, De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse», *Le Débat*, n° 19, février 1982, pp. 66-67.

Pour la culture de masse, le sport-spectacle est une fête. Celle-ci peut être considérée à juste titre, comme l'affirme F.-A. Isambert, une «religion naturelle au XX^e siècle»:

C'est dans le «bon peuple» que la fête garderait ses vertus de gaieté et d'enthousiasme massif, au plus près de sa nature véritable telle qu'on aurait pu la saisir à ses origines. Là on devrait retrouver ce sacré que notre société a perdu et qui se trouverait dans la nature à la disposition de tous ceux qui ne se seraient pas constitué un écran de sophistication intellectuelle. Il y a là en somme un paradigme de ce qu'on pourrait appeler «la religion naturelle au XX^e siècle» (...).²¹

Ces recherches brièvement décrites confirment notre intuition du caractère religieux de l'expérience du loisir particulièrement dans le sport. Ainsi, les sociologues contemporains sont justifiés de faire des liens entre le loisir et le religieux. Pour Durkheim, le religieux est quelque chose de permanent chez les humains. Ainsi, il présente une ouverture qui permet de dire que la sociologie ne se ferme pas au religieux. La «mort de Dieu» doit donc être relativisée.

La perspective durkheimienne reste sociologique. Elle est donc extérieure à l'objet de recherche de sorte qu'elle ne peut pas rendre compte de toute la richesse du religieux dans le loisir. Elle doit donc être complétée par une vision interne du religieux. À partir de là, on peut se demander ce qu'est le sentiment religieux lorsqu'il est perçu de l'intérieur. Otto nous en fournit une explication.

7.4 Théorie explicative du sacré d'après Otto

À la suite de ses voyages en Afrique et en Asie, Otto a fait une description phénoménologique du sacré²² qu'il identifie à une sphère anthropologique spécifique se manifestant au-delà des catégories de l'éthique et du rationnel. Il en explique le caractère ambivalent. Pour lui, la religion est la manifestation des forces psychiques subconscientes où

²¹ François-André Isambert, *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982, pp. 299-300.

²² Rudolf Otto, *Le sacré - L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, [1917] 1995.

se combinent le divin à l'humain, le rationnel et le non-rationnel. Otto décrit le sacré en ces termes.

Le sacré est tout d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux. Sans doute, elle passe dans d'autres domaines, par exemple dans l'éthique, mais elle n'en provient pas. Cette catégorie est complexe; elle comprend un élément d'une qualité absolument spéciale, qui se soustrait à tout ce que nous avons appelé rationnel, est complètement inaccessible à la compréhension conceptuelle et, en tant que tel, constitue un *arréton*, quelque chose d'ineffable.²³

Otto ([1917] 1995: 20) affirme que cet élément «apparaît comme un principe vivant dans toutes les religions. Il en constitue la partie la plus intime et, sans lui, elles ne seraient plus des formes de la religion». Pour désigner le caractère particulier de cet élément, Otto lui donne le nom de «numineux», un objet qui procure le «sentiment du mystère», et il l'étudie à travers de nombreuses manifestations des religions, des plus primitives jusqu'aux formes contemporaines du christianisme. Otto décrit le processus par lequel l'humain est saisi et découvre «pas à pas» l'objet numineux vibrant dans son âme. Le sacré, saisi comme élément numineux par l'humain et comme «principe vivant» des religions, est à la fois symbolique et mystique. Otto identifie quatre étapes de la saisie de l'objet numineux. La première implique le «sentiment de l'état de créature». Devant l'objet numineux, l'homme fait l'expérience d'un vif sentiment de dépendance, «(i)l s'abîme dans son propre néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature» (Otto, [1917] 1995: 24).

La deuxième étape est celle du «mysterium tremendum», c'est-à-dire le mystère du «tout-autre» qui angoisse l'humain au «tréfonds de son âme». Devant la «majestas» numineuse, l'expérience terrifiante prend la forme de l'effroi mystique.

La qualité positive de l'objet est indiquée d'embrée par l'adjectif *tremendum*. *Tremor*, en soi, veut dire simplement peur, sentiment «naturel» bien connu. Nous emploierons ce terme qui s'offre à nous, mais il ne peut nous servir qu'à désigner par analogie une réaction sentimentale d'une qualité toute particulière. Sans doute elle ressemble à la peur, et c'est pourquoi ce terme peut servir à l'indiquer par analogie, mais elle est en réalité bien autre chose encore que le fait d'avoir peur. (...) Il est à remarquer que cette terreur spéciale que nous ressentons devant «le sinistre» provoque une réaction physique particulière, que ne produisent pas la crainte et la frayeur naturelle. «Il eut froid dans le dos», «j'ai la chair de poule». La chair de poule est

²³ *Ibid.*, p. 19.

quelque chose de «surnaturel». Quiconque est capable d'analyser avec précision les états psychiques, reconnaîtra qu'une telle «terreur» ne se distingue pas seulement en degré et en intensité de la crainte naturelle et qu'elle n'est nullement un degré particulièrement élevé de cette dernière. Elle est entièrement indépendante de tout degré d'intensité. Elle peut être assez violente pour traverser la moelle et les os, faire hérirer les cheveux et trembler les membres; elle peut aussi n'être qu'un léger mouvement, une excitation passagère et à peine perceptible de l'âme. Elle a ses degrés propres, mais elle n'est pas elle-même un degré d'un autre sentiment. Aucune crainte naturelle ne se transforme en effroi mystique par simple gradation. La crainte, l'angoisse, la frayeur peuvent remplir mon âme et dépasser toute mesure sans qu'il s'y trouve la moindre trace du sentiment du «sinistre». (...) Ici le saisissement ne nous déconcerte plus, mais il conserve sa puissance indicible, par laquelle il s'empare de nous. Il reste effroi mystique et provoque dans la conscience, comme réaction, le «sentiment de l'état de créature» que nous avons décrit, le sentiment de notre néant, de notre effacement devant l'objet dont nous avons pressenti, dans la «terreur» le caractère terrifiant et la grandeur.²⁴

La troisième étape de la manifestation de l'objet numineux s'appelle le «mysterium» c'est-à-dire le sentiment de mystère. L'objet numineux se révèle comme le «tout autre» qui suscite le sentiment religieux véritable. C'est la transcendance qui se manifeste dans le «néant» des mystiques chrétiens ou le «vide» des bouddhistes.

Finalement, la quatrième étape de la présence de l'objet numineux est le visage fascinant du mystère, c'est le «mysterium fascinosum». C'est le mystère qui saisit l'humain dans une espèce d'enchantedement, de fascination et d'émotion intime. De là résultent les sentiments d'émerveillement, de séduction, d'esthétisme, de bonté, de compassion, de pitié et d'amour. Otto identifie cette expérience du numineux à ce que les religions nomment le salut ou l'expérience de la grâce.

Le contenu qualitatif du numineux dont le mystérieux est la forme, est d'une part l'élément répulsif que nous avons déjà analysé, le *tremendum* auquel se rattache la *majestas*. D'autre part, c'est en même temps quelque chose qui exerce un attrait particulier, qui captive, *fascine* et forme avec l'élément répulsif du *tremendum* une étrange harmonie de contrastes.²⁵ Cette harmonie de contrastes, ce double caractère du numineux, s'atteste dans toute l'histoire des religions, au moins à partir du degré de la terreur démoniaque. Elle est le phénomène le plus étrange et le plus remarquable de toute cette histoire. Autant le divin, sous la forme du démoniaque, est pour l'âme objet de terreur et d'horreur, autant, en même temps, il charme et

²⁴ *Ibid.*, pp. 29-32-34.

²⁵ «Il en est de même de la vénération d'un lieu saint. Elle est mêlée de crainte et pourtant, loin de nous enfoncer, nous nous approchons davantage», dit Luther dans son *Sermon sur les bonnes œuvres*, premier commandement de la seconde table. (...) Un poète contemporain écrit: «Devant lui je frissonne; Vers lui je suis attiré».

attire. La créature qui devant lui tremble, s'humilie et perd courage éprouve en même temps l'impulsion de se tourner vers lui et même de se l'approprier d'une façon quelconque. Le mystère n'est pas seulement pour elle l'étonnant, il est le merveilleux. A côté de l'élément troublant apparaît quelque chose qui séduit, entraîne, ravit étrangement, qui croît en intensité jusqu'à produire le délire et l'ivresse; c'est l'élément dionysiaque de l'action du *numen*. Nous l'appellerons le «fascinant».²⁶

Devant le sacré, l'humain est à la fois comme séduit et réprimé d'une manière énigmatique. Dans cette perspective du sacré, la religion cesse d'être réduite à une finalité, et encore moins, une réalité morale. Le non-rationnel de l'expérience numineuse a ses propres racines spécifiques dans les profondeurs souterraines de la conscience humaine. Le sacré se situe au-delà de la raison. C'est quelque chose de plus grand que la bonté et qui est par essence étonnant, effrayant, fascinant; en d'autres termes c'est la «déité».

La phénoménologie du sacré d'Otto s'inscrit dans l'application de la «raison pure» c'est-à-dire le sacré comme «disposition originale de l'esprit». Otto s'inspire en effet de la théorie kantienne de la connaissance en affirmant que notre capacité de connaître, influencée par les impressions du monde extérieur, nous aide à produire le numineux. L'objet numineux «jaillit de la source de connaissance la plus profonde qu'il y ait dans l'âme elle-même, sans doute ni indépendamment de certaines données extérieures, ni antérieurement à certaines expériences sensibles, mais en elles et entre elles. Il ne naît pas d'elles, mais il apparaît grâce à elles (Otto, [1917] 1995: 161). Le sacré se manifeste comme étant une révélation intérieure, a priori, sans la participation d'une réflexion mentale. Dans une perspective rationnelle, le sacré présente des notions de perfection, de nécessité, d'entité et d'en soi c'est-à-dire d'absolu. Par contre, dans une perspective qui dépasse la raison, le sacré exprime des sentiments religieux et mystiques qui se libèrent en nous. Cette dernière perspective ouvre à l'essence de l'homme qui peut saisir son potentiel de créativité jaillissant de l'intérieur.

Au chapitre 5, nous avons présenté une phénoménologie du loisir. Les descriptions phénoménales qui y sont exprimées par des répondants, pas nécessairement croyants ou pratiquants, représentent souvent un type de langage correspondant à la manifestation du sacré

²⁶

Rudolf Otto, *op. cit.*, [1917] 1995, pp. 57-58.

comme valeur numineuse. Dans cette perspective, l'humain, par la référence au sacré, peut trouver aujourd'hui un sens nouveau dans sa tentative de communiquer son vécu.

Le sacré s'insère dans un ensemble symbolique dont il constitue le niveau le plus élevé. L'homme, en effet, se distingue des autres réalités qui peuplent l'univers par sa capacité et son besoin de transcender sa condition spatio-temporelle. Vivant physiquement dans le *hic et nunc*, toutes ses activités proprement humaines l'en font sortir, et pour ce faire, il doit s'appuyer justement sur lui-même et sur les choses qui l'entourent, mais en leur conférant toujours un sens qui les dépasse, en leur faisant signifier un au-delà, un *plus*. Ainsi, le langage même met les parties du monde en rapport entre elles, leur prête des orientations et des significations qui les libèrent de leur incommunicabilité.²⁷

Ajoutons à cela que certains théoriciens du loisir n'hésitent pas à faire le lien entre l'expérience du loisir et sa dimension spirituelle. Ainsi, G. Godbey et T. Goodeale affirment que les gens expriment bien souvent leurs expériences de loisir, comme des «états d'être», en des mots qui s'apparentent à un langage de type spirituel.

Dans un certain sens, l'élément spirituel en loisir est associé avec les états d'être plutôt que le temps dépensé à des activités spécifiques. La prière, la méditation ou la contemplation qui peuvent être tenues pour des activités spirituelles ne sont en réalité que des états d'être. Ces états spirituels d'émerveillement, de célébration et d'intégration apparaissent cependant à un certain degré dans une large variété d'activité. (...) Campeurs, joggers, touristes et autres, en décrivant leurs expériences, le font souvent en des termes à connotation spirituelle.²⁸

Il est possible de relire les discours du loisir recueillis dans notre enquête phénoménologique à partir des quatre grandes étapes de la phénoménologie du sacré de Otto. À écouter les gens parler de leur pratique de loisir, on s'aperçoit qu'ils ont souvent recours à des catégories d'expression bien spécifiques pour relater leur expérience. Le type de langage

²⁷ Venant Cauchy, «Le sacré dans le monde contemporain», *De la philosophie comme passion de la liberté - Hommage à Alexis Klimov*, Jacques Parent (présentation de), Montmagny, Beffroi, 1984, p. 86.

²⁸ Geoffrey C. Godbey et Thomas L. Goodeale, *The Evolution of Leisure, Historical and Philosophical Perspectives*, Pennsylvania, Venture Publishing, 1988, p. 238.

In some sense the spiritual element in leisure is associated with states of being rather than time spent at specific activities. Prayer, meditation, or contemplation, which may be thought of as spiritual activities are not so much activities as they are states of being. This spiritual state of wonder, celebration and wholeness, however, appears to be present to some degree in a wide variety of activities - or is brought on by participation in them. Campers, runners, tourists, and others, in describing their experiences, often do so in terms which sound highly spiritual.

qu'ils utilisent ressemble à celui qu'on rencontre dans les expériences religieuses ou mystiques de la chrétienté (Cf. **tendance 5J**). À titre d'exemple, le loisir peut être vécu comme une activité de paix ou de joie. Il y a là une correspondance entre l'expression du langage de l'expérience du sacré de la chrétienté et certaines expériences de loisir en contexte de modernité. Ainsi, le sacré, bien qu'il persiste dans l'expérience des formes traditionnelles du religieux, peut aussi se manifester, et davantage, au cœur de l'expérience humaine du loisir dans des moments particulièrement riches et signifiants. L'humain vit alors une de ces grandes expériences de profondeur et de transcendance. Parmi ces grandes expériences, mentionnons le sentiment de devenir soi-même, de participer aux énergies de la nature, de connaître le monde, de rechercher la beauté et d'aimer. Dans la logique de Otto, nous sommes alors portés à interpréter le loisir comme une expérience possible du sacré. Relisons quelques-uns des récits que nous avons recueillis et qui expriment les émotions et les sentiments dans un cadre non religieux suggérant ainsi une métamorphose du sacré dans la modernité.

1. Le sentiment de l'état de créature

Karl

J'aime le risque. J'aime le défi. J'aime l'aventure. J'aime le «feeling» de cela. Mais ce que j'aime plus de tout cela, c'est le companionship, c'est l'esprit d'équipe, c'est le travail d'équipe, c'est le leadership. La paix que je retrouve. La grandeur des paysages. La petitesse que je retrouve en moi dans un monde impressionnant.

Jonathan

Comme on est petit face à la nature. Cela arrive régulièrement en plus des expériences de loisir (...) Pour moi, c'est important de retrouver cela pour me retrouver plus en contact avec la création. Je me sens petit. Le meilleur mot pour décrire cela me ramène à beaucoup d'humilité, très humble face à l'immensité de la chose.

André

J'admire les grands de la musique. Je veux toujours imiter les grands sans prendre conscience que j'ai atteint un certain niveau de performance et d'expérience. Pour moi, je suis encore un tout petit.

2. L'effroi mystique ou le mysterium tremendum

Karl

(...) Par contre, j'ai des peurs. La peur, elle est présente. On y pense. Il n'a pas un soir que tu es couché dans ta tente et que tu sais que le lendemain matin, tu pars pour 7 000 ou 8 000 mètres. (...) On parlait des peurs... Il y a des peurs la journée que l'on était pris. Ce serait mentir de dire que l'on a pas eu peur. Mais c'est une peur d'acceptation dans le sens de ce que l'on s'est dit: «En venant ici, je savais qu'il y avait des risques». (...) La mort est présente, comme pour

tout le monde, mais elle n'est pas immédiate, elle n'est pas concrète, elle n'est pas réelle dans le sens que c'est quelque chose qui peut arriver.

3. Le sentiment de mystère

Gabriel

Tout le monde a besoin de se recueillir, de méditer, de s'asseoir à un moment donné pour penser à autre chose, à toutes ces valeurs naturelles. Les loisirs sont un autre aspect de notre personne qu'on peut montrer aux autres et puis tant qu'on médite c'est la même chose. C'est voir à l'intérieur de nous autres de ce que l'on ressent. La méditation est un troisième volet de la personne. C'est un besoin d'une personne de s'asseoir, puis d'être seule, à un moment donné, et de réfléchir à sa vie et son orientation.

Karl

Je recherche de me retrouver dans la nature, dans l'endroit où je suis paisible. Cela m'apporte en même temps à penser. C'est une méditation aussi dans un sens. C'est un genre de méditation de ce que les gens font à l'église. Ils ne prient peut-être pas durant une messe. Mais, durant un mardi après-midi, tu t'en vas à l'église, c'est tranquille, c'est paisible, c'est reposant, c'est calme. Tu as le temps de penser, de réfléchir ce que tu fais en tant qu'être humain, etc. Moi, dans la nature, je retrouve les mêmes choses. (...) Donc, mes activités de loisir préférées, les activités de nature se manifestent en moi surtout une paix, une relaxation, une détente, puis l'utilisation maximale de mes sens. En contact avec soi-même, tu es en contact avec le monde spirituel.

4. L'expérience fascinante ou le mysterium fascinosum

Anne

Le ski alpin est mon loisir. Ce que je ressens quand je fais mes loisirs, c'est de la détente, de la relaxation, de la liberté, c'est de la joie... je suis heureuse. La vie est belle et bien agréable.

André

J'écoute une grande musique, puis là vraiment, j'essaie de me rentrer dedans, l'admiration est tellement grande du compositeur. Excuse l'expression anglaise: «je capote, je tripe, je pars!» Je pars en voyage dans un sens que c'est un voyage admiratif. Et moi, je ne peux pas m'empêcher de penser au créateur de ce génie-là.

Claude

Au golf, tu es dans des sites enchantés. C'est relaxant, c'est reposant, c'est vert, c'est beau, c'est joli, en général. On est sur un terrain de golf. Il fait beau soleil. C'est bien aménagé, c'est entretenu, c'est vert. Il y a des lignes d'arbres, des fleurs, de l'eau. Le gazon est à la bonne hauteur. Puis on commence à jouer au golf et ça fait qu'après un ou deux coups on se dit: «On est-tu bien? C'est beau! Peut-tu demander mieux? La nature est belle! (...) Le gazon et les allées verts, c'est magnifique. Je suis heureux. Je rencontre des amis dans des conditions agréables, dans une activité que j'aime. C'est un bonheur...

À côté des praticiens du loisir, il y a des spécialistes qui ont montré que toute une série d'objets peuvent être porteurs du numineux. À titre d'exemple, comme le suggère le philosophe J.-J. Wunenburger, on peut observer à travers les personnes publiques et les objets de consommation la présence de l'objet numineux.

La multiplication des techniques audio-visuelles, leur transformation de tout événement en spectacle ont fait naître au-dessus des faits et gestes des personnes publiques un panthéon de héros du spectacle ou de la politique, à la vie desquels participe par procuration toute la société. Vedettes du sport ou de faits divers, «stars» des milieux du spectacle font l'objet d'une fabrication d'*images numineuses*, source de véritables cultes ou rassemblements liturgiques. Leur image ou leurs paroles jouent le rôle de reliques ou d'oracles, leur vie est source de fabulation mythique rejouant d'antiques scénarios sexuels ou conflictuels, leur succès, leur prestige ou leur richesse sont vénérés comme des attributs de puissance exceptionnelle. Même les milieux intellectuels ont ainsi sécrété leurs nouveaux clercs, qui font régner leurs idées, en incarnant des figures thaumaturgiques ou charismatiques, ou en tirant profit de l'organisation quasi initiatique de certains groupes. (...) L'objet industriel, dans notre système économique, ne circule plus, n'est plus approprié, en fonction de sa valeur d'usage ou de sa valeur marchande, mais en fonction d'une surcharge imaginaire. Pourtant l'image de la marchandise (...) n'est plus qu'un simulacre, détaché de toute pensée symbolique, puisqu'elle se trouve codifiée à l'intérieur d'un réseau abstrait de signes. L'objet semble donc receler une *puissance numineuse*, cachée dans les désirs qui le valorisent; mais en fait cette surcharge imaginaire se réduit à la place formelle occupée dans un «système des objets» qui seul lui confère ses attributs de richesse, de prestige ou de distinction. C'est ainsi que les images du corps libéré, apparemment délié de sa fonction instrumentale, suscitent un surinvestissement sacré, particulièrement dans la publicité.²⁹

Certes, il peut être tentant, d'identifier ces phénomènes à l'idolâtrie et au fétichisme. Toutefois, au-delà de tout discours moralisateur, il faut être plus attentif à cette manifestation du sacré, de cette charge numineuse qui s'inscrit dans la réalité du loisir de consommation et attire irrésistiblement le monde à elle.

La lecture que nous avons faite de Durkheim, d'Otto et des différents théoriciens du sacré, nous permet de mieux saisir l'aspect sacré du loisir. Or, celui-ci semble proposer un nouvel-être-au-monde qui s'inscrit dans une mythologie ludique du sacré. La prochaine section sera donc consacrée à cette thématique.

²⁹ Jean-Jacques Wunenburger, *Le sacré*, Paris, PUF, 1981, pp. 122-123. C'est nous qui soulignons.

7.5 Pour une mythologie du loisir

La pensée de G. Pronovost a évolué vers une sensibilité à la dimension religieuse. Il propose que le mythe du loisir «se rattache à un nouveau monde, à venir ou en voie de réalisation. Il a une portée eschatologique. Le loisir implique, recèle l'affirmation d'une nouvelle forme de société, dont le contenu est identifiable aux grands thèmes déjà présentés: identité retrouvée, santé, naturalité» (Pronovost, 1997: 43).

Pour Huizinga déjà, il n'existait pas de divergence formelle entre un jeu et une action sacrée: «le jeu humain, dans toutes ses manifestations supérieures, où il *signifie* ou *célèbre* quelque chose, a sa place dans la sphère des fêtes et du culte, la sphère du sacré» (Huizinga, [1938] 1951: 28). Les notions de magie, de culte, de mythe, de liturgie prennent leurs sources fondamentales dans l'essence esthétique du jeu. On peut alors affirmer que les rites cultuels de la religion catholique, à titre d'exemple, s'inscrivent bien dans un jeu comme il en est de même pour ceux des autres religions.

Dans le jeu pénètre peu à peu la signification d'un drame sacré. Le culte se greffe sur le jeu. (...) Le culte est la forme la plus haute et la plus sainte de la gravité. Peut-il néanmoins être en même temps du jeu? Dès le début, il a été établi que: tout jeu, d'enfants ou d'adultes, peut s'effectuer avec le sérieux le plus complet. Serait-ce au point que la qualité ludique doive toujours demeurer associée à la sainte émotion d'une action sacramentelle? À ce propos, notre réflexion est plus ou moins entravée par la fixité des concepts que nous avons formulés. Nous avons coutume d'envisager comme absolue l'antithèse jeu-sérieux. Pourtant, selon toute apparence, elle ne constitue pas une règle fondamentale. Que l'on considère un instant la gradation suivante. L'enfant joue avec un sérieux parfait - l'on peut dire à juste titre: sacré. Mais il joue et il sait qu'il joue. Le sportif joue avec un sérieux convaincu et avec la fougue de l'enthousiasme. Il joue et sait qu'il joue. L'acteur est pris par son jeu. Néanmoins il joue et en est conscient. Le violoniste éprouve la plus sainte émotion; il vit un monde extérieur et supérieur au monde ordinaire: cependant son activité reste un jeu. Le caractère «ludique» peut demeurer propre aux actions les plus élevées. Est-il permis de prolonger la série jusqu'à l'action sacrée pour prétendre que le prêtre aussi, dans l'accomplissement de son rituel, demeure un homme qui joue? L'admettre pour une religion oblige à l'admettre pour toutes. Les notions de rite, de magie, de liturgie, de sacrement et de mystère pourraient alors venir se ranger dans le ressort du concept jeu. Ici il faut se garder de trop étendre cette notion. Nous jouerions avec un mot, si nous étendions trop la notion ludique. Il me paraît pourtant que nous ne versons pas

dans cet abus en qualifiant de jeu l'action sacrée. Quant à la forme, celle-ci est jeu à tout point de vue, et elle est jeu quant à l'essence, dans la mesure où elle transporte les participants dans un autre univers.³⁰

À travers la symbolique que déploie le sport-spectacle, le principe intégrateur du sacré est aussi porteur d'identité. Ainsi, les gens peuvent s'identifier à tel athlète ou à telle équipe. Les supers athlètes deviennent, bien malgré eux, les nouvelles idoles³¹ jouant ainsi la vie des héros mythiques. Cette dernière affirmation va dans le sens de la thèse de R. Dufour qui développe une mythologie du loisir comme sacré. Pour lui (1977: 22), «le loisir, qui semble futile à première vue, est un acte qui se vit «religieusement», puisque c'est le temps prodigieux, fabuleux, sacré». Ainsi, il montre qu'en dépit de l'effritement des religions institutionnelles, le sens du sacré chez l'humain de l'Occident continue à se manifester sous la forme mythique fondamentale.

L'homme contemporain qu'on dit sécularisé ou désacralisé serait, malgré les apparences, plus religieux que jamais. Mais son sens du sacré, sa soif d'absolu, sa quête de Dieu -disons-le- s'expriment différemment. Les anciens mythes, bien que dégradés et parfois contorsionnés, sont de plus en plus vivants, mais ils se manifestent autrement, souvent en des symboles et des rites sécrétés par la société de consommation ou post-industrielle. Il y a donc aujourd'hui une sorte de nomadisme de la foi ou, mieux encore, de tourisme du sentiment religieux. (...) En effet, l'homme d'aujourd'hui ayant évacué les religions institutionnelles, en a fondé une autre ou des autres qui comportent leurs dieux, leurs héros, leur liturgie, leurs rites, leurs symboles, leurs temples, leurs lieux saints, leurs rassemblements, leurs fêtes, leurs prêtres, leurs mystagogues, leurs prophètes, leurs langage pseudo-mystique ou pseudo-théologique, leurs idéologies, etc.³²

En ayant recours aux mythes³³ antiques, il fait une analyse phénoménologique du loisir/week-end. L'ensemble des descriptions de la thèse de Dufour crée une mythologie du

³⁰ Johan Huizinga, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, [1938] 1951, pp. 42-43.

³¹ L'on retrouve également la création de multiples idoles dans le monde artistique du théâtre, de la musique, de la littérature, de l'humour, etc.

³² Roland Dufour, *Des mythes, du loisir/tourisme*, Aix-Marseille, thèse de doctorat, Centre des Hautes Études Touristiques, Université d'Aix-Marseille, 1977, pp. 6-7-8.

³³ Le mythe est un acte de création qui répond, par un récit fabuleux, aux interrogations d'une communauté. L'explication qu'il fournit en faisant intervenir le surnaturel et le sacré est tenue pour vérifique. Voir Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 15.

loisir qui se traduit depuis les années 60' par la fameuse expression: «la civilisation du loisir». Voici un résumé de ces vingt mythes où l'homme moderne dans son loisir/week-end se retrouve dans une dynamique de recherche.

Il pense retrouver le bon vieux temps dans le retour à la nature (le mythe de l'Age d'or), une nature luxuriante dans une société d'abondance (le mythe de la Corne d'abondance). Sa soif de jeunesse (le mythe de la Fontaine de jouvence) est tempérée par le déséquilibre écologique qui lui fait craindre les catastrophes (le mythe du Désert). Mais cet homme «évolué» garde des zones enfantines. Aussi recherche-t-il sa mère tant dans les entrailles des villes (le mythe d'Héliopolos) que dans les éléments de la nature (le mythe d'Oedipe). Il est attiré par les hauteurs (le mythe de l'Olympe), de même que par l'eau (le mythe de Poséidon); il se livre à toutes sortes de jeux (le mythe d'Olympie), particulièrement les jeux de hasard (le mythe de Fortuna). La fin de semaine est un temps idéal pour idolâtrer son corps (le mythe d'Aphrodite), pour pratiquer la rencontre amoureuse (le mythe d'Eros), pour fêter (le mythe de Bacchus) et pour trouver l'épanouissement de soi dans les arts et la culture (le mythe de Minerve), le bricolage (le mythe de Prométhée) ou le voyage (le mythe d'Ulysse). Le sens du sacré fait vivre une religion (le mythe de Zeus) ou ses succédanés, comme la superstition ou la magie (le mythe du Sorcier). Certaines gens n'arrivent à peu près jamais à libérer du temps pour le week-end (le mythe de Sisyphe); d'autres y parviennent, mais pour y trouver le malheur (le mythe de Pandore). Au fond il n'y a qu'un mythe essentiel aux vingt facettes; pendant le week-end, l'homme veut sortir de la terre maudite du travail répétitif et de la jungle urbaine pour vivre une vie bucolique dans un paradis retrouvé, la Terre-sans-mal.³⁴

Dufour fait la description du mythe romain de Bacchus³⁵ pour démontrer la prééminence du sacré dans la fête. Le dieu Bacchus symbolise la fête, le vin, et à la limite, la débauche.

A l'époque classique, Bacchus prit l'allure de la vie joyeuse, des jeux, des fêtes, des danses et des transports frénétiques et désordonnés. Le week-end moderne est aussi une fête qui donne lieu à toutes sortes de bacchanales qui tournent même à l'orgie sous l'effet de l'alcoolisme ou des diverses drogues. Cette quête d'ivresse s'exprime de bien des manières: vitesse de la moto ou de l'auto, manèges des foires, déviations sexuelles, pornographies, obscénité et prostitution. Il y a une sorte de démence des fêtards: la fureur de vivre. (...) La taverne ou le «pub», surtout dans les milieux populaires, est un endroit très fréquenté en week-end. Si c'est une occasion de dépense, c'est avant tout un lieu de rencontre entre les hommes. Une dynamique tisse un réseau d'amis où, autour d'un verre, on discute, se valorise, retrouve une certaine assurance. La taverne ou le café remédie à la solitude et au manque de sécurité personnelle. Une autre fonction de ces points de chaude camaraderie, c'est qu'on tente de «régler» provisoirement ses problèmes en les oubliant. (...) «Vivre selon» un mythe, en l'occurrence celui de Bacchus, c'est

³⁴ Roland Dufour, «Des mythes du loisir/tourisme», *Desport*, vol. 1(8), mai 1978, p. 8.

³⁵ On assimile souvent Bacchus au dieu grec, Dionysos, le dieu de la fête.

cesser d'exister seulement dans la vie quotidienne. Les rites de la fête amorcent une sorte d'intériorisation émotionnelle qui engendre le noyau mytho-poétique (sic) indispensable à toute existence humaine.³⁶

Personnage ambigu, Dionysos (Bacchus) est l'idéal présenté par Nietzsche qui cherche à promouvoir l'affirmation de la vie et non sa négation.

Dionysos symbolise la vie avant le moralisme et le rationalisme socratique, avant la morale judéo-chrétienne du ressentiment: il est le dieu de la vie, son reflet dans la pensée, son symbole. Dionysos est le dieu de la tragédie qui est, non pas la libération de la pitié et de la terreur, ni purification d'une émotion dangereuse, mais acquiescement au débordement et à la force de la vie, acquiescement à ses souffrances qui sont aussi des stimulants, à sa volonté de destruction qui est inséparable de sa volonté créatrice. Dionysos affirme - au-delà de la morale et du rationalisme - la plénitude de l'existence dans tout ce qu'elle a de problématique, d'effrayant, de terrible, de cruel. Dionysos s'amuse de tout ce qui apparaît sérieux à l'humanité: le vrai, le beau, le bien, le sacré. La vie est un jeu qui se moque des lois, des causes, des principes, de la Providence. Dionysos est comme la vie: il ne décide pas volontairement de parodier les idéaux de l'humanité; il est, de par sa puissance exubérante et sans le vouloir, jeu, émanation de la volonté de puissance. Sans devoir suivre le périlleux et ascétique chemin du philosophe, Dionysos est déjà dans le gai savoir, n'ayant pas eu à surmonter la morale, la culpabilité, la mauvaise conscience, le ressentiment, l'ascétisme. Léger par nature, il aime rire, même dans la souffrance, il aime danser, même à l'occasion d'événements tragiques, il aime jouer avec les hasards de la vie. Comme l'enfant, il est innocent même dans la cruauté, il est oubli et recommencement, il est l'instant qui passe et revient. Dionysos est pure affirmation de la vie; il est l'éternel retour. Le retour éternel de la vie est, au-delà de la mort et du changement, un oui triomphant à la vie, à la procréation, à la sexualité, à la souffrance de l'enfantement. Tout devenir, toute création, est douleur. La volupté éternelle du devenir inclut nécessairement la volupté d'anéantir. *Amor fati*: aimer la vie dans son éternel recommencement, dans sa création et sa souffrance, dans son essence tragique, dans sa destruction créatrice, dans sa volonté de puissance. Dionysos est un artiste. Il crée, manifestant ses désirs et sa volonté, en mariant le vrai au faux, le beau apollinien au laid, le bien au mal. Dionysos est «un dieu-artiste, totalement dépourvu de scrupules et de moralité, ne cherchant qu'à satisfaire en toute circonstance, qu'il bâisse ou détruise, qu'il fasse le bien ou le mal, son plaisir et sa souveraineté et qui, en créant des mondes, se délivre du dénuement de sa plénitude même, de son *excès de plénitude*, et de la *souffrance* des contradictions qui se pressent en lui».³⁷

³⁶ Roland Dufour, *op. cit.*, 1977, pp. 221, 237-238.

³⁷ Jean-Marc Piotte, *op. cit.*, [1997] 1999, pp. 594-595. La note est de Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1977, p. 34. Voir aussi le chapitre consacré à Dionysos par Philippe de Félice, *Poisons sacrés, Ivresses divines - Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, Albin Michel, 1936, pp. 274-308.

Cette dernière description révèle un nouvel être-au-monde en la personne de Dionysos, car le loisir, le jeu et la fête procurent un style de vie caractéristique de la modernité. D'autant plus que ce nouvel-être-au-monde permet à l'humain de retrouver son identité usurpée.

7.6 La persistance et la métamorphose du sacré

En dépit de la problématique du désenchantement du monde, du pluralisme des valeurs et du culte de l'individualisme, la dynamique du sacré perdure dans certaines religions traditionnelles et dans d'autres lieux séculiers. Cela suppose une métamorphose du sacré comme le suggère le philosophe V. Cauchy.

Se produit-il, dans ces conditions, une disparition ou atténuation du sacré? Oui, si l'on entend par «sacré» des formes religieuses exclusives et dominantes dans la société! Non, si l'on fait place au développement personnel et aux changements institutionnels qu'il rend possible! Il semble donc que nous connaîtrons de moins en moins, dans l'avenir, ces formes envahissantes du sacré qui dominent et contraignent des sociétés entières en les figeant dans un immobilisme relatif. Le sacré n'en disparaîtra pas pour autant. Latent ou explicite, il continuera d'exprimer l'esprit qui dans l'homme se traduit par un dépassement du ponctuel et du divers et qui aspire à l'intégration et l'unification du multiple. Le fondement de ce besoin réside, à mon avis, dans une transcendance que la plupart des philosophies historiques ont placée au cœur de leur vision du monde et dont témoignent les religions de l'humanité.³⁸

Dans cette perspective, les rites religieux traditionnels n'expriment plus exclusivement l'expérience du sacré. Il est vrai que l'on est toujours en présence d'une persistance du sacré dans les lieux de cultes traditionnels, et cet état de chose, bien qu'affaibli, est là pour demeurer et à l'occasion ressurgir. À titre d'exemple, en dépit de la baisse de la pratique religieuse, les rites de passage tels le baptême, la confirmation et les funérailles sont toujours largement réclamés et pratiqués par les gens. Toutefois, fort de ce que l'on a décrit à l'aide des théories explicatives du sacré développées par Durkheim et Otto, on peut s'autoriser à penser que le sacré se manifeste également ailleurs, et qu'entre autres, le loisir prend une dimension sacrale

³⁸

Venant Cauchy, *op. cit.*, 1984, p. 90.

que l'on ne lui prêtait pas jusqu'à maintenant. Le loisir, valeur sociale importante, est une expérience qui est traversée par le sacré. Le loisir peut être même considéré comme un «espace-temps d'une utopie» que crée la modernité.

(...) la modernité abolit la religion, en tant que système de significations et moteurs des efforts humains, mais elle crée, en même temps, l'espace-temps d'une utopie qui, dans sa structure même, demeure en affinité avec une problématique religieuse de l'accomplissement et du salut. Elle demeure en connivence formelle avec une thématique religieuse, dont M. Weber a montré qu'elle procède historiquement, et dont elle s'arrache pour exister comme telle. C'est la modernité elle-même qui nourrit le thème d'un accomplissement illimité de l'individu, d'un déploiement universel de la conscience, d'un comblement de tous les besoins qui limitent cet épanouissement individuel. C'est elle qui fait de la réalisation de cet accomplissement un devoir moral et une mission «sacrée» pour tout homme raisonnable. (...) Mais l'accomplissement ne peut être, du point de vue de la logique de la modernité, qu'un horizon qui recule toujours: la raison, la créativité, l'imagination des hommes tirent leur prestige, leur valeur emblématique pour notre monde, de ce qu'on ne saurait leur assigner de limites. (...) Nous faisons l'hypothèse que cet écart utopique, constamment réélargi, alors même que les connaissances et les techniques se développent à un rythme accéléré, constitue l'espace de redéploiement permanent de «représentations religieuses», que le rationalisme décompose de façon tout aussi permanente.³⁹

Pour terminer cette métaphore sur l'aspect «religieux» du loisir, on doit tout d'abord reconnaître qu'il demeure toujours difficile pour les non-spécialistes d'identifier le sacré avec le loisir ou le jeu. Il en est de même pour les relations entre le sacré et Dieu⁴⁰ ainsi que pour les relations entre Dieu et le loisir ou le jeu. Ainsi, Platon n'hésitait pas à réunir «l'action

³⁹ Danièle Hervieu-Léger (avec la collaboration de Françoise Champion), *Vers un nouveau christianisme? - Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, pp. 224-225.

⁴⁰ Wunenburger renvoie le sacré à la réalité de «l'infinie transcendance» ou du «tout autre» que nous, les chrétiens, nommons Dieu, car «le sacré n'est que le lieu d'une médiation du divin» (Wunenburger, 1981: 14). De ce dernier point de vue, et dans une perspective théologique, nous pouvons avoir l'audace de faire le saut entre le sacré et le Dieu de Jésus. D'ailleurs pour J. Ries: «(...) le sacré est soumis à un dépassement du fait que l'homme est un «je» en relation avec un «Tu», personne divine transcendante et source de la sainteté. Ce dépassement constitue un épanouissement et un enrichissement pour *l'homo religiosus* car le sacré va permettre à l'homme le passage vers la sainteté, une conséquence logique de sa relation avec un Dieu unique. C'est dans le christianisme que se réalisent de manière remarquable cet épanouissement et cet enrichissement et cela, grâce à la qualité unique de la médiation. En effet, c'est par Jésus-Christ que la sainteté divine est communiquée aux hommes». Voir Julien Ries, «Le sacré», *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, vol. 60, 1991, p. 290. Notons que nous aborderons la question des relations du loisir et de la théologie dans le prochain chapitre.

sacrée» et le jeu qu'il opposait toutefois au sérieux. Dans sa logique, ce lien résultait de la volonté du Créateur: Être sérieux par excellence qui assigne à l'humain un rôle ludique. Ainsi, pour gagner la faveur de Dieu, l'humain doit se cantonner dans le jeu et s'abstenir de poser tout acte sérieux, comme la guerre par exemple.

Pour Platon, cette identité du jeu et de l'action sacrée était reconnue sans réserve. Il n'hésitait pas à englober les choses saintes dans la catégorie du jeu. Il faut, dit-il, traiter sérieusement ce qui est sérieux, et c'est Dieu qui est digne de tout le sérieux bénit, tandis que l'homme est fait pour être un jouet de Dieu, et c'est là sa meilleure part. Aussi chacun, homme ou femme, doit passer sa vie à jouer les jeux les plus beaux conformément à ce principe, et au rebours de son inclination actuelle. Car, poursuit-il, les hommes tiennent la guerre pour une chose sérieuse, «mais la guerre ne comporte ni jeu, ni éducation, précisément ce que *nous* tenons pour la chose la plus sérieuse. Chacun doit remplir le mieux possible la vie pacifique. Quelle est alors la juste manière? Il faut vivre la vie en jouant certains jeux, sacrifices, chants et danses, pour gagner la faveur des dieux et pour pouvoir repousser les ennemis et triompher dans le combat».⁴¹

Platon crée une frontière en mettant Dieu du côté du sérieux et en réduisant l'humain à être l'objet de Dieu: «un jouet».⁴² En ce sens, la grâce que son Dieu offre à l'humain est très limitée. Il donne plutôt l'image d'un *Deus faber*.

Cette théorie platonicienne a un mérite certain, car elle permet de reconnaître des liens entre l'action sacrée et le jeu, mais ces liens ne sont pas toujours évidents aujourd'hui parce que le sacré est souvent considéré comme quelque chose de sérieux. Il implique des lois, des rites, des interdits auxquels l'humain doit se soumettre. Dans cette perspective, il y a une rupture entre la sérieuse pesanteur du sacré et la légèreté du jeu. Le sérieux du sacré devient donc l'antithèse de la métaphore du «religieux». Cette antithèse répond à un modèle de production et de gestion: il faut faire des rites pour faire des rituels et obéir à la structure des normes et règlements d'une institution religieuse. Les religions traditionnelles peuvent entretenir le sentiment de culpabilité dans un discours d'une morale du malheur, de la punition et de l'idéal

⁴¹

Johan Huizinga, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁴²

Dans une traduction plus récente, A. Castel-Bouchouchi traduit le «jouet de Dieu» par «divertissement». Dans un cas comme dans l'autre, le dieu de Platon, contrairement au Dieu des chrétiens, n'a pas créé l'humain à son image. Voir Platon (traduction par Anissa Castel-Bouchouchi), *Les lois*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 144-145.

ascétique et limiter le religieux à l'obligation. En fait, c'est l'étouffement des désirs de l'humain et sa réalisation créatrice. Lorsque le sérieux du sacré s'enferme dans une dynamique fonctionnelle et restrictive, sa circulation est peut-être menacée. L'humain est alors emprisonné dans une «cage de fer» et doit se plier aux règles institutionnelles.⁴³

On peut se demander alors si les religions peuvent présenter une ouverture au loisir et au jeu comme mode d'existence. Les théories présentées dans cette métaphore du «religieux» demeurent, somme toutes, très générales. Or, le sacré ne peut pas être traité dans une seule approche générale. En fait, il peut se vivre d'une manière diffuse, mais, dans la plupart des cas, il se vit surtout dans une religion particulière. De plus, il n'est pas possible pour nous d'explorer la richesse ludique de toutes les religions traditionnelles de sorte que nous allons nous restreindre à notre propre tradition qui est celle du christianisme. À partir de là, on peut se demander s'il est possible, dans le risque d'une foi qui cherche à comprendre, de trouver dans le christianisme un Dieu ludique voulant notre bien en jouant avec nous.

*Le sacré est ce qui donne la vie et ce qui la ravit,
c'est la source d'où elle coule, l'estuaire où elle se perd».*
- Roger Caillois

⁴³ Pour E. Drewermann, l'Église catholique romaine dans sa structure hiérarchique fonctionne de la même façon que l'armée. Ainsi, il affirme que sa dimension institutionnelle force l'individu à tomber dans le piège du totalitarisme aliénant. Les racines du mal de cette institution ne sont pas d'ordre théologique mais psychologique. Plutôt que de risquer d'être soi-même, l'individu est contraint à jouer le rôle d'un autre personnage attribué par l'institution. Il devient alors étranger à lui-même de sorte que l'individu s'éloigne de son essence authentique. Dans ces conditions, le «moi personnel» qui n'est pas sauvé, ne peut pas prétendre à offrir la liberté ou la rédemption aux autres humains. Il ne peut pas s'ouvrir à l'amour s'il est victime lui-même à toutes sortes de blocages sexuels. Il ne peut pas donner le courage de vivre s'il ne risque pas d'exister personnellement sans l'aspect sécurisant de l'institution. Pour Drewermann, on ne peut pas guider quelqu'un au-delà des frontières qu'on n'a pas soi-même dépassées. Le salut du monde ne présume pas le sacrifice du «moi personnel», mais s'achemine plutôt à la réalisation de sa liberté. Pour Drewermann, il faut s'engager à lutter farouchement face au despotisme de l'institution. Voir Eugen Drewermann, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993.

CHAPITRE 8

LE MONDE THÉOLOGIQUE DU LOISIR

«*Pendant que Dieu joue, le monde se fait*».

- Wilhelm Gottfried Leibniz

8.1 Introduction

Ce chapitre se veut un prolongement du modèle théorique de Kelly. Dans la métaphore précédente, l'antithèse du sérieux du sacré s'oppose au jeu, à l'essence même du loisir. Pour Kelly, «la vraie réalisation de la société industrielle devrait être utilisée comme base économique pour une société cherchant la grâce plus que la possession et le jeu plus que la production». ¹ Il en va de même pour l'humain, qui face au sérieux du sacré, a besoin de la grâce² du Dieu ludique³ pour s'orienter dans le processus créateur de devenir. Ainsi, la grâce est la thèse de la métaphore de la «transcendance» qui veut instaurer une relation ludique de la personne de Dieu avec les humains dans leur vie concrète. La grâce de Dieu est un don gratuit qui, accueilli dans la foi, régénère et reconstruit l'humain. Nous comprenons aussi la grâce comme un «don de l'Esprit lui-même par lequel nous devenons fils dans l'Unique, le pardon de nos fautes étant scellé par notre adoption renouvelée» (Bouyer, 1963: 285-286). Le don de la grâce permet de nous introduire en toute liberté dans l'amitié et l'intimité de Dieu. Il s'agira donc dans la métaphore de la «transcendance» de découvrir un Dieu de grâce qui se

¹ John R. Kelly, *Freedom to be - A New Sociology of Leisure*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, p. 223.

«The real achievements of the industrial society would be utilized as an economic base for a society seeking grace more than possessions and play more than production».

² Le mot grâce vient du latin «gracia» et du grec «charis» qui est employé dans la traduction biblique des Septantes pour exprimer l'hébreu «hén». Celui-ci veut dire «la faveur témoignée à quelqu'un».

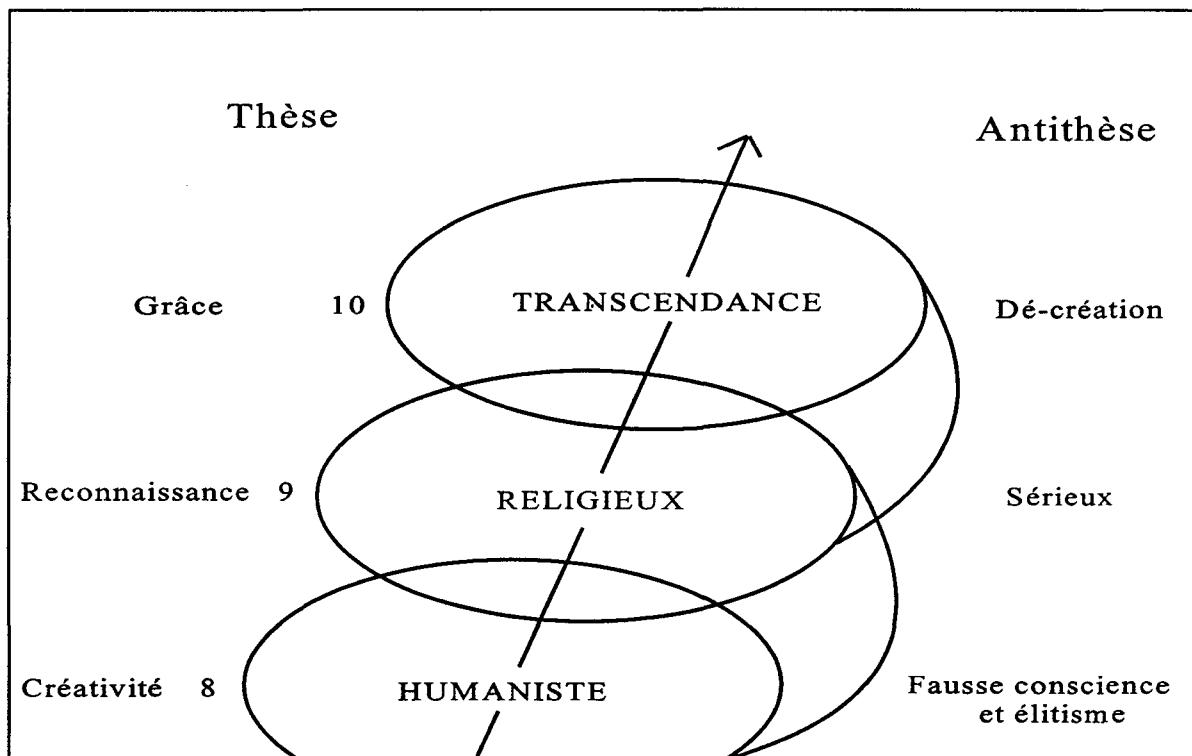
³ Dans la tradition de l'hindouisme, il existe la représentation d'un dieu ludique de la création en la personne de Çiva, «le Bienfaisant». Il est le dieu de la danse qui exprime les cinq activités divines: création de l'univers, conservation, destruction du monde, incarnation des âmes, libération des âmes du cycle des existences. Sa danse cosmique est considérée comme le processus du changement succédant au changement. Des danses rituelles sont consacrées en son honneur. Il est représenté par une statue sous la forme du dieu dansant, le Nataraja, le «roi des danseurs».

révèle par le jeu dans l'acte de la création. Cette métaphore traitera donc de l'importance que prend le loisir, le jeu, la fête et l'humour dans une approche anthropologique judéo-chrétienne. En voici une vue d'ensemble.

Quelques clés conceptuelles de théologie chrétienne permettent de prendre conscience davantage de la réalité divine dans la pratique du loisir. Ainsi, la révélation de Dieu dans l'histoire de la création et du salut, la révélation transcendante selon Rahner et une théologie du jeu de la création et du salut d'après Moltmann s'avèrent importantes dans le développement d'une relation ludique entre Dieu et le pouvoir créateur de l'humain. En ce sens, le jeu est compris comme symbole de la création, et, par le fait même, de la réalité du monde, de la réalité de l'humain, du Créateur lui-même et de leur relation mutuelle. Il est l'environnement où l'humain peut participer à l'agir de la création et du salut par anticipation du Royaume à advenir. Une interprétation biblique de la praxis ludique de Jésus de Nazareth est élaborée à partir des noces de Cana qui signifie un «miracle-don». Compris comme une fête, le signe de Cana fait apparaître Jésus comme «homo ludens». Un discours sur l'humour de Jésus de Nazareth devrait être également considéré, car il dégage une voie d'espérance en contexte de modernité. La relation au Dieu ludique demeure cependant très fragile en raison de l'antithèse de la dé-creation.

GRAPHIQUE 3

Modèle théorique enrichi du loisir de Kelly - 2



8.2 La révélation de Dieu dans l'histoire de la création et du salut

Pour mieux saisir la radicalité du loisir, la notion de la révélation de Dieu dans l'histoire de la création et du salut nous semble être une clé d'interprétation théologique essentielle. Notre intention ici n'est pas de formuler un discours dogmatique sur la révélation,⁴ mais d'essayer surtout de dégager quelques éléments de compréhension développés par des théologiens qui font des liens avec le loisir.

Certes, il n'est pas si facile de considérer la révélation de Dieu dans l'histoire de la création et du salut à travers les événements humains de la vie quotidienne. Un découpage s'impose. Ainsi, le premier lieu de la révélation concerne tout d'abord la vie même des humains.

Si Dieu parle, alors c'est *à travers* l'homme et *dans* l'homme avec tout son monde et toute son histoire; c'est dans ce tout que nous ferons entendre la voix de la révélation de Dieu. (...) L'humanité a toujours donné un *contenu* à des représentations de Dieu et à des affirmations sur Dieu à partir de l'histoire de sa propre existence. La vie-dans-le-monde-et-au-monde nourrit, pour ainsi dire, notre compréhension de Dieu; de même que Dieu se donne à connaître dans et par notre histoire dans le monde des hommes et des choses, en présence à ce monde.⁵

La révélation est comprise comme une nouvelle prise de conscience et un engagement de l'humain face à l'action transcendante de Dieu qui se fait connaître dans l'histoire: «il se révèle dans l'histoire humaine, que détermine son alliance et sa promesse» (Moltmann, [1985] 1988: 27). Le «Dieu de l'histoire» est aussi un «Dieu caché». En fait, «Dieu qui est la fin ultime de l'homme, révèle en même temps à l'homme le sens de sa propre existence, c'est-à-dire sa vérité essentielle» (Martin, 1967: 211). Autrement dit, «Dieu se révèle lui-même en révélant l'homme à lui-même». L'expérience de la révélation est en même temps une expérience de création et de salut, un processus de vie plutôt qu'un message tout fait. La révélation permet l'espace-temps d'une rencontre avec le Dieu transcendant.

⁴ Le sens étymologique de révélation vient du latin *revelare*, c'est-à-dire découvrir ce qu'il y a de caché, retirer un voile, dévoiler.

⁵ Edouard Schillebeeckx, «La théologie du renouveau parle de Dieu», *La théologie du renouveau*, Laurence K. Shook et Guy-M. Bertrand (sous la direction), Montréal/Paris, Fides/Cerf, tome 1, 1968, p. 106.

Depuis toujours et dans toutes les religions, les hommes ont cherché des traces et des signes pour toucher le mystère divin. *Le mot révélation sert d'expression catégoriale pour de telles expériences du monde, pour des domaines et aspects de l'expérience dans lesquels l'homme reconnaît des signaux, des signes, des symboles à travers lesquels le mystère divin indicible s'ouvre à lui. (...) Dans l'acte de révélation, Dieu ne supprime pas son mystère, il ne le dévoile pas de telle sorte, que maintenant nous saurions à quoi nous en tenir sur Dieu. La révélation consiste plutôt dans le fait que Dieu révèle son mystère caché, à savoir le mystère de sa liberté et de sa personne. La révélation est par conséquent révélation du secret divin.*⁶

Pour sa part, Rahner a bien clarifié la façon dont nous faisons l'expérience simultanément de nous-mêmes et de l'ouverture à la transcendance qui est offerte à tous les humains.⁷ En effet, toute expérience humaine a une ultime dimension religieuse, qui est la forme essentielle de l'autocommunication révélatrice et salvifique de Dieu que Rahner nomme la révélation transcendantale.

Par «révélation transcendantale ou universelle», on entend l'autocommunication directe et gratuite que Dieu fait de lui-même à tout homme venant en ce monde (dans l'économie actuelle). Cette action «élevante» de Dieu s'insère mystérieusement dans le dynamisme cognitif et volitif de l'homme. Bien qu'elle ne soit pas objet de conscience réflexe et discursive, elle est cependant comme l'horizon premier donné avec l'existence, sur lequel s'inscrit l'agir humain. Lorsque l'homme, au fond de sa conscience, s'abandonne à cette grâce, même s'il en ignore l'existence, le nom et l'auteur, il opère son salut.⁸

Dans la révélation de Dieu dans l'histoire de la création et du salut, on peut affirmer que Dieu est transcendant au sein de son immanence.

Le *monde* est dans le détail et dans l'ensemble un *système ouvert à Dieu*. C'est Dieu qui est son environnement extramondain, dont il vit et dans lequel il vit. Dieu est l'espace extramondain à l'intérieur duquel il se développe. Dieu est la source de possibilités nouvelles qui lui permettent d'obtenir sa réalité. *Dieu* de son côté est alors à comprendre comme un *Être ouvert*

⁶ Walter Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, pp. 180, 189-190.

⁷ Rahner a développé un point de vue intéressant concernant les non-chrétiens de bonne volonté, ceux vivant dans la grâce christique mais sans connaître Jésus le Christ. Il utilise l'expression des «chrétiens anonymes». Rahner «insiste sur l'horizon illimité de l'esprit humain avec son ouverture dynamique vis-à-vis de Dieu, dont la volonté salvifique universelle (1 Tm 2, 3-4) signifie qu'à tous les hommes et à toutes les femmes la grâce du salut est offerte». Voir Gerald O'Collins, «Chrétiens anonymes», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, René Latourelle (sous la direction), Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, p. 150.

⁸ René Latourelle, «Révélation», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, René Latourelle (sous la direction), Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, p. 1179.

au monde. Il entoure le monde des possibilités de son Être et le pénètre par les forces de sa vie et de son Esprit. Il est présent dans le monde par les énergies de son Esprit et immanent en tout système individuel. Les tendances reconnaissables à la communication universelle et les intentions de l'autotranscendance permanente dans tous les systèmes ouverts sont des signes de la présence et des réactions à la présence de l'Esprit divin dans le monde, au sens de l'ancienne doctrine des «*vestigia Dei*». C'est la raison pour laquelle il est impossible de penser la *transcendance divine* par rapport au monde sans cette *immanence divine dans le monde*, comme à l'inverse il n'y a pas d'immanence évolutive de Dieu dans le monde sans sa transcendance par rapport au monde. Les deux sont en relation réciproque.⁹

Dans sa théorie de la révélation transcendantale, Rahner développe la notion innovatrice de l'autocommunication de Dieu comme créateur au monde qui réalise l'autotranscendance du monde en lui et vers lui. L'autocommunication de Dieu devient alors un mystère intime qui vient habiter la matière.

L'autotranscendance est l'effet de l'esprit qui habite déjà la matière et qui, parce qu'il tend vers le «mystère infini» qui est appelé Dieu, doit être compris comme Esprit divin. Mais s'il s'agit de l'Esprit de Dieu, cette autotranscendance comporte toujours déjà, même du point de vue de Dieu, une *autocommunication de Dieu*: «Dieu ne crée pas seulement ce qui est distinct de lui, mais il se donne lui-même à ce qui ainsi est distinct de lui. Dieu, le mystère infini et indicible, le monde le reçoit à ce point qu'il devient lui-même sa vie la plus intime».¹⁰

La révélation transcendantale peut prendre plusieurs orientations. G. Ebeling propose une remarquable vision du concept esthétique de la révélation qui contribue à intégrer l'expérience de la transcendance à travers l'expérience du loisir sans référence au domaine religieux traditionnel.

Le concept de révélation n'est pas nécessairement limité au domaine religieux. Bien qu'il trouve son point central dans le religieux, et tout autant dans un usage non religieux, comme une aiguille magnétique tend vers ce pôle, on peut l'utiliser pour désigner un contenu susceptible de se rencontrer dans le domaine de l'esthétique en général. Dans une conception plus large, il concerne le phénomène irréductible de quelque chose qui frappe quelqu'un, de quelque chose qui éclôt; ou le phénomène d'une saisie intuitive de quelque chose, sans compréhension discursive, ou d'une vision communiquée à quelqu'un, vision qui apporte de la lumière dans des situations confuses et qui donne forme à un sentiment encore obscur. Ce concept de révélation esthétique a un rapport étroit avec le sentiment et avec l'individualité.

⁹ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, [1985] 1988, pp. 265-266.

¹⁰ Jürgen Moltmann, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Cerf, [1989] 1993, p. 406. Voir Karl Rahner, *Schriften zur Theologie (La Christologie au sein d'une vision évolutive du monde)*, Zurich, tome 5, 1962, pp. 183-221.

Mais on ne peut saisir sa tension interne que si l'on pose la question: comment ce qui est expérimenté et ressenti individuellement, et qui comme tel n'est pas transmissible, peut-il malgré tout être communicable et même se faire universellement accessible?¹¹

De tout ce qui précède, la question qui se pose est comment faut-il alors comprendre le fait que la révélation transcendante puisse être universellement accessible à tous les humains? Le théologien C. Geffré donne quelques éléments de réponse à cette question. Il parle de l'expérience de différents «états de conscience» qui sont des acquis indéniables du devenir historique de l'humain. Ces «états de conscience» sont «le sens de l'autonomie de la conscience, l'aspiration au bonheur, la dignité de la personne et le prix de la vie humaine, la conception démocratique de la vie en société, le droit à la liberté religieuse et l'acceptation du pluralisme» (Geffré, LTP, vol. 46(1), 1990: 13). La notion des «états de conscience» rejoint du même coup la pensée du théologien A. Peelman (1996: 40) qui affirme que «la révolution culturelle que nous vivons depuis la dernière guerre mondiale est absolument globale. Elle a produit un nouvel environnement culturel et une *nouvelle conscientisation globale*». Ces «états de conscience» et cette «conscientisation globale» qui s'expriment particulièrement dans «l'aspiration au bonheur» deviennent, pour notre part, le temps et le lieu privilégiés de la révélation du Dieu transcendant dans l'expérience humaine du loisir. Autrement dit, l'autocommunication de Dieu dans l'expérience historique du loisir peut devenir le temps et le lieu de la révélation que Dieu fait de Lui-même dans la grâce christique. Cette révélation transcendante et immanente de Dieu dans l'histoire de la création et du salut peut prendre la forme d'une dynamique ludique avec l'humain.

8.3 Théologie ludique de la création et du salut

On a souvent une vision très réductrice de la création en la limitant uniquement à l'origine de la nature. Or, la création pour Dieu n'est pas seulement une oeuvre qui a été faite en sept jours. Certes, les récits de la création exprimés dans la Genèse révèlent le Dieu

¹¹ Cité par Hans Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, [1985] 1990, pp. 253-254. Voir G. Ebeling, *Dogmatik*, I, p. 247.

Créateur, Un et Universel. Mais, il faut aussi parler, dans le processus ininterrompu de l'histoire du salut, du Dieu de l'Exode et de l'Alliance qui se manifeste dans sa création.

La création n'est pas une oeuvre faite un jour et qui serait donc achevée, mais un processus qui s'étend dans le temps et qui est ouvert à l'avenir. Dieu crée toujours du nouveau, et développe ce qu'il a créé. Du fondement inépuisable et créateur de toutes choses procèdent des formes de la vie toujours nouvelles. Dans ce processus créateur Dieu ne fait pas que créer: il se communique également d'une certaine manière à ses créatures, car par l'Esprit et la Parole le Créateur entre dans sa création et la pousse en avant.¹²

Ainsi, la création suit le court de l'histoire et l'humain est interpellé à y participer. Elle est aussi la grâce d'être saisi par Dieu. Comme fondement de l'être, Dieu est également le fondement de la puissance de l'amour créateur de l'humain, ce qui rejoint Kelly pour qui le jeu de la création permet à l'Esprit du Créateur d'accéder à une plus grande connaissance de sa nature (Cf. Kelly, 1987: 214).

On peut dire qu'il en est de même pour l'humain qui, à l'image de Dieu, est un projet de sens, un projet de création à travers l'exercice de sa liberté dans ses relations avec Dieu et avec les autres. Déjà Berdiaev disait que Dieu dote l'humain d'un pouvoir créateur dans le monde: «Dieu attend de l'homme la découverte anthropologique de la création» (Cité in Davy, 1964: 111). Dieu cherche la liberté de l'humain, c'est-à-dire la réalisation libre de son pouvoir créateur.

Dans l'exercice de sa liberté, l'homme effectue des options primordialement sur lui-même. Il ne faut pas parler, par conséquent, seulement de la liberté *des* entraves ni des empêchements internes ou externes, mais de la liberté *en vue* du projet humain qu'il a à réaliser. La liberté n'a rien à voir avec le caprice. Donc la liberté n'atteint sa plénitude que dans l'option pour le bien; chrétinement parlant, cela signifie se laisser libérer par l'Esprit, rompre les entraves du péché et détruire l'égoïsme, afin de vivre dans la liberté des enfants de Dieu, qui est celle de Jésus s'engageant jusqu'à la mort par amour. Il est important de noter que la liberté de l'homme existe même face à Dieu et à sa Parole. Dans sa révélation, Dieu désire établir un dialogue avec nous et nous appelle à la communion de vie avec lui. Tout cela serait impossible, dans l'hypothèse où Dieu nous forcerait à l'accepter. Lorsque nous insistons sur la liberté humaine, nous assurons par là que c'est aussi face à Dieu et pour Dieu que nous sommes et demeurerons toujours sujet authentique, Toi véritable. L'homme, en tant qu'être personnel et libre, se retrouve nécessairement ouvert au monde et aux autres. Face à eux il exerce sa liberté, et dans cet exercice même il peut expérimenter sa propre transcendance. L'homme a besoin du monde

¹²

Jürgen Moltmann, *op. cit.*, [1989] 1993, p. 410.

qui l'entoure pour sa propre subsistance. C'est là une expérience fondamentale et indiscutée. Mais dans cette relation même de dépendance face au monde se découvre le sens de sa transcendance par rapport à lui: effectivement, avec l'homme et sa capacité de transformer la réalité qui l'entoure, se produit une nouveauté; par l'effort humain se retrouvent dans la nature des possibilités nouvelles qui autrement ne se seraient jamais manifestées. Le travail de l'homme se révèle alors un phénomène nouveau dans le milieu cosmique; pour cette raison, on peut le qualifier de «créateur». Ces possibilités de la nature se transforment à leur tour en possibilités nouvelles pour l'homme lui-même, pour sa liberté. Inséré dans le monde, dans son action même en celui-ci, l'être humain montre qu'il le transcende, qu'il n'est pas simple pièce d'un mécanisme.¹³

Trop longtemps, les discours théologiques dominants ont occulté le pouvoir créateur de l'humain en mettant plutôt l'accent sur ses faiblesses. S'inscrivant en faux contre cette position, A. Camus explique qu'il faut essayer de conquérir l'être, de le créer à partir du peu d'être que nous découvrons en nous et non pas de le nier au départ. L'humain créé à l'image de Dieu possède en lui-même une capacité créatrice participant de l'acte créateur. Dès lors, l'acte de création peut prendre un sens à la fois humain et divin dans ce que Berdiaev définit comme des «percées créatrices», c'est-à-dire des perspectives nouvelles de l'univers ou de la découverte des mondes inconnus.

Ces «percées créatrices», liées à l'irruption de la liberté, peuvent surgir brusquement; elles se manifestent déjà par le refus de la nécessité et de la routine sociale. À sa fine pointe l'acte créateur connaît des instants d'extase créatrice et de contemplation. Cette contemplation n'est jamais passive, elle est activité suprême par la qualité de sa profondeur. Il se présente, ainsi, une immersion dans un autre monde, un au-delà de l'objectivisation, une pénétration dans un temps existentiel. Grâce à cette modification, l'homme est possédé par l'exaltation créatrice et communie à l'invisible qui l'inspire.¹⁴

Dieu est donc le fondement créateur de l'être. Il est au cœur de toute liberté humaine. C'est dans la dynamique de l'alliance avec Dieu que nous héritons d'un pouvoir créateur. Dieu crée l'humain créateur, mais celui-ci a la lourde responsabilité de collaborer à sa propre création existentielle. Dieu agit dans l'acte de foi où l'humain se réalise tout en étant distinct de Dieu, et, en même temps, participant au processus de la création et du salut. Ainsi,

¹³ Luis F. Ladaria, «Anthropologie chrétienne», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, René Latourelle (sous la direction), Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, p. 44.

¹⁴ Marie-Madeleine Davy, *Nicolas Berdiaev - L'homme du huitième jour*, Paris, Flammarion, 1964, p. 117.

l'humain créateur doit s'exercer à transformer le néant en plénitude. L'humain doit apprendre à développer son pouvoir créateur, car il est appelé lui-même à la transcendance.

Si «la création de l'homme poursuit l'oeuvre de la création de Dieu» (Davy, 1964: 111), peut-on parler de l'oeuvre de la création comme d'un jeu? Si, d'après l'essayiste et l'historien de l'art français É. Faure, «Dieu est un enfant qui s'amuse», on pourrait affirmer, étant ses enfants, que nous jouons avec Lui le jeu dans la liberté de la création et du salut. Plus profondément, on peut dire que l'aspect esthétique du jeu fait participer l'humain à l'histoire et au salut. Voilà la vocation historique de l'humain. Dans son essai *Le Seigneur de la danse*,¹⁵ Moltmann a développé une compréhension théologique et anthropologique du jeu. Pour lui, le jeu est un symbole¹⁶ cosmique du monde puisque le jeu peut être une illustration qui explique le mieux son origine. Le jeu fait advenir l'humain au monde.

Le jeu comme symbole cosmique reprend sans doute des conceptions archaïques; toutefois s'il ne sert pas seulement à rejoindre les débuts de la pensée, mais à accéder à l'eschatologie de l'être, il dépasse le monde comme histoire. Le jeu comme symbole cosmique fait passer des catégories du faire, de l'avoir et de l'oeuvre, aux catégories de l'être, de l'existence humaine authentique et de la joie dont elle est par elle-même la source. Il met en avant la créativité par opposition à l'obligation de produire et l'esthétique par opposition à l'éthique. Le travail pesant est sublimé dans la joie, la danse, le chant et le jeu. Ceci est excellent pour le travail lui-même.¹⁷

Le «jeu comme symbole du monde» permet de comprendre l'existence humaine dans le temps du monde. C'est bien souvent en jouant que l'on se libère de la pesanteur des contraintes de l'existence et l'on s'amuse à voir les choses non pas comme elles sont, mais comme on pense qu'elles devraient être. Dans le fragment 52, Héraclite affirme que «le temps du monde est un enfant qui joue et qui place les pions ça et là; c'est un royaume de l'enfant». Le philosophe E. Fink interprète cette «métaphore cosmique» du jeu en ces termes.

¹⁵ Moltmann, Jürgen, *Le Seigneur de la danse*, Paris, Cerf-Mame, [1971] 1977.

¹⁶ Le symbole représente autre chose en vertu d'une correspondance: un objet ou fait naturel de caractère imagé qui évoque, par sa forme ou sa nature, une association d'idées. L'archétype est un ensemble de symboles qui orientent la vie par des métaphores. Voir Jürgen Moltmann, *op. cit.*, [1985] 1988, pp. 377-378.

¹⁷ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, [1971] 1977, p. 52.

Le jeu humain est donc symbole du monde. La compréhension humaine se pénètre des traits de l'absence de fond, de sens et de but, et se trouve entraînée vers la légèreté insouciante et quasiment onirique du jeu. C'est parce que nous sommes ouverts au monde et que cette ouverture de l'existence humaine au monde implique que l'homme sait que le tout agissant est sans raison, c'est pour cela que nous sommes capables de jouer. L'homme joue parce qu'il est «mondain». ¹⁸

Pour sa part, M. Heidegger, dans le développement de sa philosophie de l'être, commente ce fragment d'Héraclite.

La dispensation de l'être est un enfant qui joue, qui pousse ses pions sur un damier; c'est à un enfant qu'appartient la royauté - c'est-à-dire l'*ἀρχή*, ce qui fonde, constitue et gouverne: l'être pour l'étant. La dispensation de l'être: un enfant qui joue. Il y a donc aussi de grands enfants. Le plus grand, l'Enfant que la douceur de son jeu consacre royal, est ce secret du Jeu auquel l'homme et le temps de sa vie sont conduits, où son être est mis en jeu. Pourquoi joue-t-il, le grand Enfant qu'Héraclite a vu dans l'*αἰών* [le temps du monde (notre parenthèse)], l'Enfant qui joue le Jeu du monde? Il joue parce qu'il joue. Le «parce que» disparaît dans le Jeu. Le Jeu est sans «pourquoi». Il joue cependant qu'il joue. Le Jeu seul demeure: il est Ce qu'il y a de plus haut et de plus profond. Mais ce «seul» est tout. C'est l'Un, l'Unique. ¹⁹

Dans sa philosophie, Heidegger n'ose pas faire le lien entre le grand Enfant qui est «l'Un et l'Unique» et le Dieu des chrétiens. Nous sommes tenté, pour notre part, d'identifier ce grand Enfant à une réalité spirituelle. En ce sens, il devient le Logos qui est le «Dieu intérieur» de Saint Augustin²⁰ jouant le Jeu du monde.

¹⁸ Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Minuit, [1960] 1966, p. 236.

¹⁹ Martin Heidegger (traduit par A. Preau), *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, [1957] 1962, p. 243.

²⁰ Dans *Les confessions*, Saint Augustin explique l'expérience de son cheminement de la découverte du «Dieu intérieur» lorsqu'il affirme: «(...) vous étiez au-dedans de moi plus profondément que mon âme la plus profonde....» (Saint Augustin, [397-401] 1964: 57). Un peu plus loin, il déclare: «(...) j'entrai sous votre conduite dans mon for intérieur; je l'ai pu parce que «vous êtes devenu mon soutien». J'y entrai et je vis avec l'oeil de mon âme, si peu pénétrant qu'il fût, au-dessus de cet oeil de l'âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable; non pas cette lumière vulgaire qu'aperçoit toute chair, non plus qu'une lumière du même genre, mais apparemment plus puissante, beaucoup plus éclatante, et remplissant de sa force tout l'espace. Non, ce n'était pas cela, mais une lumière différente, tout à fait différente. Elle n'était pas au-dessus de mon esprit, comme l'huile au-dessus de l'eau, comme le ciel au-dessus de la terre. Elle m'était supérieure car elle m'a créé; je lui étais inférieur, ayant été créé par elle. Celui qui connaît la vérité, la connaît et celui qui la connaît, connaît l'éternité. C'est la charité qui la connaît!» (Saint Augustin, [397-401] 1964: 143). Ce qui lui fait également dire: «(...) vous [Dieu (notre parenthèse)] nous avez créés pour vous, et (...) notre coeur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous» (Saint Augustin, [397-401] 1964: 15).

Le monde dont il est question n'est pas le tout de l'étant entendu de façon cosmologique: il est la *physis* que Héraclite porta au langage de la pensée: «Le monde est un feu qui dure, une émergence durable au plein sens de la *physis*». Ce feu (...) est ce qui rassemble et «place devant, dans la présence, et expose» (...) En ce sens, «le feu est Logos». Le jeu du monde est donc en tant que jeu, jeu du *Logos* qui tout à la fois voile et dévoile, place sous le regard sans se livrer au regard. Monde et jeu ramenés dans l'horizon du *logos* ne peuvent donc être pensés à l'écart l'un de l'autre. Le monde joue au même titre que le *logos* dévoile et voile, offre et soustrait, se retire dans sa donation même.²¹

Dans l'acte de jouer, on se retrouve comme un enfant dans toute la profondeur de la confiance originelle.

Il joue avec les vagues dans la mer, et celles-ci jouent avec lui. Il joue avec les couleurs, les sons et les mots, et il devient leur compagnon de jeu. Il parle et il répond, il est actif et passif, il donne et reçoit en même temps. Dans le jeu, il n'est ni maître ni valet. Cela ne s'applique pas seulement aux jeux *dans* la vie, mais peut être transposé aussi aux jeux *de* la vie. «Plus l'analyse de l'existence progresse, écrit Buytendijk, plus il devient clair que l'homme [ou l'enfant, (notre parenthèse)] a encore la possibilité d'être, au lieu du joueur, celui avec qui on joue, celui qui est en sécurité dans le jeu. Alors se réalise un changement mystérieux. L'homme découvre que la raison aimante qui enveloppe son existence joue avec lui un jeu merveilleux.²²

Ainsi, la foi se découvre dans la confiance originelle puisque le monde appartient au «royaume de l'enfant». La «naïveté sérieuse» de l'enfant évoque la dimension éphémère et relative des choses de la «totalité du monde». Pour paraphraser Volant (Cf. 1976: 82-83), l'humain est un processus en devenir tout en ayant la capacité d'une distance critique par rapport à lui-même. Il peut s'imaginer et se vouloir autrement de ce qu'il est aujourd'hui. Dans cette perspective, il joue avec son existence, le jeu prend donc le pas sur l'absurde et permet alors d'aller du non-être à l'être. Autrement dit, par le jeu, l'humain a la capacité de faire advenir son existence dans son intégralité en déployant, en toute liberté, ses possibilités réelles. Cet «acte existentiel» crée la dynamique interne de toute «praxis ludique». Le jeu devient alors un acte de la volonté dans la liberté.

Le jeu est apte à créer et à anticiper une existence inédite. Ce qui n'a pas encore eu lieu (l'utopie) peut se produire. Le jeu peut non seulement faire miroiter devant nos yeux une vie

²¹ Francis Wybrands, «Le jeu et la parole», *Martin Heidegger*, Michel Haar (cahier dirigé par), Paris, L'herne, 1983, p. 280.

²² Jürgen Moltmann, *op. cit.*, [1971] 1977, pp. 52-53.

autre (l'alternative) que celle que nous connaissons. Il peut aussi nous en donner un avant-goût et contribuer à créer des conditions qui rendent possibles l'avènement:

1. d'une existence plus libre; ceci ne veut pas dire l'augmentation du temps libre, mais du temps de liberté où l'on a le loisir de développer avec une certaine autonomie ses aptitudes. La liberté n'est pas donnée, elle est à faire. Il s'agit d'aménager des espaces de liberté au milieu des déterminismes et des contraintes de la vie quotidienne et sociale.
2. d'une existence plus gratuite, c'est-à-dire moins exclusivement dominée par les intérêts économiques. On y accorderait autant de place à la sensibilité qu'à la raison, à la beauté qu'au rendement, à la jouissance qu'à la performance. L'existence pourrait être «play», mais aussi «display», c'est-à-dire déploiement de la personne selon toutes ses virtualités.
3. d'une existence plus joyeuse où le «jouer» serait aussi un «jouir» et un «réjouir». On y goûterait davantage d'une joie simple et désintéressée.
4. d'une existence plus proche du corps. La corporéité est le mode spécifique de l'existence de la personne humaine dans le monde. C'est par son corps que la personne humaine est un être historique et relationnel, relié aux générations passées et futures.²³

Il est donc possible de comprendre le jeu comme étant «un processus à travers lequel un sujet se réalise lui-même dans une dialectique de décision et de surprise» (trad. Lites, 1992: 39). Puisque l'essentiel pour l'humain «c'est d'être jouant», on peut parler de lui comme un «*homo ludens*».

Ce n'est qu'en jouant, que l'homme peut supporter la contingence fondamentale du monde et lui correspondre. En jouant l'homme montre sa propre liberté et la conserve. Dans le jeu l'homme mesure les possibilités d'un monde contingent et les forces de sa propre liberté. Le règne de la liberté est le règne du jeu. Même dans les traditions de l'Ancien Testament le jeu est utilisé comme symbole du monde. Dieu a tout créé par sa fille la *sagesse*. La sagesse était là, avant que quelque chose ne fût créé. Elle existe depuis l'éternité. Lorsque Dieu a créé le ciel et la terre, l'auteur des Proverbes le fait parler ainsi: «J'étais à ses côtés comme le maître d'œuvre, faisant ses délices, jour après jour, m'ébattant tout le temps en sa présence, m'ébattant sur la surface de la terre et mettant mes délices à fréquenter les enfants des hommes» (Pr 8, 30). La création a d'après cette tradition le caractère d'un jeu, qui suscite le plaisir de Dieu et la joie des hommes.²⁴

Pour Moltmann, le jeu de l'existence est la joie éternelle de Dieu qui fait jouer et danser toute la création. Pourquoi Dieu a créé le monde? Il ne l'a pas fait exclusivement pour le

²³ Éric Volant, «Le jeu, lieu de valeurs et de significations», *Le desport*, n° 29, décembre 1982, p. 7-8.

²⁴ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, [1985] 1988, p. 394.

travail ni pour gagner quelque chose en créant les humains. La création est une action libre, volontaire et gratuite du bon plaisir de Dieu. Elle est une action de la volonté amoureuse de Dieu, non un «accident de parcours» ni un «hasard». C'est une manière de manifester la divinité et la grâce de Dieu.

(...) le monde n'est pas là par nécessité. Il est là parce que Dieu l'a créé librement. Il l'a créé librement, mais non arbitrairement. C'est pourquoi le monde n'est pas un hasard. Il a créé ce qui lui a plu, et lui plaît ce qui correspond à son essence interne. C'est la raison pour laquelle la création divine est bonne. La meilleur (sic) manière de présenter cette union entre la création libre et le bon plaisir qui correspond à sa propre essence est encore la catégorie du jeu: «Quand nous disons que le Dieu créateur joue, il se cache dans cette image l'idée métaphysique que la création du monde et de l'homme représente une action qui, du côté divin, est pleine de sens, mais qui en aucune façon n'est nécessaire».²⁵

Moltmann emploie la notion de la «*creatio ex nihilo*»²⁶ de la tradition judéo-chrétienne pour illustrer la gratuité du jeu créateur de Dieu. C'est «le Dieu qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas» (Rm 4, 17).

Quand nous disons que le Dieu créateur joue, il s'agit d'une autre forme de jeu que dans le cas de l'homme. Le Dieu créateur joue avec ses propres possibilités et fait surgir du néant ce qu'il lui plaît. Mais l'homme ne peut jamais jouer qu'avec quelque chose qui joue aussi avec lui. Quand il joue, il se met lui-même en jeu, et on joue aussi avec lui. Il ne peut pas jouer avec le néant. Il ne peut jouer que dans l'amour. Il y a cependant des analogies. Le jeu est, comme la création, l'expression d'un agir libre, mais non arbitraire, car le jeu est lié à la joie que donne au créateur sa création et au plaisir que le joueur trouve dans le jeu. Le jeu, comme la création, unit le sérieux et la gaieté, la tension et la détente. Le joueur s'engage totalement dans son jeu et le prend au sérieux, mais il se transcende pourtant lui-même en même temps qu'il transcende son jeu, parce que c'est un jeu. Il réalise sa liberté sans la perdre. Il s'extériorise sans s'aliéner. À la création libre venant du bon plaisir de Dieu comme symbole cosmique correspond la condition d'enfant de Dieu comme symbole humain. C'est ce que Jésus voulait dire quand il se tournait des enfants vers les disciples: «En vérité je vous le dis, quiconque n'accueillera pas le Royaume de Dieu en petit enfant, n'y entrera pas» (Mc 10, 15).²⁷

²⁵ *Ibid.*, pp. 394-395.

²⁶ Il est pertinent de souligner que Moltmann traduit *ex nihilo* par *pour rien* (notion de gratuité) aussi bien que par *de rien* (à partir du néant).

²⁷ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, [1971] 1977, pp. 41-42.

Moltmann est aussi conscient que le jeu qui s'inscrit dans la contingence des événements mondains peut être fréquemment expérimenté par l'humain comme ayant une dynamique cruelle si celui-ci ne fait pas confiance à une providence.

(...) la contingence sans cesse éprouvée des événements dans le monde perdent pour l'homme leur caractère épouvantable, si celui-ci les considère comme une partie du grand jeu qui se joue avec le monde dans son évolution et avec lui-même dans l'histoire de sa vie. Il est probable qu'il y a verra souvent un «jeu cruel», s'il ne peut pas se fier à une providence.²⁸

Dans la métaphore précédente, on a vu que le Dieu de Platon est un «dieu sérieux» et que l'humain y est considéré comme le «jouet de Dieu». Celui-ci n'est pas perçu comme un Dieu de grâce qui créé un humain capable de créativité. Au contraire, l'humain est créé pour être un «jouet de Dieu». Dans ce cas, serions-nous alors de simples marionnettes²⁹ de Dieu? Le cours du monde est-il une grande pièce de théâtre, une grande fresque parodique, où l'homme-joueur et «jouet de Dieu» est l'acteur jouant son propre personnage: un petit rôle en trois actes où se déroule la toile de fond de son existence: naissance, vie et mort? La théorie platonicienne prive Dieu de sa grâce, et, dans cette perspective, nous ne sommes sans doute

²⁸ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, [1985] 1988, p. 395.

²⁹ Le sens étymologique de marionnette prend son origine du prénom féminin de Marie. C'est le nom de la Vierge du latin «Maria»; de l'hébreu Miriam. L'expression «marionnette», diminutif modifié de «mariol», représentait au Moyen Âge des figurines à l'effigie de la Vierge Marie. Voici une définition fonctionnelle de la marionnette: «Petites figures de personnages, en bois peint, en tissu, en ivoire, qu'un artiste invisible fait se mouvoir par un jeu de ficelle ou avec ses doigts. Symbole de ces êtres, sans consistance propre qui cèdent à toutes les impulsions extérieures: personne légère, frivole, sans caractère et sans principes. Mais leur symbolisme va plus profond. Dans l'allégorie de la caverne, déjà, Platon compare cette existence à un théâtre d'ombres, les êtres d'ici-bas n'étant que des marionnettes, comparées aux idées pures et immuables du monde d'en-haut, dont ils ne sont que de tièdes images. (...) A Kyoto [dans le théâtre kabuki aussi, (notre parenthèse)], on peut voir des marionnettes qui arrivent à exprimer les plus subtiles et les plus violentes émotions. Ce théâtre traditionnel, et quasi stéréotypé, produit un effet de catharsis sur les spectateurs, qui y assistent pendant des heures. Ce sont de véritables drames cosmiques, nationaux, familiaux, individuels, qui se déroulent sous leurs yeux et dans lesquels ils projettent toutes les forces de leur inconscient. La marionnette, à la fois, défoule et unit le peuple, canalisant pour ainsi dire la puissance de ses passions dans le lit des traditions et légendes communes. La marionnette se charge elle-même de toutes ces puissances et finit par détenir un immense pouvoir magique. Fripée, vieillie, passant du théâtre chez l'antiquaire, elle est censée garder sa vertu secrète et les poètes l'entourent d'égards comme un merveilleux symbole d'humanité. La marionnette a su exprimer ce que nul n'aurait osé dire sans masque: elle est l'héroïne des désirs secrets et des pensées cachées, elle est l'aveu discret fait de soi-même aux autres et de soi à soi-même». Voir Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, «Marionnettes», *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1989, p. 612.

que des marionnettes, mais comme chrétiens, nous trouvons qu'il y a un espace de liberté qui laisse à l'humain la possibilité d'être, de créer et de jouer. Ainsi, le jeu peut prendre la forme d'une libre relation avec Jésus le Christ: «C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés» (Ga 5, 1). Le jeu permet à l'humain de devenir libre dans le Christ et non de s'aliéner en se perdant dans le jeu. De sorte que le lien de Platon est fait pour être défait avec la libération de la grâce du Christ.

L'action ludique de Dieu appelle l'humain à sa pleine réalisation. À travers le jeu de la création, il vit un processus de libération par lequel il puise suffisamment de joie pour accéder pleinement à la vie. L'humain apprécie déjà, par anticipation, la «joie d'être libre» dans le Christ. Dans cette perspective, l'humain devient un «*homo ludens*». Le philosophe J. Guitton qui invoque la sagesse de monsieur Pourget affirme que: «La liberté est le pouvoir de devenir ce que nous devons être» (Cité in Foulquié, [1962] 1986: 405). C'est pourquoi le jeu de l'humain comme partenaire du jeu créateur de Dieu n'a d'autre orientation possible que dans la pleine réalisation de sa liberté. L'humain est appelé à sa réalisation: «Être appelé à la vie de la raison et de la liberté, c'est participer à la libre nécessité de Dieu qui ne peut manquer de se vouloir. Nous aussi, nous ne pouvons manquer de nous vouloir» (Cité in Foulquié, [1962] 1986: 405). Le jeu est la quête de la liberté, une revanche sur l'inéluctable fatalité de l'existence.

L'homme qui joue prend sa revanche sur le destin. Il est le héros d'une reconquête de sa propre vie. Il fait l'expérience de la grande liberté: le jeu est le dimanche de la vie, pour l'adulte comme pour l'enfant et pour l'adolescent. L'esprit du jeu met en oeuvre la vertu de la liberté. Et sans doute la liberté dans le jeu n'est pas, pour l'homme mûr, une liberté humaine plénière, mais plutôt le simulacre de cette liberté. Dans l'ordre normal des choses, l'homme ne pose pas lui-même les conditions de son existence. (...) La liberté du joueur n'est qu'une liberté pour rire; elle permet pourtant au joueur d'être, pour le temps de l'illusion ludique, un autre que lui-même, un héros, un demi-dieu ou Dieu lui-même dans l'instant suprême de la création du monde. Le secret du jeu, c'est peut-être que tout joueur joue à être Dieu. Souverain d'une création qu'il ne cesse de contrôler, il organise le domaine ludique comme une zone de sécurité d'où le souci, le tragique et la mort se trouvent exclus par avance. De là le caractère irremplaçable de l'attitude ludique, s'il est vrai que tout homme porte en soi la nostalgie d'être Dieu. Lors même que l'homme joue en sachant qu'il joue, il faut sans doute reconnaître que, tout ensemble, il joue «pour de vrai», il démasque en se masquant, il s'accomplit selon l'une des revendications les plus tenaces et les plus désespérées. (...) Le jeu n'est pas la négation pure et simple, la dérision

du sérieux, du travail et de la loi, mais bien plutôt le signe et le gage de la réconciliation, au sein du destin individuel et social, entre la norme et l'exception, entre la nécessité et la liberté. Le jeu est le sel de la civilisation.³⁰

On en revient à la métaphore «humaniste» de Kelly qui pose cette question: «Comment l'humain devient-il humain?» La réponse de Moltmann est la suivante: l'humain ne peut pas devenir humain uniquement par le travail. L'humain peut se découvrir dans l'agir libre du jeu gratuit et créateur de Dieu selon son bon plaisir. En définitive, l'humain comme enfant de Dieu est créé pour jouer. Il recherche le plaisir et la joie qu'apporte en lui-même l'acte de jouer qui devient alors une fin en soi.

L'intentionnalité du jeu, c'est le plaisir et la joie. Quand cette intentionnalité est effectivement réalisée, quand le jeu est source de joie, la structure temporelle de l'univers du jeu revêt une qualité particulière - «elle devient éternité». Ceci se vérifie sans doute dans toute expérience de joie intense, même si elle ne relève pas de cette réalité à part qu'est le jeu. Telle est l'intuition dernière du Zarathoustra de Nietzsche dans le chant de minuit: «Toute joie veut l'éternité - veut la profonde profonde éternité!» (...) En d'autres termes nous avons l'impression, quand nous jouons, de passer non seulement d'une chronologie à une autre, mais du temps à l'éternité.³¹

À travers l'expérience du jeu, surgit alors la question d'une spiritualité³² du loisir qui permet d'être saisi par la grâce donnant un sens à la vie. Cette grâce provenant de la transcendance est une émotion de profondeur qui peut procurer la joie de vivre. Ainsi, dans cette spiritualité du loisir, il y a cette possibilité que l'humain soit saisi dans ce que le biologiste R. Dubos appelle la joie de vivre, une joie à la fois organique et créatrice.

La forme la plus élémentaire du bonheur est sans doute simplement l'expérience organique de sentir la vie passer par le corps - *la simple joie biologique de vivre*. (...) L'espèce humaine manifeste aussi *la joie de vivre* par une immense variété de rites et de célébrations qui ont leur origine non dans sa nature biologique, mais dans sa fantaisie - ce merveilleux pouvoir qu'elle a de transmuter les choses de la matière en valeurs spirituelles ou en créations qui n'ont aucune

³⁰ Georges Gusdorf, «L'esprit des jeux», *Jeux et sports*, Roger Caillois (sous la direction), Paris, Gallimard, 1967, pp. 1164-1165, 1180.

³¹ Peter Berger, *La rumeur de Dieu, signes actuels du surnaturel*, Paris, Centurion, 1972, p. 95.

³² Nous adhérons à la définition phénoménologique du théologien K. Waaijman qui soutient que «la spiritualité est la transformation continue impliquée dans la relation engagée ou engageante avec l'Inconditionnel» (Cité in Peelman, 1996: 33).

valeur utilitaire sinon qu'elles enrichissent la signification de la vie. (...) Il existe certainement une forme de *la joie de vivre* qui vient du fait même de l'existence - une satisfaction purement organique dont certains animaux peuvent jouir tout aussi bien que l'espèce humaine. Mais il y a aussi une autre forme de *la joie de vivre* - le bonheur - qui semble être particulière aux êtres humains. Il a son origine dans le sens profond que leur vie personnelle est la réalisation de leurs rêves, et que leur vie collective est la réalisation des rêves de l'humanité.³³

Cette façon de percevoir l'Inconditionnel est confirmée par L. Boff qui voit dans les célébrations, en particulier celle de Noël, une fête pour les coeurs d'enfants: «La foi devient sentiment. Elle atteint par là ce qu'il y a de plus profond et de plus intime dans la personnalité humaine: elle fait vibrer, elle apporte la joie, elle fait goûter la vie en lui donnant un sens» (Boff, [1972] 1985: 162). Moltmann ([1985] 1988: 100) ajoute que «la perception du monde comme création suscite la *joie de vivre*. La présentation du monde à Dieu dans l'action de grâce suscite la *liberté de vivre*». Ce qui rappelle la pensée de H. Bergson.

(...) la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire: toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création: plus riche est la création, plus profonde est la joie.³⁴

Cette théologie du jeu développée autour de la révélation transcendante de Rahner et de la théologie de la création de Moltmann est un discours moderne, plutôt abstrait, pour comprendre Dieu. Les gens risquent beaucoup de ne plus se retrouver dans le concret de la vie face à ce langage théo-philosophique. Pour aider à mieux comprendre cette théologie du jeu, il serait approprié d'essayer de faire des liens avec une figure plus familière, en la personne de Jésus de Nazareth, à l'aide de textes des Évangiles. C'est pourquoi, dans la prochaine section, nous allons proposer deux illustrations à partir, tout d'abord, d'une interprétation praxéologique du signe des noces de Cana, et, ensuite, du thème du jeu ironique dans la passion de Jésus de Nazareth exposé par H. Cox.

³³ René Dubos, *Choisir d'être humain*, Paris, Denoël, 1974, pp. 200-201-206. C'est nous qui soulignons.

³⁴ Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, [1919] 1985, p. 23.

8.4 Interprétation de la praxis ludique de Jésus de Nazareth

À première vue, il n'est pas évident de faire des liens entre Jésus de Nazareth et le jeu/loisir. Ainsi, le portrait que l'on retient de Jésus est souvent celui du crucifié. Il est vrai qu'à travers l'histoire, la tradition judéo-chrétienne, notamment dans la chrétienté, a surtout perçu la révélation de Jésus de Nazareth comme venant s'immoler pour acheter le pardon de Dieu en raison des péchés humains. C'est l'image sacrificielle du «Dieu percepteur de la dette jusqu'à la mort de son fils» que véhicule une certaine tradition chrétienne, développée par Saint Anselme, qui prédomine (Cf. Beaudin, 1992: 264-265). Ainsi, on a mis surtout l'accent sur la dimension tragique d'un Jésus sévère, austère et pathétique soumis à un inéluctable destin: «Jésus, le Dieu souffrant, mort pour nos péchés». La croix que l'on affiche dans les foyers et qui symbolise la mort est là pour rappeler la condition mortelle de l'humain, mais également le destin tragique de Jésus de Nazareth. Cependant, rechercher la souffrance pour la souffrance n'est qu'une dynamique masochiste. Certes, il ne s'agit pas de nier la souffrance, mais d'éviter tout simplement son obsession en vue de la dépasser, non pas dans l'idéal ascétique, mais en assumant la souffrance, en affirmant la vie. En ce sens, J.-M. Piotte nous rappelle la vision nietzschéenne de l'idéal ascétique.

L'idéal ascétique, moment de la sublimation, est le remède chrétien à la mauvaise conscience. L'idéal ascétique, idéal «décadent» par excellence, est négation de la vie au nom d'une vie céleste et éternelle, au nom d'une vie imaginaire. Coupable, l'ascète chrétien doit s'inspirer des souffrances du Dieu crucifié, il doit expier ses fautes, se discipliner, mortifier ses sens, écraser ses désirs par des privations, le cilice ou d'autres formes de torture. Mieux vaut la volonté d'autodestruction que pas de volonté du tout: l'ascétisme chrétien est volonté du néant.³⁵

C'est dans cette perspective que P. Valadier a fait une critique serrée de la philosophie nietzschéenne en confrontation avec le christianisme. Il nous aide à mieux faire la distinction entre le visage du Jésus tragique du christianisme traditionnel et le Jésus de la «religion du oui» créant ainsi un christianisme renouvelé.

(...) Le christianisme devient alors religion de salut. L'homme n'y est toujours préoccupé que de lui-même, cherchant à guérir sa maladie. Il n'a pas le courage d'accepter le mal et la mort

³⁵ Jean-Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, Montréal, Fides, nouvelle édition, [1997] 1999, p. 483.

qui sont pourtant des éléments constitutifs de la réalité. Et le signe le plus manifeste de cette faiblesse de volonté est qu'on place alors son salut en un autre, en Jésus le Rédempteur. À cette faiblesse maladive du judéo-christianisme, Nietzsche oppose la santé et la force du paganisme. Est vraiment païen selon lui celui qui acquiesce par un oui sans réticence à toute vie comme à toute réalité. (...) Dans le christianisme traditionnel, Nietzsche voit une radicale perversion de l'Évangile. Il s'attachera donc pour sa part à reconstituer l'authentique message de Jésus. Ce que représente essentiellement Jésus, c'est la religion du oui. Il ne peut être compris lui-même que sur le fond du judaïsme ambiant, qui sous l'influence sacredotale (sic) avait creusé un abîme entre Dieu trois fois saint et l'homme pécheur. C'est cet abîme, cette distance infinie que supprime Jésus, et c'est là le sens fondamental de son message: «l'accord et la transition de Dieu à l'homme». Tel est le sens tout particulièrement de sa prédication du Royaume: il est vain et illusoire d'aller chercher très loin l'idéal; le véritable Royaume est tout proche, sa présence est en l'homme au plus intime de lui-même. Mais c'est par sa pratique plus encore que par sa prédication que Jésus annonce son message. Et elle consiste à s'ouvrir à la réalité tout entière, sans s'y opposer, dans le sentiment de s'ouvrir ainsi à la divinité elle-même. Toute relation proprement personnelle à Dieu et à la volonté divine se trouve par là même exclue. Selon cette interprétation nietzschéenne, le sentiment de filiation divine consiste à sentir toutes choses comme familières et proches ou encore à saisir la surabondance vivante, aimante, paternelle, de la réalité. (...) Or la position fondamentale de Nietzsche est celle de l'affirmation sans réticence de toute la réalité. La rupture avec la croyance traditionnelle, avec son propre passé chrétien, signifie donc pour lui, bien positivement, l'accès à de nouvelles aurores. (...) Ce oui adressé à la vie dans toutes ses dimensions, cette affirmation du monde tel qu'il est, provient de la «volonté de puissance», c'est-à-dire d'une volonté capable de dire oui à ce qui la dépasse, capable de dire oui à autre chose qu'elle. C'est par là même un acquiescement à la vie dans sa surabondance prodigalité, un accueil de la réalité dans ses possibilités infinies, acquiescement et accueil qui projettent l'homme hors de lui-même dans l'inconnu, en le renouvelant, en le recréant sans cesse.³⁶

Devant le pluralisme religieux ambiant, il est plus que nécessaire de s'inspirer davantage de l'autre visage de Jésus de Nazareth, visage plus mystérieux, dans sa manière d'exprimer la joie de vivre dans le monde de son temps. Il s'agit de suivre le chemin de la promesse de la résurrection que Jésus de Nazareth est venu offrir à tous les humains dans une perspective ludique. Le chrétien d'aujourd'hui fera mieux d'apprendre à dire oui à la réalité de la vie en dépit de la finitude et de la mort.

³⁶ Jean Richard, «Comptes rendus: Paul Valadier, Nietzsche et la critique du christianisme; et Paul Valadier, Nietzsche, l'athée de rigueur», *Laval théologique et philosophique*, Québec, vol. 2, juin 1977, pp. 209, 212.

Si nous critiquons si vivement la dimension tragique du christianisme, nous ne voulons pas pour autant idolâtrer³⁷ le loisir, le jeu, la fête et l'humour. Ce sont surtout d'autres voies de compréhension pour la réalisation de l'humain dans un monde à construire. D'ailleurs, Davy reprend cette mise en garde de Berdiaev face à la double attitude de la conscience chrétienne.

Berdiaev rappelle la double attitude de la conscience chrétienne: l'une choisissant l'ascétisme et s'éloignant du monde, l'autre croyant à la sanctification des formes sociales. Ces deux mentalités, Berdiaev les juge erronées. Il ne s'agit pas de juger le monde mauvais et de manifester à son égard une hostilité méprisante. Par ailleurs, le social n'a pas à être sacré. Une seule voie apparaît juste: elle consiste, en partant de la réalité du monde, à participer à la transformation de ce monde. La connaissance de l'humanité et le caractère inhumain de l'homme ne peuvent affaiblir la certitude de la vocation de l'homme concernant la transfiguration du monde. Rien ne peut ébranler la foi dans le destin de l'homme, car cette foi «se rattache à des abîmes métaphysiques». D'où l'affirmation de Berdiaev: «...Je n'ai jamais trahi ma foi dans la vocation créatrice de l'homme».³⁸

La théologie actuelle peut nous conduire à d'autres images de cet Homme-Dieu. La foi chrétienne pleinement incarnée dans l'expérience du loisir aide à mieux comprendre le sens de la vie personnelle et communautaire en dépit des événements présents qui nous font voir la dimension tragique plutôt que ludique de l'existence. Il est alors possible de ne pas court-circuiter l'incarnation de Dieu dans le rapport dialectique de la «foi» et de la «culture». Certaines réflexions sur Jésus de Nazareth permettront d'obtenir des éléments de compréhension en ce sens.

Jésus de Nazareth est une figure historique incontournable, des plus déconcertantes, car elle nous laisse dans un perpétuel questionnement au cœur même de son mystère qui demeure toujours une question ouverte: «Et vous, qui dites-vous que je suis?» (Lc 9, 20).³⁹ Cette question nous interpelle intérieurement, car chacun selon sa propre expérience d'aujourd'hui se forge une image de ce Jésus des Évangiles. Pour mieux comprendre

³⁷ Il peut y avoir un danger d'idolâtrie lorsque l'on élève le signifiant (loisir) au rang de signifié (Dieu). Le loisir n'est pas Dieu. Mettre trop l'accent sur le signifiant (le loisir) qu'on adule peut faire de cette pratique un objet d'idolâtrie.

³⁸ Marie-Madeleine Davy, *op. cit.*, 1964, p. 116.

³⁹ Sans vouloir tomber trop facilement dans le concordisme, nous utiliserons certains versets des Évangiles afin d'appuyer notre propos à l'égard de la praxis ludique de Jésus le Christ.

l'incarnation de Dieu en Jésus (christologie d'en haut), il conviendrait de bien saisir toute l'humanité du Jésus des Évangiles glorifié par Dieu à sa mort-résurrection sur la croix (christologie d'en bas): «Le vrai théologien peut parler seulement *en partant* de Jésus, c'est-à-dire dans la mesure où il est touché par sa réalité vivante, dans la foi et dans l'amour» (Boff, [1972] 1985: 182).

Le théologien C. Perrot met en garde contre «l'impossibilité d'écrire quelque reconstruction psychologique de Jésus qui dessineraient le développement intérieur de sa pensée au long de son activité» (Perrot, 1979: 57). Notre projet est plus modeste. Nous voulons tout simplement identifier quelques traits de la personnalité du Jésus des Évangiles afin de mieux comprendre son enseignement en ces temps séculiers. Tout d'abord, il faut dire que Jésus de Nazareth, «rassembleur de disciples, prédicateur de foules, annonceur du Règne, faiseur de signes et de miracles, trouve dans la figure des prophètes messianiques une analogie plus proche qu'avec les rabbis et les zélotes» (Marguerat, DCT, 1998: 599). Il affiche une attitude révolutionnaire qui s'oppose au légalisme interdisant l'irruption des dons de la grâce. Jésus lance une critique virulente contre les comportements des pharisiens, des scribes et des prêtres qui utilisent hypocritement la loi pour des justifications de pouvoir politique, religieux et économique. Ces derniers le persécutèrent et le firent mettre à mort.

Il faut dire également que le prophète de Galilée est un homme de la nature. Toute sa prédication est orientée dans un cadre de marche et d'errance. En fait, Jésus de Nazareth est un itinérant qui se déplace dans les cadres naturels réels. Ainsi, par exemple, le «sermon sur la montagne» et la «transfiguration», se font dans les éléments naturels de la Palestine tels une montagne, le désert, un cours d'eau, la verdure des champs. Il se sert des éléments naturels les plus riches qui ouvrent sur la transcendance et permettent ainsi une expérience plus profonde. Autrement dit, Jésus de Nazareth développe les conditions d'une expérience du Royaume de Dieu qui part de la nature. Il ne se contente pas seulement de parler, mais il agit explicitement. Jésus de Nazareth n'est pas un ermite qui s'enferme dans le temple. C'est l'initiateur d'une pensée symbolique qui s'inscrit dans l'ordre naturel et ne se contente pas seulement d'évocation

car les personnes sont partie prenante de l'expérience de profondeur et de transcendance. Il aide à faire découvrir le Dieu intérieur.

Pour notre part, le sens de la fête (jeu/loisir) du Jésus des textes évangéliques s'exprime dans sa participation à de nombreux repas. En fait, le repas se révèle un thème important de sa prédication.

Pour l'homme biblique, au ravitaillement si précaire, le repas est un moment merveilleux dû à la générosité d'un Dieu à qui il faut, tout d'abord, rendre grâce (Dt 8,10). Mais le repas est aussi le moment de la rencontre familiale (Ps 128,3) ou autre (1 S 9,22-24). Alors sont établis des liens nouveaux (Gn 18; Si 9,16), cependant que les relations distendues se resserrent (Nb 22,40; Jg 19,4-8). Un contrat peut être confirmé par un repas (Gn 31,44-54), et si l'on parle «d'alliance de sel» (Lv 2,13; Nb 18,19 etc.) c'est pour signifier qu'un repas, dont le sel fait la saveur, accompagne l'établissement d'une relation, d'une alliance (Gn 26,30). Jésus s'intéresse au repas; il en fait le thème de sa prédication (Lc 14,7-24). Il s'insurge contre l'importance accordée par les Pharisiens aux purifications rituelles (Mc 7,1-23), qui sélectionnent les commensaux. A l'inverse, il ouvre sa table à tous, et d'une façon qui illustre parfaitement sa prédication: «Il mange avec les pécheurs» (Mc 2,16 etc.), il répond à leur invitation (Lc 5,29-32; 19,1-10), accueille leur présence (Lc 7,39). C'est encore durant le repas qu'il se montre «serviteur» (Jn 13,2-15), et c'est dans la rencontre du repas qu'il se montrera ressuscité (Ac 1,4 etc.). Sa prédication est un pain distribué avec largesse: «le miracle des pains» (Mc 7,35-44; 8,1-10) et c'est par les rites d'un repas que, sur son ordre, ses disciples évoqueront le mystère de sa personne et de son œuvre.⁴⁰

La participation active de Jésus à des repas a donc une portée eschatologique. Ainsi, «ils s'inscrivent sur le fond de l'attente du festin messianique à la fin des temps (Mt 8, 11s). Les repas de Jésus anticipent ce banquet du salut en englobant maintenant déjà tous ceux que le royaume de Dieu accueillera dans le futur» (Marguerat, DCT, 1998: 602). Pour mieux saisir cette réalité, c'est-à-dire l'analogie entre la fête (jeu/loisir) et le Royaume de Dieu, nous étudierons le signe de Cana.

8.4.1 Présentation du texte du signe de Cana

D'entrée de jeu, il faut dire que le loisir, réalité profane de la vie séculière de la modernité, n'est pas une notion biblique ni une pratique universellement reconnue dans les

⁴⁰ F. M. Du Buit et L. Mouloubou, «Repas», *Dictionnaire biblique*, Paris, Desclée, 1984, p. 631.

civilisations pré-industrielles. Cependant, il existe des corollaires à la notion de loisir telle la fête et le jeu qui sont présents dans les textes bibliques. Ainsi, le thème biblique de la fête nous semble être le choix tout désigné pour mieux comprendre la praxis ludique de Jésus de Nazareth. À l'instar du théologien D. Bonhoeffer (Cité in Schillebeeckx, 1968: 99) qui préconisait une «foi sans religion», nous apporterons une «interprétation séculière de la notion biblique» de la fête telle que décrite dans le récit des noces de Cana.⁴¹ Voici le texte même de ce premier signe de Jésus de Nazareth rapporté par l'évangéliste Jean.⁴²

Le premier signe

¹Or, le troisième jour, il y eut une noce à Cana de Galilée et la mère de Jésus était là. ²Jésus lui aussi fut invité à la noce ainsi que ses disciples. ³Comme le vin manquait, la mère de Jésus lui dit: «Ils n'ont pas de vin». ⁴Mais Jésus lui répondit: «Que me veux-tu, femme? Mon heure n'est pas encore venue». ⁵Sa mère dit aux serviteurs: «Quoi qu'il vous dise, faites-le». ⁶Il y avait là six jarres de pierre destinées aux purifications des Juifs; elles contenaient chacune de deux à trois mesures. ⁷Jésus dit aux serviteurs: «Remplissez d'eau ces jarres»; et ils les emplirent jusqu'au bord. ⁸Jésus leur dit: «Maintenant puisez et portez-en au maître du repas». Ils lui en portèrent ⁹et il goûta l'eau devenue vin - il ne savait pas d'où il venait, à la différence des serviteurs qui avaient puisé l'eau -, aussi il s'adresse au marié ¹⁰et lui dit: «Tout le monde offre d'abord le bon vin et, lorsque les convives sont gris, le moins bon; mais toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à maintenant!» ¹¹Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui (TOB, Jn 2,1-11).

Avant d'interpréter le récit de Cana, il nous semble tout au moins légitime d'expliquer la signification première de ce texte telle que fournie par l'exégèse historico-critique. Dans le IV^e évangile, Jésus de Nazareth commence sa vie publique en participant aux réjouissances des noces de Cana. Il y fera son premier miracle.⁴³ Les 12 premiers chapitres de l'Évangile

⁴¹ Il est intéressant de lire l'interprétation du signe de Cana présentée par le journaliste J. Duquesne. Voir Jacques Duquesne, *Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, pp. 123-135.

⁴² Notons que Saint Jean commence son Évangile par une noce et le termine par un repas de fête qui est la Pâque.

⁴³ Qu'entendons-nous aujourd'hui par miracle? Force est de dire que notre culture occidentale nous a inculqué une notion magique du miracle. «Traditionnellement, on comprend le miracle comme un événement perceptible qui dépasse les possibilités naturelles, qui est causé par la toute-puissance de Dieu en transgressant ou au moins en contournant les causalités naturelles, et qui sert ainsi de confirmation à la révélation orale» (Kasper, 1986: 132). Dans la Bible, lorsque l'on parle des miracles de Jésus, on utilise les expressions «acte de puissance» (*dynamis*) et «signe» (*sēmeion*): «Ces signes sont des événements extraordinaires, inattendus, qui provoquent un étonnement et un émerveillement chez l'homme. (...) Le miracle oriente le regard vers le haut, vers Dieu» (Kasper, 1986: 133). Selon l'exégète X. Léon-Dufour, dans l'évangile de Jean, «(...) le miracle n'est pas appelé «acte

de Jean sont les livres des signes qui s'expriment en une christophanie progressive c'est-à-dire, d'après l'exégète R. E. Brown, la révélation de la personne même de Jésus de Nazareth tandis que les chapitres 13 à 20 traitent de la passion de Jésus de Nazareth où le signe le plus important se manifeste par sa mort-résurrection. Jean lève donc le voile sur le mystère propre de Jésus de Nazareth. À Cana, c'est le premier signe où l'on arrive à contempler le projet du Père en Jésus. C'est «une première étape sur le chemin qui conduit à la croix et à l'exaltation» (Léon-Dufour, 1988: 242). Dans le récit des noces de Cana, cet état de choses apparaît: «Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui» (Jn 2, 11). Mais comment le signe de Cana révèle-t-il la gloire de Jésus? Le miracle du changement de l'eau en vin est un signe qui amène les lecteurs «à mieux approfondir leur foi en Jésus Messie et Fils de Dieu et à développer ainsi leur vie en communion avec Dieu» (TOB, 1987: 2535).

de puissance» (*dynamis*) comme dans l'usage synoptique, mais «signe» (*sēmeîon*). Ce terme johannique inclut toujours deux aspects: *démonstratif*, le signe suscite la foi des disciples en Jésus; *expressif*, il manifeste la gloire de celui qui l'opère» (Léon-Dufour, 1988: 208-209). Léon-Dufour ajoute que «(...) le récit de Cana n'est pas de type biographique. (...) appelons-le un «récit symbolique»: dans sa *totalité* il manifeste, il rend présente (sic) autre chose que ce qu'il dit immédiatement et qui lui sert d'expression» (Léon-Dufour, 1988: 215-216). Plusieurs spécialistes de la Bible vont également dans le même sens. Il est vrai que l'on ne peut arrêter notre interprétation de ce récit à la surface des faits. La marque de commerce de Jean l'évangéliste est l'utilisation de la profondeur des symboles. Mais cela met-il en cause la vérité historique du miracle? Jean a-t-il simplement inventé le signe de Cana dans le seul but d'en instaurer la symbolique d'une autre réalité? Le témoignage du miracle pourrait perdre alors toute sa portée si l'on se doutait qu'il a fabriqué de toute pièce ce récit qu'il veut bien présenter. L'intention de Jean dans l'utilisation de ses récits est de faire découvrir le personnage historique de Jésus de Nazareth dans sa praxis messianique. Ainsi, il est vrai qu'il a choisi des faits historiques en raison de leur portée symbolique. Pour l'exégète, W. Harrington ([1965] 1971: 955), «ce qui fait la valeur de leur symbolisme, c'est précisément qu'ils sont historiques. Tout ce qu'on peut admettre, c'est que l'évangéliste a modifié certains détails pour mieux faire ressortir le symbolisme du récit et, par là, mettre en relief l'enseignement théologique qui était son principal souci». Quoi qu'il en soit, le signe de Cana a pour nous une factualité historique bien particulière à travers la praxis de Jésus de Nazareth tout en ayant une profondeur symbolique sous la mouvance de l'Esprit-Saint. Entre les deux conceptions du miracle, soit celle de la tradition apologétique et celle de la théologie moderne, qu'est-ce que l'on peut dire de plus du signe de Cana? Est-ce que Jésus a réellement changé l'eau en vin? Qu'est-ce que cela peut changer à notre vie si cela ne se serait pas réellement passé comme l'explique le récit de Jean l'évangéliste? Pour le reste, nous optons pour la définition du miracle donné par saint Augustin: «non seulement un fait réel et extraordinaire, mais aussi le symbole d'une opération plus haute» (Cité in Rops, [1945] 1955: 197). En conséquence, nous croyons possible l'historicité du récit du miracle de Cana.

L'exégète R. Schnakenburg va dans le même sens que Brown. Ainsi, les noces de Cana nous présentent un signe annonciateur d'un monde à transformer et à transfigurer. Selon la volonté divine, Jésus de Nazareth se révèle lui-même dans sa gloire comme le Christ, le Messie, le Fils de Dieu et le Fils de l'homme porteur du salut qu'il offre au monde.

Pour l'Évangéliste, ce qui est le plus important c'est la Révélation de la gloire de Jésus (v. 11) et toute interprétation qui dévie de cette perspective christologique perd de vue le sujet principal. La révélation selon Jean c'est la Révélation de Jésus, tout en découle. Savoir s'il est le messie attendu est la question du jour. (...) Mais il se révèle comme messie dans un sens unique et spécial, comme le Fils de l'Homme descendu du ciel, comme le Fils de Dieu envoyé par le Père et uni à lui, apportant révélation et lumière. Aussi son don n'est pas à séparer de sa personne ni à en faire des symboles indépendants. Au mariage, ce n'est pas le vin en lui-même, ou le vin par opposition à l'eau, qui constitue les signes les plus éloquents; la signification du vin vient du fait qu'il est un cadeau de Jésus, un signe qui vient de lui et qui pointe vers lui. (...) Dans le miracle de Cana, tout comme dans les autres «signes» et «réalisations», c'est son origine divine et son union avec le Père qui doivent faire l'objet de notre croyance et de notre reconnaissance. (...) Le verset 1:51 est une indication suffisante du fait que dans le miracle du vin Jésus désire se manifester comme le Fils de l'Homme descendu du Ciel et qui demeure en union constante avec Dieu.⁴⁴

Nous souscrivons à cette interprétation exégétique avancée par Brown et Schnackenburg. Toutefois, il faut admettre que le signe de Cana est également porteur d'un contenu riche en significations diverses. S'adressant à la «foi qui cherche à comprendre» la révélation de Dieu dans l'histoire de sa culture, le signe de Cana peut être également une source d'interprétation autre en se rapprochant plus près du texte en ces temps séculiers.

⁴⁴ Rudolf Schnackenburg, *The gospel according to St John*, New York, Sybury Press, 1980, pp. 337-338.

The most important for the evangelist is the revelation of Jesus's glory (v. 11) and any interpretation which departs from this Christological perspective loses sight of the central issue. Revelation in John is the self-revelation of Jesus; all the rest stems from this. The question as to whether he is the hoped-for messiah is a lively one. (...) But he reveals himself as the Messiah in a special and unique sense, as the Son of Man come down from heaven, as the Son of God sent by the Father and united to him, bringing revelation and light. So too his gift may not be separated from his person and made into independant symbols. At the marriage, it is not the wine in itself, or the wine in contrast to the water, which constitute the pregnant «signs»; the significance of the wine is that it is Jesus's gift, a sign which comes from him and points to him. (...) At the miracle of Cana, as at the other «signs» and «works», it is his origin from God and his union with the Father that must be believed and recognized. (...) The logion of 1:51 is already sufficient indication of the fact that in the miracle of the wine Jesus wishes to manifest himself as the Son of Man come down from heaven who remains in constant union with God.

8.4.2 Interprétation praxéologique du signe de Cana

Du temps de Jésus de Nazareth, la fête était une activité cultuelle importante. C'est la célébration communautaire en reconnaissance des hauts faits du Dieu d'Israël dans son histoire. J. Martucci souligne toute l'importance des fêtes pour Israël.

Israël (...) a toujours relié ses fêtes à l'ensemble de son histoire et a donné, par elles, un sens à ses heures les plus pénibles. (...) Pour Israël, ne pas fêter, c'eût été mourir. (...) Israël avait également besoin de ses fêtes pour contester la dureté de la vie et, tout spécialement, la pauvreté qui, lorsqu'elle est indigence, devient une autre forme de servitude.⁴⁵

Il y a différentes fêtes pour Israël. C'est ainsi que la loi impose traditionnellement trois visites au temple de Jérusalem. Ce sont les Azymes, conjugués au rite de l'agneau (la Pâque), la moisson (Pentecôte) et la récolte (les Tentes). On ajouta plus tard les fêtes de l'Expiation, la Dédicace et les Sorts. Il y a aussi la pratique rituelle du sabbat qui, au temps de Jésus, était un temps d'arrêt au septième jour pour se remémorer le repos de Dieu après Son acte de création. Toutefois, l'interprétation des règles du sabbat menait la plupart du temps à des logiques de mort. Jésus conteste les docteurs de la Loi en affirmant que: «Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat» (Mc 2,27). Maître du sabbat (Mt 12, 8), il n'hésite pas à guérir des malades en dépit des lois qui régissent cette fête cultuelle (Lc 14, 1-6). Comme l'affirme Moltmann ([1985] 1988: 353), «le sabbat est la fête de la création» ainsi que la «fête de la rédemption».

On peut se demander ce que signifie la fête de façon plus générale? Tout d'abord, la fête ne veut pas dire superficialité ou frivolité. La fête permet de nous divertir et d'oublier les ennuis quotidiens. Dans la fête, on s'abandonne à l'expérience de la joie de vivre qui est une fin en soi.

La fête est donc un temps réservé à la pleine manifestation des émotions. Elle est constituée d'une irréductible part de prodigalité: elle consiste à «vivre au-dessus de ses moyens». Elle dit oui à l'expérience; elle appelle la joie, ce qui nous explique pourquoi nous souhaitons aux

⁴⁵ Jean Martucci, «Sion, cité de nos fêtes», *L'homme en mouvement*, Maurice Boutin, Éric Volant et Jean-Claude Petit (sous la direction), Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 17, 1976, p. 142-143.

autres de bonnes vacances et jugeons qu'une soirée a réussi si «tout le monde s'est bien amusé». La fête, en tant qu'acte accompli pour lui-même, nous procure de brèves vacances hors du train-train quotidien, une rupture sans laquelle la vie serait insupportable.⁴⁶

Dans cet même ordre d'idée, A. Beauchamp précise que la fête, source de la vie, présente une rupture de la vie quotidienne.

La fête est un fait et sa caractéristique principale est de marquer une rupture, de se détacher de la vie quotidienne et du temps présent. La fête est comme un temps hors du temps. Le quotidien, on le sait, est rempli de contraintes. Nous devons travailler, nous soumettre à la rationalité d'une société organisée et structurée. En nous permettant de briser la coquille du temps présent, de rompre avec ce temps et avec la routine quotidienne, la fête nous fait remonter à un âge d'or oublié, à un temps sacré plus vrai et plus pur. On pourrait l'appeler «temps du paradis terrestre» ou «temps d'avant la chute». Par le fait même, la fête nous régénère et nous renouvelle. (...) La signification humaine de la fête, c'est donc de nous faire découvrir, au-delà du monde obligatoirement structuré de la vie quotidienne, une autre dimension, qui serait faite d'une autre rationalité, d'une autre forme de liberté, d'une autre forme d'inscription dans le temps. C'est ainsi qu'il faut comprendre la fête. En ce sens, on peut dire que la fête est vraiment une nécessité et un élément primordial de la vie sociale. Elle est absolument essentielle. Une société sans fête finirait par être non seulement monotone, mais deviendrait oppressive.⁴⁷

Dans cette perspective, les noces de Cana représentent une «fête humaine par excellence» qui apporte la joie de vivre. Comme le mentionne Léon-Dufour:

(...) le thème des noces évoque aussitôt à l'esprit une image biblique, traditionnelle depuis l'expérience conjugale d'Osée jusqu'au Cantique des Cantiques et à Jésus lui-même qui a présenté le règne des cieux comme un festin de noces (Mt 22, 2; 25, 1). La fête humaine par excellence, celle qui dit l'amour de l'homme et de la femme, destinés à devenir un conformément à l'image divine, a servi de métaphore pour dire l'alliance de Dieu avec son peuple, et plus particulièrement sa réalisation eschatologique, quand Dieu la scellera non seulement avec Israël, mais avec le monde entier. La répétition du mot «noces» au début du texte (v. 1. 2) est manifestement intentionnelle pour marquer le cadre symbolique de l'épisode. (...) Alors que, pour commencer le récit de la vie publique, les Synoptiques annoncent la «Bonne Nouvelle», Jn dépeint la fête que constitue la venue de Jésus parmi les siens. Et la création tout entière est reprise, d'abord par le cadre des noces, joie humaine par excellence, ensuite sous la figure de l'eau qui, puisée à la fontaine, devient un vin meilleur. Voilà qui invite à maintenir la valeur des réalités terrestres, mais aussi à les voir transfigurées. C'est dans la rencontre de Dieu que l'homme réalise son propre épanouissement. Et cette fête d'un jour est fête de toujours. N'est-elle pas le prototype des signes ultérieurs par lesquels Jésus va donner

⁴⁶ Harvey Cox, *La fête des fous*, Paris, Seuil, 1971, p. 37.

⁴⁷ André Beauchamp, «Fêter, c'est avant tout célébrer la vie», *Revue Notre-Dame*, n° 5, mai 1999, pp. 17-18.

corps à sa gloire? Un détail du récit le souligne. Jésus ne demande pas aux servants de déverser tout le contenu des jarres, mais de «puiser» autant qu'il suffit pour que le vin soit goûté par l'assistance. N'est-ce pas déclarer que la fête, inépuisable, va toujours recommencer, sur la parole de Jésus?⁴⁸

Mais revenons au texte lui-même. Dans l'évangile de Jean, il faut noter que le récit de Cana exprime le début de la vie publique de Jésus de Nazareth sous le signe de la joie et non de la souffrance. Jésus rejoint sa mère dans un festin de noces à Cana, en Galilée, accompagné de Jean, de Philippe et de Nathanaël. Ce dernier est lui-même natif de Cana, petit village à une quinzaine de kilomètres tout au plus de Nazareth.⁴⁹ La fête des noces pour les paysans galiléens était un temps de réunion familiale et amicale importante. Selon l'écrivain D. Rops, les noces juives étaient des réjouissances et des jubilations qui duraient de trois à huit jours selon la richesse des mariés. À Cana, il devait y avoir beaucoup de convives si l'on se fie à la présence de six jarres d'eau utilisées pour les ablutions rituelles et la présence d'un «maître du repas». Le mariage à Cana a probablement débuté un mercredi, jour prévu du mariage des vierges, pour festoyer au moins trois bonnes journées jusqu'au début du sabbat. Rops décrit ici d'une manière colorée les noces de Cana.

La mariée une fois amenée en chaise à porteurs au lieu de son nouveau domicile, le vase rituel brisé sous le dais, les serments échangés à l'ombre du voile nuptial, les plaisirs de la table avaient commencé. Sobres, à l'ordinaire, les Juifs, en de telles occasions, aimaient le faste et presque l'excès. Les plats lourds, coulant de graisse, viandes et gibiers, poissons farcis, se succédaient longuement. Dans presque tous se retrouvait l'oignon, base de la cuisine d'Israël depuis le séjour en Égypte au temps de Joseph. On buvait beaucoup. En hébreu, banquet et beuverie s'emploient comme synonymes, sans nulle nuance péjorative. Les crus de Palestine sont excellents, hauts en degré d'alcool, (...).⁵⁰

Les noces se déroulent bien jusqu'à ce que le vin vienne à manquer. Cela pouvait jeter un certain discrédit sur les mariés ou leurs parents qui ont mal planifié la réception. Cela pourrait aussi être vu comme un mauvais présage pour l'avenir du couple. Marie prévient

⁴⁸ Xavier Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, Paris, Seuil, tome 1, 1988, pp. 221, 244-245.

⁴⁹ En ce qui concerne la localisation de Cana, le vrai site est aujourd'hui discuté entre Kefr Kenna et Kirbet-Qana.

⁵⁰ Daniel Rops, *Jésus en son temps*, Paris, Arthème Fayard, [1945] 1955, p. 195.

Jésus de ce désagrément: «Ils n'ont pas de vin» (Jn 2, 3). Jésus répond du «tac au tac»: «Que me veux-tu, femme? Mon heure n'est pas encore venue» (Jn 2, 4). Marie qui connaît son fils demande au serviteur de faire ce que Jésus dira. Jésus ordonne alors aux serviteurs d'emplir d'eau les six jarres de pierre qui sont là. On ne devait plus être au premier jour de la fête. Ces jarres peuvent compter entre quatre-vingts à cent vingt litres d'eau chacune qui se transforment plus tard au total à environ six cents litres de vin (Cf. Duquesne, 1994: 125). La fête se poursuit. Les convives doivent être assez ivres pour ne pas constater la différence de la qualité du vin. Cependant, le «maître du repas», sobre par professionnalisme, déclare au marié: «Tout le monde offre d'abord le bon vin et, lorsque les convives sont gris, le moins bon; mais toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à maintenant!» (Jn 2,10). Ainsi s'achève le récit des noces de Cana de Jean l'évangéliste. Il nous reste maintenant à comprendre le sens de ce premier signe de Jésus à Cana. Ce récit pousse à réfléchir sur un certain nombre de thèmes: la dimension symbolique du vin, les noces de Cana comme «miracle-don», les noces comme consécration du plaisir sexuel et de la procréation, et, enfin, l'annonce du Royaume de Dieu.

8.4.2.1 La dimension symbolique du vin

À la fin du V^e siècle avant Jésus-Christ, l'historien Thucydide affirmait que: «Les peuples méditerranéens commencèrent à sortir de la barbarie quand ils apprirent à cultiver la vigne...» (Cité in Gautier, 1997: 35). Or, l'omniprésence de la vigne et du vin dans l'histoire du monde est porteuse d'une vive symbolique civilisationnelle comme l'affirme le juriste J.-F. Gautier:

Depuis l'origine, la vigne et le vin ont marqué de leur empreinte la géographie et l'histoire, les mythologies et les religions, les sciences (ampélographie et oenologie) et les techniques (vendanges et vinification) vitinicoles, les arts (peinture, sculpture, poésie) et les traditions, mais aussi les habitudes alimentaires et le commerce, le droit et la médecine, contribuant, au fil des âges, à forger un type de société: *la civilisation du vin*. Faut-il rappeler, à cet égard, le dieu Bacchus - ou son «frère ainé» Dionysos - représenté et chanté par d'innombrables artistes, dont Michel-Ange, ou bien les bas-reliefs dans les mastabas égyptiens, ou encore le mobilier funéraire étrusque et les fresques pompéiennes reprenant ce thème du vin civilisateur. Il en est de même des ruines de cabarets remontant à l'Antiquité romaine, des entrepôts de vin d'Ostie, des mosaïques byzantines, des mentions bibliques du «sang du raisin» (*sanguis uvae*) et son rôle dans la symbolique chrétienne, de l'œuvre des ordres monastiques au Moyen Age, des auteurs gréco-latins (des vers d'Homère aux récits de Tacite en passant par la poésie bacchique d'Horace) ou des odes du Chinois Il Tai-Po (ou Il Po), des poèmes de l'Anatolien Mowlana Rumi ou ceux

des Persans Omar Khayyâm, Omar ibn Al-Farid et Muhammad Sham al-Din Hâfiz (ou Hafez), sans parler des grands peintres dont le vin a été une source d'inspiration (du *Triomphe de Bacchus* de Vélasquez aux *Buveurs* de Cézanne en passant par *Le Roi boit* de Jordaens et *Les Noces de Cana* du Tintoret ou Véronèse)... tous ces exemples culturels ou artistiques sont autant de témoignage de l'importance du vin au cours de l'histoire de l'humanité. Depuis que la vigne est vin, son histoire est en effet indissolublement mêlée à celle de l'homme. Modelant ses paysages, pesant sur son économie, le vin a, au fil du temps, dessiné les contours d'une véritable civilisation.⁵¹

À Cana, on peut s'imaginer Jésus dans une dynamique ludique de la joie, car le vin en est le symbole à plusieurs niveaux. Dans les psaumes, il est dit: «Le vin réjouit le coeur des humains en faisant briller les visages plus que l'huile» (Ps 104, 15). Dans l'Ecclésiaste, on recommande de boire le vin de bon coeur: «Va, mange avec joie ton pain et bois de bon coeur ton vin, car déjà Dieu a agréé tes œuvres» (Qo 9, 7). Finalement, dans le Cantique des cantiques, le vin est le signe de l'union amoureuse: «je te ferai boire du vin aromatisé» (Ct 8, 2). Comme nous l'avons déjà mentionné, le vin signifie aussi «tous les dons»: «Que Dieu te donne de la rosée du ciel et de gras terroirs, du froment et du vin nouveau en abondance!» (Gn 27, 28). Ainsi, le vin coulera en abondance lors de la fête eschatologique, comme l'annonce le prophète Isaïe: «Le SEIGNEUR, le tout-puissant, va donner sur cette montagne un festin pour tous les peuples, un festin de viandes grasses et de vins vieux, de viandes grasses succulentes et de vins vieux décantés (Es 25, 6). Dans cette perspective des vins vieux les meilleurs, Jésus reprend à Cana, consciemment ou inconsciemment, cette logique d'Isaïe.

Jean l'évangéliste insiste sur la présence de six (nombre imparfait) jarres d'eau qui servaient à la purification rituelle des péchés. Or, «l'eau préparée «pour les rites de purification des Juifs» est changée en vin: symbole de l'ordre ancien, imparfait, qui fait place au nouveau. Et, comme l'auteur a constamment en vue les sacrements, il voit aussi dans ce miracle l'annonce du vin de la dernière Cène» (Harrington, [1965] 1971: 960-961). Autrement dit, le vin de la Nouvelle Alliance se substitue à l'eau des jarres de purification qui symbolise l'imperfection de l'Ancienne Alliance. Ainsi, à Cana, la transformation de l'eau en vin est une préfiguration de l'eucharistie de la dernière Cène.

51

Jean-François Gautier, *La civilisation du vin*, Paris, PUF, 1997, pp. 125-126.

De tout temps, le vin apporte la joie aux humains. Que la fête continue, pouvons-nous dire. Il y a quelque chose de dionysiaque avec son ambivalence. Ainsi, parfois, peut-être trop souvent, la fête peut prendre une allure grotesque et excessive, voire dangereuse pour la vie. Certes, le vin coule à flot, mais que reste-t-il de la joie que nous apporte le souvenir de Cana? Pour Maffesoli, le vin a une charge anthropologique pleine de sens que sous-tend le phénomène orgiaque. Celle-ci s'exprime dans une logique passionnelle dans tout un éventail de sentiments et d'émotions qui sont comme ritualisés: «l'ivresse vécue en commun est une possibilité de sortir en commun de la réalité et d'avoir la joie ensemble. Cette joie est aussi ce qui rédime l'ivresse» (Dolto, 1977: 53). Quoi qu'il en soit, la fête par le vin (ou l'alcool) permet de faire éclater la pesanteur du rationalisme de la vie en société dont parle Nietzsche. Autrement dit, la boisson permet de dépasser le poids des conventions sociales, et même, de favoriser la cohésion sociale.

(...) l'union orgiaque et l'union mystique s'enracinent dans le collectif religieux dont la théophagie est, ne l'oublions pas, l'expression privilégiée. Chez les bacchantes, chez les Aztèques, chez les chrétiens, etc., manger la chair de la divinité, boire son sang permet de ne plus faire qu'un avec elle, ce qui revient à cimenter le corps sociétal. Selon Platon le vin, qui est à la fois «sacrement et divertissement» (*Les Lois*, II, 666, b), a été donné aux hommes par les dieux pour favoriser les relations. Il accorde le «moelleux» indispensable pour corriger la rigidité consécutive à l'action du temps qui passe. Pour résister à l'angoisse du devenir, l'homme se durcit et par là même s'isole, il devient monade parfaite; la boisson divine introduit le liant nécessaire à la constitution de la communauté. D'une manière paroxystique, le vin permet d'aboutir à la confusion, la plupart du temps il favorise la fusion. C'est dans une telle perspective qu'il convient d'apprécier les cultes orgiaques qui ponctuent les histoires humaines. L'alcool renvoie à une extension de soi, c'est pourquoi les dieux qui s'y réfèrent sont en même temps les dieux de l'amour (...) toutes les sociétés ont étroitement lié les dieux de l'amour et les dieux de l'alcool. L'ivresse est à la fois une initiation cosmique (perte de soi) et une initiation érotique (agrégation collective). On ne pensera jamais assez une telle liaison qui, malgré le puritanisme prométhéen et le mercantilisme dominant, continue de sous-tendre la consommation alcoolique. D'une manière plus ou moins manifeste la boisson renvoie comme le manger à l'ordonnancement du monde.⁵²

8.4.2.2 Les noces de Cana comme «miracle-don»

Ce qui caractérise le signe de Cana, c'est que, contrairement à d'autres récits de miracles, les intéressés n'ont rien demandé à Jésus. En effet, ils ignoraient ce qui se passait

⁵² Michel Maffesoli, *L'ombre de dionysos - Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Mériadiens, 1982, pp. 161-162.

et ne faisaient guère pitié, eux qui participaient sans soucis à un festin de noce. Si les intéressés ne souffrent pas d'un mal physique ou moral, pourquoi Jésus a-t-il agi de la sorte à la demande de sa mère? Si le signe de Cana n'est pas réalisé pour instituer l'Église, ni pour la sauver, ni faire des conversions, quelle signification peut-il bien nous présenter?

En fait, on peut y répondre dans la perspective des théories de la révélation et de la création présentées dans les premières sections de ce chapitre: le signe de Cana s'inscrit dans l'ordre de la grâce et du don de la personne même de Jésus. En fait, le signe de Cana est un «miracle-don».

(...) à la différence des autres catégories de récits de miracle (guérison, sauvetage, légitimation, exorcisme) qui visent à exprimer un aspect de salut, le miracle-don symbolise la gratuité et la surabondance de la vie que Dieu communique à l'homme, sans même que soit requise une foi préalable; il dit l'initiative de Dieu dans la rencontre de son peuple.⁵³

L'intervention de Marie rend compte d'une espèce d'indécision de Jésus dans sa réponse: «Mon heure n'est pas encore venue» (Jn 2, 4). Mais, Jésus n'est pas conditionné dans un plan sérieux et déterminé d'avance. Il n'est pas dans «l'*homo faber*». C'est plutôt un Jésus qui prend conscience du besoin du sens du ludique et de la capacité du don. Son heure ne sera pas dans une planification prévue d'avance. Son heure sera quand les humains auront besoin de lui. Quand le jeu l'exigera. D'ailleurs, la réaction de Marie qui dit aux serviteurs: «Quoi qu'il vous dise, faites-le», est l'indication qu'elle comprend que «l'esprit de la fête» de Jésus va l'emporter. Ainsi, face au drame du manque de vin, Jésus réussit à imaginer le monde autrement. Il parvient à jouer et permet à la fête de s'accomplir. Et dans une espèce de grâce, non seulement il donne du vin, mais il donne du vin en abondance et de meilleur goût que celui qui a été servi au début de la noce. Or, dans une perspective de «l'*homo faber*», le bon vin est fourni au début, mais quand les gens sont ivres, à la fin, on n'a plus besoin de donner du bon vin. On leur sert alors du vin de moins bonne qualité pour maintenir l'ivresse. Jésus ne veut pas produire seulement le nécessaire. Il n'entre pas dans la logique de rendement de «l'*homo faber*». Devant le couple, il introduit le monde de l'imaginaire et du jeu en reprenant le geste du Dieu créateur générant une sorte d'humour dans cet événement qui est la capacité

⁵³

Xavier Léon-Dufour, *op. cit.*, tome 1, 1988, p. 213.

de transformer une situation dramatique en une situation joyeuse, un moment de grâce qui permet de faire éclater «l'esprit de sérieux». En jouant, Jésus ne se fixe pas de limites. Il est dans le monde de la grâce, de la gratuité et de la générosité. Il annonce même une sorte de surabondance dans ces noces. Jésus, comme «*homo ludens*», se détache donc d'une logique de la production pour s'engager dans une logique du jeu de la grâce. Il joue le jeu d'une dynamique orgiaque de la fête dans le sens de «sortir des choses ordinaires» ou de «se laisser aller». Ainsi, Jésus ne se laisse pas enfermer par l'autre sens de l'orgiaque qui signifie «avoir l'esprit de sérieux dans l'excès», le monde du destin et de la souffrance suivant la logique de «*l'homo faber*». Ce sens de l'orgiaque est de produire du plaisir pour le plaisir. Par contre, à Cana, c'est la fête qui exprime la profondeur de l'événement du salut s'opérant en Jésus. Cette fête est créatrice de vie. À Cana, Jésus participe à la fête, mais il est plus que cela: il est le fondement même de la fête, une fête pour la multitude. Jésus amène la joie en se donnant dans la fête qui devient grâce parce que Jésus y est parmi les humains et comme l'un d'entre eux: «la grâce est sur Jésus, elle est en lui, il la donne, *il est la grâce*» (Casalis, Universalis, Corpus 8, 1985: 729). Par le signe de Cana, Jésus de Nazareth annonce le Royaume de Dieu qui est déjà là, dans la plénitude de sa personne.

8.4.2.3 Les noces comme consécration du plaisir sexuel et de la procréation

Dans le «miracle-don» des noces de Cana, Jésus n'invite-t-il pas finalement le couple à jouir de sa sexualité? D'une certaine façon, Jésus à Cana ne fait-il pas comprendre l'approche ludique du mariage dans l'aboutissement du plaisir sexuel comme un don de Dieu et le projet de procréation entre les époux? Nous nous référerons ici au *Cantique des cantiques*⁵⁴ qui était possiblement utilisé à l'origine dans la fête suivant la célébration de mariage.⁵⁵ Ainsi, dans

⁵⁴ Il existe différentes interprétations à ce poème érotique. Dans une approche allégorique et mystique, il peut prendre le sens de l'amour entre Dieu et Israël, le Christ et l'Église ou Dieu ou l'âme humaine. Mais aujourd'hui, plusieurs exégètes lui donnent son interprétation littérale c'est-à-dire l'amour mutuel entre un homme et une femme, pas nécessairement mariés. Voir Traduction Oecuménique de la Bible, Paris, Cerf/Société Biblique Française, 1988, pp. 1617-1619; et, La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1984, pp. 945-946.

⁵⁵ Le Nouveau Testament ne fait pas mention de ce poème biblique, mais les Juifs du 1^{er} siècle le récitaient dans les fêtes de mariage profane et s'obstinaient à continuer cette tradition en dépit de son interdiction par Rabbi Aqiba. Cf. La Bible de Jérusalem, *op. cit.*, p. 946.

les noces de Cana, on a dû réciter des passages de ce chant poétique qui célèbre, dans son sens littérale et profane, honnête, passionné et fidèle de l'amour mutuel entre l'homme et la femme. Il est intéressant ici de citer quelques passage de ce poème.

Que tu es belle, ma compagne! Que tu es belle!
 Tes yeux sont des colombes à travers ton voile.
 Ta chevelure est comme un troupeau de chèvres dégringolant du mont Galaad.
 Tes dents sont comme un troupeau de bêtes à tondre qui remontent du lavoir:
 toutes ont des jumeaux, on ne les arrache à aucune.
 Comme un ruban écarlate sont tes lèvres, et ta babillardre est jolie.
 Comme la tranche d'une grenade est ta tempe à travers ton voile.

(...) Que tu es belle, et que tu es gracieuse, amour fille délicieuse!
 Ta stature que voici est comparable à un palmier, et tes seins, à des grappes.
 Je dis: «Il faut que je monte au palmier, que je saisisse ses régimes»
 Que tes seins soient comme les grappes d'un cep,
 et la senteur de ta narine comme des pommes,
 et ton palais comme un vin de marque... (Ct 4, 1-3; 7, 7-10)

Par leur mariage, les époux à Cana ont accès au plaisir sexuel qui comporte des éléments ludiques comme le propose le *Cantique des cantiques* et comme Jésus de Nazareth semble vouloir reconnaître aux noces de Cana.⁵⁶ Ainsi, en faisant une critique du *Cantique des cantiques*, le théologien H. Gollwitzer n'hésite pas à dépasser le puritanisme de la morale sexuelle que la tradition intégriste du christianisme veut toujours transmettre aujourd'hui.

En effet, si celui-ci [le Cantique des cantiques (notre parenthèse)] chante simplement l'amour sexuel, il formule, en tant que livre biblique, une invitation pour l'Église et les chrétiens à considérer avec naturel la sexualité et l'éros, autrement dit à *se réjouir de ce plaisir* - sensations si fortes, émotions des plus merveilleuses - comme d'un magnifique cadeau du Créateur. Voyez, nous dit la Bible, et entendez, combien ces deux aimants prennent joie chacun au corps autre de l'autre, comme ils se contemplent séduits, nus des pieds à la tête, combien ils désirent leur étreinte et leur union nocturne non pas dans la honte, mais dans la joie de leur sexualité (Adam et Ève au paradis)! C'est là ce que signifie cette parole: «Et Dieu les créa homme et femme.» Comment avez-vous pu en arriver à regarder comme péché cette joie, à confondre ainsi sensualité et immoralité? Voyez comme tous les sens participent à la joie de ces deux aimants: voir, entendre, sentir, goûter, toucher! Cette sensualité constitue la morale de leur amour; car c'est là l'amour tel que Dieu l'a voulu pour l'être humain, un amour pleinement humain. Non, ce n'est pas là de l'animalité, ni «une plaie terrestre à supporter», comme si vous deviez aspirer à ne devenir que de purs êtres spirituels. Rien n'est moins bestial que la sexualité: elle n'est pas liée à des périodes de rut, elle n'a pas pour unique fonction d'assurer la

⁵⁶ Notons également que l'intervention active de Marie dans ce récit des noces de Cana est loin de nous la présenter comme une figure désincarnée. Dans cette fête, elle se fait même le complice du plaisir sexuel du couple.

reproduction de l'espèce humaine et ne se limite pas à la relation de type génital, mais elle implique l'être humain tout entier chacun orienté vers son partenaire sexuel et ordonné à lui. Homme et femme, vous différez l'un de l'autre plus fondamentalement que ne diffèrent étalon et jument, et c'est cette différence qui fonde l'existence corporelle de l'un pour l'autre. Nul d'entre vous, homme ou femme, n'atteint à l'humanité sans l'autre. Vous n'êtes entièrement humain qu'ensemble et le jeu amoureux de l'union des corps constitue à la fois le symbole *et* la réalité de votre appartenance mutuelle, de votre destination l'un à l'autre. Il importe de ne pas fuir ce qui est célébré: la fête de l'amour sensuel! Rien d'autre!⁵⁷

À Cana, Jésus de Nazareth invite l'homme et la femme à continuer la création. Ainsi, à travers le jeu du désir et de l'amour, les époux seront appelés à se réunir et à se séparer, à se chercher et à se découvrir dans les tensions positives et négatives de l'existence promues au rang d'une fin en soi dans la bonne volonté de Dieu. Cet amour humain apparaît alors comme l'expression par excellence de la sexualité qui est le lieu fécond à la procréation des enfants. C'est la quête de la libre finalité de l'union intime et amoureuse des époux. Cette procréation qui fait vivre permet alors une dynamique éducative de la famille et mène également à une activité ludique: «Une famille qui joue ensemble, demeure ensemble». Par cette image de la surabondance du vin comme don, Jésus ne consacre-t-il pas à Cana cette normalité du plaisir sexuelle et de la procréation?

8.4.2.4 L'annonce du Royaume de Dieu

Le signe de Cana est une réalité terrestre qui préfigure le salut dans le Royaume de Dieu en Jésus de Nazareth. D'ailleurs, Jésus lui-même compare bien souvent le Royaume de Dieu à un festin, à une fête, à une noce ou à un repas où toute les personnes se rassemblent. On porte des habits de fête, on se réjouit, on fait bonne chère et on danse dans la joie (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-24; Ap 19, 7-8). La praxis fondamentale du Jésus des Évangiles est l'annonce de la proximité du Royaume de Dieu. Il advient lorsque se réalise dans le monde une libération humaine, une victoire sur la condition de pauvreté de l'humain. En ce sens, le Royaume de Dieu est déjà là par l'action christique dans le monde, mais il n'est pas encore puisque le monde n'est pas pleinement réalisé. Le monde est en devenir et sa pleine réalisation

⁵⁷ Helmut Gollwitzer, «Le plus beau chant d'amour», *Un chant d'amour insolite - Le Cantique des cantiques*, Georges Casalis, Helmut Gollwitzer et Roland de Pury (sous la direction), Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 41-42-43.

s'effectue dans la réalité eschatologique à la fin des temps. Voici comment Vatican II exprime cette réalité du Royaume de Dieu.

(...) Dieu nous prépare une nouvelle demeure et une nouvelle terre où régnera la justice et dont la béatitude comblera et dépassera tous les désirs de paix qui montent au coeur de l'homme. Alors, la mort vaincue, les fils de Dieu ressusciteront dans le Christ, et ce qui fut semé dans la faiblesse et la corruption revêtira l'incorruptibilité. La charité et ses œuvres demeureront et toute cette création que Dieu a faite pour l'homme sera délivrée de l'esclavage de la vanité. Certes, nous savons bien qu'il ne sert de rien à l'homme de gagner l'univers s'il vient à se perdre lui-même, mais l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller: le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir. C'est pourquoi, s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du Règne du Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine.⁵⁸

Le théologien A. Charron précise: 1) que nous sommes responsables de réaliser à l'état d'esquisse, «pas à pas», le Royaume de Dieu; 2) qu'il y a un rapport étroit entre le progrès temporel et la croissance du Royaume, pourvu de ne pas tomber dans un processus figé d'identification.

Considérons pour notre propos qu'il y a relation entre progrès terrestre et croissance du Règne. C'est donc un appel à la transformation du monde et à la responsabilité sociale. L'édification à l'état d'ébauche du Règne de Dieu est une tâche confiée aux hommes dans leur histoire. Le terrain du Règne de Dieu, c'est le large monde, la société, la terre entière, et non pas uniquement la sphère de l'Église. Et cette collaboration à l'édification du Règne de Dieu se fait non seulement par des médiations religieuses mais aussi et surtout par des médiations profanes, séculières.⁵⁹

La fête a toute son importance comme activité profane et séculière et le récit du miracle de Cana nous enseigne que la joie de la fête est un signe du Royaume de Dieu. Il y a là une possibilité du jaillissement de l'être en la personne de Jésus le Christ à chaque «instant». Or, selon K. Barth, «l'instant présent est incomparablement présent à tous les instants, précisément

⁵⁸ Paul-Aimé Martin, csc (sous la direction), «L'Église dans le monde de ce temps», *Vatican II - Les seize documents conciliaires*, Montréal/Paris, Fides, 1967, p. 209.

⁵⁹ André Charron, «La spécificité pastorale du projet d'intervention», *La praxéologie pastorale, orientation et parcours*, Jean-Guy Nadeau (sous la direction), Montréal, Fides, CEP, tome 2, 1987, p. 161.

parce qu'il est le sens transcendental de tous les instants» (Cité in Moltmann, [1989] 1993: 433). L'autodétermination de Dieu, dans la joie de l'éternité, se manifeste dans le temps.

C'est là l'*instant originel* pour le temps de la création. En lui sont rassemblées et disposées toutes les possibilités que Dieu déploiera ensuite dans le temps de la création. La théologie orthodoxe parle ici de l'«éon du commencement», car de cet *instant originel* de Dieu provient l'*instant du commencement* de la création. Dans l'instant originel se trouve la disposition de l'éternité pour le temps, dans l'instant du commencement le temps sort de l'éternité et se déploie comme temps créé dans le cours du processus de la création, en avant et en après, en avenir, présent et passé. (...) Dans la présence de l'éternité absolue de Dieu, le temps créé est changé en l'éternité relative de la nouvelle création qui lui correspond. Sont cycliques et sont répétés indéfiniment les chants et les danses par lesquels les créatures expriment leur admiration de Dieu et manifestent leur joie d'exister. Sont également cycliques les processus de régénération de tout ce qui est vivant. Ce que nous appelons la «vie éternelle» est déterminée par les deux. Le temps fait vieillir, seule l'éternité fait demeurer jeune: le plaisir et la joie, ici et maintenant, peuvent déjà en donner un avant-goût. L'éternité est une dimension de la profondeur de la vie; elle signifie l'intensité de la vie vécue, et non pas son extension indéfinie.⁶⁰

La promesse du salut s'actualise dans la fête comme une dynamique de vie à advenir dans le présent. Sous cet angle, la fête peut être considérée comme un signe des temps. Bon vivant et ouvert à la grâce divine, Jésus de Nazareth prépare l'annonce du Royaume de Dieu notamment aux noces de Cana à travers la symbolique du vin, signe de joie et d'espérance de la fête eschatologique du salut. Jésus de Nazareth nous enseigne le «Dieu de la fête» et le «Christ de la joie», lui qui, comme l'affirme E. Renan, «parcourait la Galilée au milieu d'une fête perpétuelle» (Cité in Duquesne, 1994: 135).

Pourtant, il semble qu'un certain nombre des gens de l'époque de Jésus et de ceux d'aujourd'hui opposent toujours un refus à cette invitation de Jésus: «Nous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé!» (Mt 11, 17). Ce que propose Jésus de Nazareth est une nouvelle manière de penser, non pas dans la logique d'un Dieu promulguant l'obéissance à la Loi et à la sanction, mais d'un Dieu de grâce: «La Loi n'est donc plus à respecter parce qu'elle est la Loi; elle est à suivre parce qu'elle sert l'amour, et quand elle sert l'amour» (Marguerat, DCT, 1998: 602).

⁶⁰

Jürgen Moltmann, *op. cit.*, [1989] 1993, pp. 447-448, 450-451.

Pour mieux comprendre la praxis ludique de Jésus, on ne peut pas se satisfaire seulement du récit des noces de Cana, car la dimension de la croix s'y trouve comme évacuée par l'aspect jubilatoire de la fête. Il faudrait reprendre une catégorie moderne du loisir qui tienne compte de la croix. C'est pourquoi nous allons faire une deuxième lecture à propos de la mort de Jésus de Nazareth en utilisant le concept développé par Cox sur l'humour comme chemin d'espérance.

8.5 L'humour de Jésus de Nazareth comme chemin d'espérance

L'expérience de la croix c'est-à-dire le scandale du mal est ce qui communément fait réfléchir l'humain à ses rapports avec Jésus de Nazareth même si bien souvent nous avons une mauvaise compréhension du mal. Pourquoi le mal alors que tout est créé bon (Cf. Gn 1, 31)? D'où vient le mal? Comment peut-on expliquer le mal dans le monde, sans que Dieu en soit responsable? Si Dieu est amour et tout-puissant, pourquoi permet-il le mal? Pourquoi ne fait-il rien pour l'abolir? Dieu peut-il être fautif devant l'histoire des guerres et des génocides? Ce que nous savons du mal, c'est qu'il est un piège redoutable puisqu'il mène l'humain à douter du Dieu bon. On a tort de voir le mal d'une manière causale: «si vous souffrez, c'est parce que vous avez péché». Pourtant, c'est souvent cette idée de la rétribution que nous enseigne une certaine tradition. Dans cette optique, nous souscrivons à l'affirmation de l'écrivain E. Wiesel: «Je suis parfois pour Dieu, souvent contre lui et pourtant jamais sans lui». La lecture du livre de Job peut expliquer à sa manière le mystère du mal qui fait scandale dans nos vies.⁶¹ Le vrai problème c'est que l'humain cherche à faire le monde par lui-même et sans Dieu.

L'homme vit dans un monde qui a perdu le sens de son orientation et de sa véritable origine. Il est entouré de frontières, il ne saurait atteindre la perfection à laquelle cependant il aspire. L'important, pour lui, réside dans son amour de l'éternité, dans sa nostalgie de l'invisible, dans

⁶¹ La lecture de l'article de Jean-Jacques Lavoie est une bonne piste de réflexion qui nous aide à mieux comprendre le mystère du mal du livre de Job. Voir Jean-Jacques Lavoie, «Job au-delà des versets: une théologie critique de la souffrance après Auschwitz», *Dire Dieu aujourd'hui*, Camil Ménard et Florent Villeneuve (sous la direction), Boucherville, Fides, n° 56, 1994, pp. 145-172.

sa foi dans l'esprit et aussi dans sa souffrance. Celle-ci se présente sous la forme d'une douleur indicible, liée au fait d'habiter dans un monde étranger, limité et privé de beauté. L'homme né de l'esprit ressent avec âpreté la prison dans laquelle il se tient et les chaînes qui l'enserrent.⁶²

Si l'humain souffre dans la création, c'est parce qu'il fait l'expérience de sa propre finitude physique, intellectuelle et morale. C'est un être limité. Dieu ne fait pas souffrir, il n'enlève pas la souffrance, mais il aide l'humain à traverser cette souffrance. Ainsi, c'est la puissance de Dieu qui donne sens à l'impuissance de la finitude humaine. Dans le loisir, l'humain expérimente, comme dans les autres sphères de la vie d'ailleurs, la finitude. Comme le dit l'écrivain P. Valéry, «l'homme a le sentiment d'être tout et l'évidence de n'être rien». La finitude est la condition des créatures que nous sommes. Elle marque au fer rouge notre caractère mortel. On peut considérer notre existence terrestre comme une goutte d'eau dans l'infini de l'espace et du temps.

À moins de se bercer d'illusions, l'être humain est toujours captif de la finitude. Quel est le fondement, quel est le sens de tout être? Quel est le sens de mon être? Ni la science ni la technique ne répondent à cette question. Plus que jamais la science, et la technique qui la sert, montrent que l'être humain éprouve qu'il est un être limité, qu'il se heurte sans cesse à la finitude. (...) D'ailleurs, qu'est l'être humain dans le temps infini? Il n'est rien. L'homme doué de raison sait que son être est infiniment menacé par la finitude. C'est pourquoi bien des gens dans notre monde moderne ont peur de parler de la mort. Bien souvent, parler de la mort est considéré comme un manque de tact. Dans l'angoisse de notre rien, trop d'êtres humains se précipitent dans une religion, même si celle-ci dérive en superstition.⁶³

L'humain est toujours soumis à la condition tragique de la mort. Comme le souligne l'humaniste Érasme (Cité in Blum, *et al.*, 1992: 866): «la mort est le partage de tous les hommes sans exception». L'humain comme «être-dans-le-monde» apprend qu'il est déterminé à naître, à vieillir et à mourir. Devant le scandale du mal, l'humain essaie de faire du sens bien qu'il soit marqué par le langage, l'histoire et la mort. Le théologien C. Ménard résume bien cette pensée heideggerienne.

À l'occasion de la lecture répétée qu'il fait du sens qui le constitue comme être-là, comme être marqué par le langage, l'histoire et la mort, l'être humain peut annoncer le sens dans lequel il

⁶² Marie-Madeleine Davy, *op. cit.*, 1964, p. 115.

⁶³ Jean-Pierre Béland, «Le mystère du mal», *Un sens à la vie*, Marc Pelchat et Marcel Viau (sous la direction), Montréal, Paulines, vol. 6, 1990, p. 117.

s'explique ensuite en un événement de parole. Du fait qu'il est au monde avant d'être à lui-même, l'être humain est obligé de comprendre son monde pour savoir où il en est avec lui-même. Car il est jeté dans l'existence et, dans la mesure où sa compréhension de lui-même est marquée par des dispositions d'esprit, des modes, des idéologies ou encore par l'opinion publique, bref, par divers préjugés ou pré-compréhensions, il «s'est chaque fois déjà fourvoyé et mépris. Aussi est-il, dans son pouvoir-être, avant tout livré à la possibilité de se retrouver en ses possibilités». L'existence humaine est inauthentique quand le sujet advient à lui-même à partir de cette compréhension mondaine qui limite son pouvoir-être propre. Elle devient authentique quand le sujet aliéné clarifie sa possibilité d'être libre en vue de son pouvoir-être le plus propre et se décide résolument à marcher.⁶⁴

Mais comment «l'être-dans-le-monde» peut-il confronter les expériences négatives du mal? Pour notre part, il n'y a pas de réponse toute faite à la question du mal. À la rigueur, on peut suggérer de s'abstenir d'expliquer le mal et d'adopter une approche d'opposition.

Le mal, encore une fois, c'est ce contre quoi nous luttons: en ce sens, nous n'avons pas d'autre relation avec lui que cette relation du «contre». Le mal, c'est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est. C'est le non devoir-être. (...) le mal, c'est la catégorie du «en dépit de...». C'est précisément le risque de la foi (...).⁶⁵

Aujourd'hui, certains chrétiens peuvent se demander s'il est légitime et à propos, dans le contexte actuel, de jouir du loisir, de jouer, de fêter et de rire librement quand dans d'autres lieux surviennent guerre, violence et destruction. Est-il légitime dans ce contexte de crise économique de se donner bonne conscience dans son loisir pendant que d'autres humains, pauvres et «in-signifiants»,⁶⁶ atteints dans leur intégrité morale ou physique ne peuvent se payer ce que les images de la publicité des mass média proposent à travers l'idéal américain:

⁶⁴ Camil Ménard, «L'approche herméneutique en théologie pratique», *La théologie pratique, statut-méthodes - perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne, Le point théologique, n° 57, 1993, pp. 88-89.

⁶⁵ Paul Ricoeur, «Le scandale du mal», Paris, *Esprit*, 7/8, 1988, p. 62.

⁶⁶ Voici comment G. Gutiérrez définit l'in-signifiant: «Je pense qu'une bonne manière de parler des pauvres, est de dire que les pauvres sont les *in-signifiants*, ceux qui ne comptent pas pour la société et très souvent pour les Églises chrétiennes. Le pauvre est celui qui peut attendre une semaine à la porte d'un hôpital pour voir un médecin. Un pauvre est celui qui n'a pas de poids social, que l'on vole par des lois injustes et qui n'a pas le pouvoir de parler pour changer cette situation. C'est l'*in-signifiant*, qui n'a pas de poids économique, qui fait partie d'une race méprisée, culturellement marginalisée. Les pauvres sont socialement insignifiants, sauf devant Dieu. Ils sont toujours présents à travers des statistiques, mais ils n'ont pas de nom». Voir Gustavo Gutiérrez, «Option pour les pauvres: bilan et enjeux», *Théologiques*, Montréal, octobre 1993, volume 1(2), pp. 127-128.

«The American Way of Life»? Moltmann lui-même se posait d'ailleurs la même question au début de son livre *Le Seigneur de la danse*.

Comment cependant pourrions-nous rire, alors que la situation dans laquelle se trouve le monde pèse sur nous, nous accable et nous tourmente? (...) Comment peut-on rire quand des innocents sont tués au Vietnam? Comment peut-on jouer alors qu'en Inde des enfants meurent de faim? Comment peut-on danser lorsque des hommes sont torturés au Brésil? Ne vivons-nous pas dans *un seul* et même monde? Avons-nous droit de rire, de jouer et de danser si en même temps nous ne crions et ne travaillons pas pour ceux qui périssent du côté des ténèbres? La renaissance culturelle du jeu, de la fête et de la joie dans les sociétés de surabondance de l'Occident n'a-t-elle pas quelque chose de grinçant aussi longtemps qu'il y a sur terre de pareils enfers? *L'homo ludens* et la conquête du droit au bonheur, au plaisir et au divertissement font belle impression, mais seulement à ceux qui peuvent se les offrir. Aux autres tout ceci semble être de mauvais goût. (...) Comment puis-je jouer sur une terre étrangère, dans une société aliénée et aliénante? Comment est-il possible de rire alors que, bien loin que toutes les larmes soient essuyées, il en coule tous les jours de nouvelles?⁶⁷

Par contre, Cox, dans la préface de son livre *La fête des fous*, propose une toute autre vision de l'existence du loisir face à l'avenir incertain.

Certains m'ont demandé comment dans un monde ravagé par les conflits, la cruauté, le racisme et l'exploitation, il m'est possible de lier le christianisme au jeu, au rire, à l'esprit de fête. Ma seule réponse est qu'en une telle période ce livre est encore *plus* nécessaire. Célébrer la vie en dépit de la mort, c'est une affirmation d'espoir et de foi. C'est l'une des rares façons qui nous restent de dire qu'il y a Quelque Chose d'Autre au-delà des seules données empiriques. Autrement, il n'y aurait ni espoir, ni célébration.⁶⁸

Tout d'abord, il faut dire qu'il est difficile de mettre par écrit le rire ou l'humour. Ainsi, quand une personne raconte une plaisanterie et que les gens rient, cette personne ne dit pas qu'elle raconte une plaisanterie et que l'on doit rire. L'humour se manifeste sur le mode de l'expression orale. Il faut aussi avouer que l'humour de Jésus de Nazareth n'est pas un sujet prioritaire dans le christianisme. La théologie commence à s'interroger sur le rire de Jésus: «Comment a-t-on pu dire que Jésus n'avait pas ri, et le présenter comme un homme grave et tendu? Alors qu'il racontait des histoires dans les repas qui lui faisaient vivre des rencontres variées... Alors qu'il maniait la parabole avec une légèreté de touche que les exégètes et les raisonnements théologiques ont souvent totalement méconnue!» (Bessière, 1974: 82). Cet état

⁶⁷ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, [1971] 1977, pp. 10-11-12.

⁶⁸ Harvey Cox, *op. cit.*, 1971, p. 10.

de choses est peut être dû à l'histoire de l'Église qui manifeste souvent un manque de tolérance à l'égard du rire. Saint Ephrem de Syrie, docteur de l'Église, illustre bien cette tradition.

Le commencement de la catastrophe pour l'âme du moine, c'est le rire et la parrhesia [franc parler, en toute liberté, franchise (notre parenthèse)]. Lorsque tu t'y vois, ô moine, saches que tu es arrivé au fond de l'abîme des maux. Ne cesse de prier Dieu, pour qu'il te retire de cette mort. Le rire et la parrhesia entraînent le moine en bas. Un des saints a dit à propos de la parrhesia: la parrhesia est pareille à un vent brûlant qui fait périr les fruits du moine. Et du rire, écoute maintenant (ce qu'il faut penser): Le rire jette dehors la bénédiction du penthos [deuil, affliction (notre parenthèse)] et démolit ce qu'il avait édifié. Le rire contrarie le Saint Esprit; il ne fait aucun bien à l'âme et il corrompt le corps. Le rire met en fuite les vertus; il n'a pas le souvenir de la mort, ni la méditation des châtiments. Enlève-moi, Seigneur, le rire, et donne-moi le penthos et les pleurs que tu demandes de moi, ô Dieu.⁶⁹

C'est ainsi qu'au cours de l'histoire, une tradition prend une attitude le plus souvent dure, austère et sévère au sujet du rire. L'expression populaire «sérieux comme un pape» illustre bien cette réalité. Comment comprendre cela? Ceux qui ont visionné le film ou lu le roman *Le nom de la rose*⁷⁰ peuvent en tirer leur propre conclusion. L'histoire se déroule dans un abbaye bénédictin à l'époque médiévale où un vieux moine, Jorge de Burgos, s'efforce de cacher un livre secret d'Aristote parce que ce livre fait l'éloge du rire et présente la comédie comme une fin en soi. Pour le moine Jorge, le rire est une menace terrible pour la foi chrétienne parce que selon lui: «Il tue la peur et sans la peur il n'y a pas de foi, car sans la peur du diable, il n'y a plus besoin de Dieu!». ⁷¹

Caricature extrême, le moine Jorge évoque une certaine vision de «l'esprit de sérieux» et du tragique d'une tradition cléricale qui a nié l'humour. Citons quelques passages du duel idéologique entre le moine Jorge et le franciscain Guillaume de Baskerville sur la légitimité du rire dans la chrétienté.

- «Un moine ne doit pas rire, car seul rit le crétin» (avertissement de Jorge entrant dans la bibliothèque). J'espère que mes paroles ne vous ont pas offensées, frère Guillaume, mais j'ai

⁶⁹ Cité par Teodor Baconsky, *Le rire des Pères*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, pp. 142.

⁷⁰ Voir Umberto Eco, *Le nom de la rose*, Paris, Grasset, [1980] 1982.

⁷¹ Jean-Jacques Annaud (un film de), *Le nom de la rose*, 1986.

entendu rire et j'ai rappelé un des principes de notre règle. Tel que vous, franciscains, vous venez d'un ordre où la gaieté la plus inopportunne est vue avec indulgence.

- Oui, c'est vrai. Saint François parfois ne répugnait pas à rire.
- Le rire est un souffle diabolique qui déforme les linéaments du visage et fait ressembler l'homme au singe.
- Mais le singe ne rit pas. Le rire est le propre de l'homme.
- Comme le péché! Le Christ n'a jamais rit.
- En sommes-nous si sûrs?
- Rien dans les Écritures n'établit que notre Seigneur ait ri.
- Rien dans les Écritures n'établit que notre Seigneur n'ait pas rit. On sait que les saints eux-mêmes usaient de la comédie pour ridiculiser les ennemis de la foi. Par exemple, quand les païens mirent saint Maur dans l'eau bouillante, celui-ci se plaignit que le bain était trop froid. Le sultan y plongea les doigts et s'ébouillanta la main.
- Un saint immergé dans un bain bouillant n'a pas besoin de cette virilité ridicule. Il retient ses cris! Il souffre pour la vérité.
- Pourtant, Aristote a consacré son second tome de la *Poétique* à la comédie. Il en fait un instrument de vérité.
- Vous avez lu cet ouvrage?
- Non, bien sûr que non. Ce manuscrit a été perdu il y a des siècles.
- Non, c'est une erreur, il n'a jamais été écrit. Parce que la providence ne tolère pas que l'on glorifie des futilités.
- Là je ne suis absolument pas d'accord.
- Assez! Cette abbaye est brisée de souffrance et vous voulez nous détourner de notre deuil par ce vain persiflage!
- Pardonnez-moi vénérable Jorge, mes propos en effet étaient déplacés.⁷²

Mais qu'en est-il du statut du rire dans la Bible? Le rire et l'humour prennent une certaine place dans l'Ancien Testament. Même le nom du patriarche Isaac signifie «fils du rire». Le littéraire B. Sarrazin affirme:

(...) la religion yahviste, consiste à désacraliser le rire. Car il y a une limite cette fois théologique au rire. On ne se moque pas du Dieu transcendant. La société des temps bibliques a une réputation -plus ou moins justifiée, comme on va voir- d'austérité. Il est vrai qu'on n'y trouve pas de moment où il soit permis de se moquer n'importe comment de n'importe qui: ni théâtre, ni autre genre comique, ni fête des fous. Pas de place rituelle pour l'explosion dionysiaque et cyclique (la fête des Pourim, et le livre d'Esther, avec ses aspects comiques, qui lui est attaché, font peut-être exception). Le rire n'est pas pour autant absent de la Bible, mais il y apparaît épars, en éclats sporadiques. L'hébreu a deux mots pour le rire, comme pour deux rires, l'un plus extatique, de l'ordre de la joie, l'autre pour la moquerie, la polémique. C'est toujours donc -même quand Dieu lui-même rit- le rire militant d'un petit peuple qui se bat ou triomphe, aux prises avec les grands empires, rire qui dégonfle les baudruches, renverse les colosses aux pieds d'argile, désacralise, rire donc dangereux pour toute autorité -Dieu compris. Le rire est alors condamné comme impie ou insensé. À lire aujourd'hui trop de textes sérieux de la Bible, on a l'impression que le rire a été plus d'une fois gommé, mais il y a de beaux restes

⁷² *Ibid.* Conversations entre le vieux Jorge et Guillaume de Baskerville dans le film *Le nom de la rose*.

dont on ne parle pas assez: dans les récits des temps héroïques, d'abord quand Élie se moque des prêtres de Baal, que Samson, «juge» consacré, se fait berner par les femmes, ou réduit l'ennemi avec une mâchoire d'âne (que de victoires bibliques gagnées à coups de cruches, de torches, d'aiguillons!), quand le roi Ehud se fait étriper, assis dans les latrines, quand David, chanceux, échappe à Saül parce qu'il était allé uriner dans une grotte, ou, plus tard, fait le pitre devant l'Arche, il est difficile de ne pas rire. (...) Bref, le rire biblique est lié au paradoxe d'un monde totalement sacré (rien n'échappe à Dieu) et tout entier donné à l'homme pour qu'il le «sanctifie». Le rire de la discordance ponctue donc une histoire chaotique, pleine de bruit et de fureur, de surprise. Par exemple, le rire d'Abraham et de Sara est à la fois insensé, impie et de bon sens, à la limite de l'incrédulité et de la croyance comblée; le gros rire bête ou le rire dur et méprisant qui éclate ça et là, produit un télescopage du tragique et du comique, du trivial et du sublime, introduisant dans le discours totalisant de la foi, la faille, l'éénigme, le trouble.⁷³

Dans un ouvrage sur l'humour juif, J. Stora-Sandor démonte le mécanisme d'un genre littéraire (l'auto-dérision et l'auto-ironie) utilisé pendant des siècles par les écrivains juifs pour créer de l'humour à partir des souffrances individuelles ou collectives d'un peuple qui a eu plus que sa part de malheurs dans l'histoire. Ce type d'humour du minoritaire rend possible de transcender une situation éprouvante ou d'en tirer partie pour en instaurer un événement possible de joie: «Le malheur apparent cache un bonheur à venir. Le pessimisme se transforme en optimisme, un optimisme tragique où le mal devient source de bien» (Stora-Sandor, 1984: 42). Ainsi, pour R. Escarpit, «l'humour est avant tout une façon de vivre, de voir et de faire voir le monde qui n'est *pas nécessairement comique*» (Cité in Horowitz et Menache, 1994: 12). Il est souvent utilisé «avec une intention de réaction contre autrui, voire, à la limite, contre soi-même» (Horowitz et Menache, 1994: 14). Grâce à l'humour, «il est possible d'échapper à la folie, à la révolte, au non-sens; de prendre distance par rapport aux conditionnements, en particulier sociaux; de s'arracher à la peur; de tenir le coup au bord du gouffre. C'est un moyen de détachement. (...) L'humour permet de prendre de la hauteur par rapport à son propre destin» (Guetny, ARM, 1994: 35). Ainsi, il y a un «sentiment de supériorité du rieur» (Smadja, 1993: 20) et, Freud lui-même, qui était juif, affirme que l'humour devient alors «un mécanisme de défense contre la souffrance humaine» (Cité in Smadja, 1993: 58). Ce qui fait dire à É. Smadja:

(...) il semble bien que le rire joue aussi un rôle dans le drame fondamental de l'existence humaine constitué par l'antagonisme des processus de vie/processus mortifères. En effet,

⁷³ Bernard Sarrazin, *Le rire et le sacré - Histoire de la dérision*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 17-18-19-20.

défense contre la mort et ses processus mortifères, la métaphore facio-vocale qu'il incarne serait peut-être celle du triomphe éclatant de la vie. Ainsi, l'éclat de rire symboliserait un éphémère éclat de vie...⁷⁴

Nous sommes aujourd'hui dans une époque où notamment l'humour bouffon a plus que sa place dans un monde désenchanté. Les spectacles d'humour sont populaires au Québec. D'ailleurs, on peut dire que l'humour est l'un des traits de caractères qui identifie le plus les Québécois. Les humoristes tels que O. Guimond, Sol, Y. Deschamps, D. Michel, Ding et Dong, D. Lemire, A.-P. Gagnon et les autres sont nos clowns et troubadours modernes. Ils mettent en dérision l'ordre établi des institutions comme le suggère D. Lussier alias Père Gédéon qui se fait le porte-parole des humoristes.

De nos jours plus que jamais l'humoriste est un bienfaiteur de l'humanité. Notre temps a besoin de lui. Il remplit au milieu de nous une fonction sociale extrêmement importante. Il est la souape de sûreté de la société démocratique. Le citoyen a besoin de brocarder les pouvoirs: ça le défoule. Les porte-parole de ses colères, de ses humeurs, justement, ce sont les humoristes. Ils disent avec esprit ce que le peuple ressent avec colère. C'est plus drôle et c'est moins dangereux pour la République. Parce qu'ils voient les choses dans l'optique du sourire, les humoristes contribuent mieux que personne à l'œuvre d'hygiène mentale nécessaire à toute société. Ils démystifient les systèmes, ils dégonflent les orgueils, ils brisent les idoles aux pieds d'argile, ils percent les carapaces des conformismes, ils désamorcent les fanatismes, ils confondent les vaniteux, ils désacralisent les hommes et les fonctions qui avaient indûment usurpé le manteau du sacré, ils dénoncent la bêtise si haut placée soit-elle, bref, ils canalisent vers le sourire les frustrations populaires qui autrement chercheraient le défoulement dans la violence.⁷⁵

Pour résumer ce qui a été précédemment évoqué sur l'humour, Lussier n'hésite pas à qualifier l'humour d'«arme» contre le mal ambiant. Il se permet même de citer l'humoriste R. Devos pour qui l'humour prévient de sombrer dans le désespoir.

J'écoutais Raymond Devos, (...) Il disait: «Le rire est un pouvoir. Le pouvoir de désamorcer le mal. Du moment qu'on rit de quelque chose, cette chose n'est plus dangereuse. Rire des choses, c'est s'en affranchir. C'est leur enlever une sorte de menace. Par exemple, si l'ayatollah Khomeiny avait esquissé un sourire de temps en temps, le monde entier en aurait été momentanément rassuré... Un des bienfaits du rire, c'est qu'il est contagieux. Un rire en appelle cent autres. Et alors tout est changé, tout devient moins dramatique, tout devient plus humain... Quand les gens ne rient plus, c'est le désespoir». C'est vrai: le rire lave les ennuis, nettoie les

⁷⁴ Éric Smadja, *Le rire*, Paris, PUF, 1993, p. 125.

⁷⁵ Doris Lussier, *Tout Doris*, Montréal, Stanké, 1994, p. 189-190.

angoisses, essore les morosités. Le rire, c'est le détergent de l'âme. Il faut en effet être obèse de l'esprit pour ne pas rire un peu de la condition humaine. Si Dieu le Père a fait les hommes différents, c'est aussi pour que, en s'aimant bien, ils puissent rire les uns des autres. Et il leur a donné le sens de l'humour pour qu'ils se consolent de n'être que ce qu'ils sont.⁷⁶

L'humour met entre parenthèses la tragédie humaine. Ainsi, l'humain peut surmonter les limites de sa finitude par l'humour. Pour P. Berger (1972: 112), l'humour devient un «indice de transcendance - dans ce cas il prend la forme d'un appel discret à la rédemption. Aussi pouvons-nous voir dans l'humour, comme dans l'enfance et le jeu, un appel à la justification religieuse ultime de la joie». Est-il possible que le comique prenne ses racines dans la foi? Comme l'affirme P. Lersch: «L'essence intérieur de l'humour se découvre, peu importe l'apparence d'hérésie, dans la force de la disposition religieuse; car ce que fait l'humour, c'est d'observer comment toutes les choses terrestres et humaines sont inférieures à la mesure de Dieu».⁷⁷ Cela veut également dire qu'en dépit de la «mort de Dieu» ou d'un monde sans Dieu, il faut apprendre à rire du nihilisme ambiant.

Lipovetski affirme, à juste titre, que «l'humour pacifie les relations entre les êtres, désamorce les sources de frictions tout en maintenant l'exigence de l'originalité individuelle» (Lipovetski, 1983: 228). Comme le dit l'Ecclésiaste, il y a «un temps pour pleurer et un temps pour rire, un temps pour se lamenter et un temps pour danser» (Qo, 3,4).

Faisons un bref survol du rire de Jésus à l'aide des Écritures. Tout d'abord, le spécialiste biblique J. Jonnson, l'un des rares experts en humour biblique, affirme que «le rire (...) est l'expression du bonheur et de la joie dans le culte cananéen» (Cité in Baconski, 1996: 34). À Cana, Jésus s'éloigne de l'ascétisme de Jean-Baptiste, celui qui ne mange pas de pain et ne boit pas de vin (Cf. Lc 7, 33). Par cette rupture avec Jean-Baptiste dans la manière de vivre, Jésus veut suggérer d'autres chemins pour incarner la volonté divine.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 188-189.

⁷⁷ Cité par Hugo Rahner, sj, *Man at play*, New-York, Herder and Herder, 1967, p. 35.

«The inner essence of humour lies, no matter how heretical this may seem, in the strength of the religious disposition; for what humour does is to note how far all earthly and human things fall short of the measure of God».

En effet, Jonsson reconnaît que «l'humour de Jésus n'est jamais gratuit, mais didactique et homilétique; qu'il a pour but la révélation d'une vérité, sa stimulation et la joie procurée par cette révélation, mais par dessus tout l'illustration de cette vérité eschatologique qu'il est venu annoncer» (Cité in Horowitz et Menache, 1994: 29).

Les auteurs traitant de l'humour de Jésus s'entendent pour dire qu'il faisait surtout de l'ironie.⁸⁰ L'étymologie de l'ironie vient du grec «eirôneia» qui veut dire «action d'interroger en feignant l'ignorance». L'ironie est une «attitude, celle d'un homme qui se déprécie, feint l'ignorance, se cache derrière une fausse humilité. Nous reconnaissions Socrate dans cet *eiron* qui dit moins pour signifier plus dans le but de révéler une vérité profonde, sinon la vérité» (Stora-Sandor, 1984: 17). Kierkegaard définit l'ironie comme «une conception du monde (...) qui vise à mystifier l'entourage, non pas tant pour passer inaperçu que pour inciter les autres à se démasquer» (Universalis, Index 2, 1985: 1501). Cette définition de l'ironie s'apparente à la vision du philosophe V. Jankélévitch.

Jésus, par ses questions, fait honte aux hommes de la loi et les réduit soit au silence, soit *ad absurdum*: par exemple il leur explique que toute richesse vient de la ruse ou de la violence, que toute possession est fille d'injustice et d'instinct pléonexique; l'«avoir» est inessentiel: Jésus volatilise donc l'«avoir»; il n'y a plus de propriété, plus d'héritage, plus d'argent, plus d'appartenance, plus de mien et de tien substantiels. Mais Jésus ne triomphera pas, sinon par sa mort même, d'une perfidie qui est à base de mauvaise volonté; (...)⁸¹

L'humour ironique de Jésus est un moment de grâce qui permet de faire éclater «l'esprit de sérieux» de ses opposants qui ordonnent un monde très organisé et conditionné. C'est ainsi que les prêtres, les scribes et les pharisiens vivent dans «l'esprit de sérieux» parce qu'ils sont prisonniers de la loi. Ils sont enfermés dans la logique de «l'homo faber», dans le sérieux de l'application abusive de la loi qui tue. Ils en deviennent ridicules. Jésus sait cela. Dans la

⁸⁰ «Le concept d'ironie est, pour différentes raisons, un concept instable, amorphe et vague. Il ne veut pas dire aujourd'hui ce qu'il voulait dire aux siècles précédents; il ne signifie pas la même chose en tel pays et en tel autre, dans la rue et en bibliothèque, pour un historien et pour un critique littéraire. Deux critiques littéraires peuvent être totalement d'accord dans le jugement qu'ils portent sur la même oeuvre, mais l'un peut l'appeler «ironique», l'autre «satirique», voire «comique», «humoristique», «paradoxe», «dialectique» ou «ambiguë». Cité par Judith Stora-Sandor, *L'humour Juif dans la littérature de Job à Woody Allen*, Paris, PUF, 1984, p. 16.

⁸¹ Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, Paris, Flammarion, 1964, p. 13.

controverse, il utilise donc l'humour ironique comme une arme de défense, comme une froide vérité qui dérange et scandalise. Dans le sens populaire du proverbe, «c'est la vérité qui choque». Ainsi, le rire de «l'homo ludens» jaillit et permet de sortir de «l'esprit de sérieux». Par là, nous pouvons associer la praxis de Jésus à un «jeu ironique», et affirmer, que pour lui, «l'ironie est pouvoir de jouer, de voler dans les airs, de jongler avec les contenus soit pour les nier, soit pour les recréer» (Jankélévitch, 1964: 17). En d'autres termes, le «jeu ironique» permet un certain détachement des choses et procure par-là une part de liberté.

Par l'ironie, le moi se déprend de son objet, forcément limité; il témoigne que sa faculté d'agir reste toujours infiniment supérieure à ses actes particuliers; il marque le contraste, perpétuellement renouvelé, du fini auquel il s'applique et de l'Infini qui est en lui. L'ironie est le jeu de l'âme qui veut s'exprimer sans se livrer entièrement, qui ne donne que pour se ressaisir, qui réserve toujours à l'encontre de la nature son essentielle originalité... Elle fait éclater les dissonances (sic) qui servent à composer l'harmonie des choses; mais surtout elle se plaint à glorifier, par l'humour qu'elle enveloppe, par le paradoxe qui la traduit, l'indépendance de l'esprit, cette autonomie intérieure qui est, selon Fitche, comme d'ailleurs selon Spinoza, la suprême caractéristique de l'homme.⁸²

Même dans la passion de Jésus, on peut retrouver des formes de rire ou d'ironie sous le mode explicite ou plus profondément dans une perspective herméneutique. Humour explicite: il y a des faits où Jésus est objet de rire, et, d'autres fois, où il est sujet ironisant. Jésus objet de rire: Au Sanhédrin, Jésus est giflé par les serviteurs qui lui demandent de dire qui l'a frappé puisqu'il est le Messie (Cf. Mt 26, 67-68). Il est «soumis aux moqueries, aux outrages, aux crachats» (Lc 18, 32). Pour l'habiller comme un «roi» digne de son rang, on le revêt d'un manteau écarlate, on lui pose une couronne d'épines sur la tête en guise de «couronne royale» ainsi qu'un roseau à la main droite pour représenter un «sceptre royal» (Cf. Mt 27, 28-29). On lui dit de se sauver lui-même puisque qu'il est le roi des Juifs (Cf. Mt 27, 41-42). Les soldats romains vont jusqu'à tirer sa tunique au sort (Cf. Jn 19, 23-24). Jésus sujet ironisant: À la dernière Cène, Jésus annonce la présence d'un traître. Judas lui demande alors: «Serait-ce moi, rabbi?» Jésus lui répond du tac au tac: «Tu l'as dit!» (Cf. Mt 26, 25). À Gethsémani, lors de son arrestation, après avoir reçu un baiser de Judas, «Jésus lui dit: «Mon

⁸² Cité par Camillia Larouche-Tanguay et Lionel Ponton, «Hegel et Kierkegaard: l'ironie comme thème philosophique», *Laval théologique et philosophique*, Québec, 39(3), 1983, pp. 276. Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, p. 328.

ami, fais ta besogne!»» (Mt 26, 50). Au Sanhédrin, on lui demande s'il est le Messie que l'on attend. Jésus répond: «Si je vous le dis, vous ne me croirez pas; et si j'interroge, vous ne répondrez pas» (Lc 22, 67-68). Devant Pilate, Jésus fait de l'ironie qui a un effet de double sens: ««Es-tu le roi des Juifs?» Jésus lui répond: «C'est toi qui le dis»» (Mc 15, 2).

Plus profondément, la passion et la mort même de Jésus de Nazareth peuvent être lues d'après Cox comme une figure d'ironie à un second degré. Jésus se manifeste dans sa passion et sa mort comme un objet de dérision. Sa passion se caractérise par une sorte de mascarade ou de parodie où l'on se moque de ses prétentions divines. On assiste alors à la faiblesse de ce «roi de mascarade». Jésus devient alors la figure écartelée d'un roi déchu. Cox y voit le bouffon de Dieu dans la personne même de Jésus de Nazareth. Le déicide décrit une parodie humaine du Christ-Arlequin qui brave la mort comme un pantin bafoué, écrasé, humilié par la folie des humains, mais jamais vaincu. Sa résurrection le prouvera. Poussée à l'extrême, la «mort de Dieu» peut ouvrir sur le Christ-Arlequin.

(...) même dans le portrait biblique du Christ, il y a des éléments qui peuvent aisément faire songer à des symboles clownesque. Tel le bouffon, le Christ brave l'usage et méprise les têtes couronnées. Tel un troubadour ambulant, il n'a nulle place où reposer la tête. Tel le clown dans la parade du cirque, il fait la satire de l'autorité existante, traversant la ville sur sa monture, entouré d'un cortège de roi, lui qui n'a nul pouvoir sur terre. Tel un ménestrel, il fréquente dîners et réceptions. Pour finir, ses ennemis le déguisent en une caricature burlesque de l'apparat royal. Il est crucifié au milieu des ricanements et des sarcasmes, surmonté d'un écriveau qui raille ses risibles prétentions.⁸³

Cette lecture de dérision que propose Cox permet d'inscrire Jésus de Nazareth dans le jeu archétypale de la «fête des fous», et ce, de façon radicale. Lui, le Fils de Dieu, dans le «jeu ironique» de la passion, est soumis à un monde à l'envers qui devient alors un drame sacré. Certes, il n'y a rien de drôle ou de plaisant dans cette parodie du «jeu ironique» de Jésus de Nazareth. La souffrance et la mort sont toujours au rendez-vous. Ainsi, la métaphore du Christ-Arlequin peut ouvrir à une autre compréhension de la dimension eschatologique de la résurrection. On peut y comprendre un Jésus de Nazareth qui se rit de la mort puisqu'il espère

⁸³

Harvey Cox, *op. cit.*, 1971, p. 168.

dans la bonté du Père qui le convoque à l'immortalité. Il sera alors possible de dépasser la bêtise humaine et la mort.

Dans cette perspective, la tragédie de la croix peut être combattue et vaincue par l'ironie. Ainsi, lorsque l'on réfléchit sur le Christ-Arlequin, on voit qu'il est possible de dédramatiser une situation tragique et de prendre ainsi une distance à l'endroit du scandale du mal. L'ironie suprême est d'imiter Jésus qui a été au bout de l'humanité en vivant l'absurde. C'est à ce moment où l'on sent la force de l'aliénation, mais, en même temps, on perçoit la possibilité d'en sortir dans une dynamique de résurrection. Si l'humain a la capacité de rire du mal et dans le mal, cela peut être une source dynamique de création où l'humain exerce son humanité entière et retrouve alors sa liberté. Avec l'ironie, il y a une espérance possible même dans la mort. Comme le suggère Cox, il faut développer «l'espérance comique» qui aide à alléger le fardeau de la pesanteur du désenchantement et de l'absurde. C'est un moyen de se libérer de notre finitude parce que «l'espérance comique» demeure un don.

Le rire est la dernière arme de l'espérance. Pressés de tous côtés par l'idiotie et la laideur, poussés à admettre que l'apocalypse finale paraît nous menacer, nous semblons néanmoins cultiver le rire comme la seule défense qu'il nous reste. En présence du désastre et de la mort, nous rions au lieu de nous signer. Ou peut-être, pour mieux dire, notre rire est-il notre manière de nous signer. Cela montre qu'en dépit de la disparition de toute base empirique pour l'espérance, nous n'avons pas cessé d'espérer. (...) notre sentiment de l'épouvantable proximité de la catastrophe est aujourd'hui tout proche du cœur de l'imagination. Mais ce cœur n'en est pas lui-même paralysé. Au cœur même de l'homme réside «une perspective humaine enracinée non pas exactement dans l'espérance, mais dans une espérance d'espérance». (...) Ce don d'*espérance comique* n'est pas quelque chose dont les gens d'esprit religieux détiennent le monopole. Ils le partagent avec des hommes de toute sorte et de toute condition. Mais peut-être est-ce la responsabilité particulière des hommes de foi que de cultiver ce don, de célébrer ce sens de l'*espérance comique*, et d'en témoigner. Il pourrait disparaître, c'est concevable, et quand le rire et l'espérance disparaissent, l'homme cesse d'être homme.⁸⁴

L'antithèse de la métaphore de la «transcendance» se manifeste par la dé-création qui comporte deux aspects. Tout d'abord, il y a la difficulté de vivre le paradoxe où l'humain est soumis au danger de l'absurde (révolte et/ou pessimisme), et, en même temps, d'y réagir par une ouverture à Dieu. L'humain a de la difficulté à assumer ce paradoxe. Tel un funambule, il est sur une corde raide. Il faut être capable de pratiquer le jeu, le loisir, la fête et le rire

⁸⁴

Ibid., pp. 186-187. C'est nous qui soulignons.

malgré les difficultés de la vie, sans quoi, il y a danger de régression et d'enfermement dans l'image du «Dieu-faber» ou d'un loisir-faber. Le «Dieu-faber» est le grand horloger où l'humain doit fonctionner dans une programmation pré-déterminée. Son plan divin n'inclut pas la liberté. Dans ce contexte, l'humain ne peut plus jouer librement avec le Créateur. Pour sa part, le loisir-faber s'inscrit dans le fétichisme tel que développé dans la métaphore politique. Ainsi, l'humain s'enferme dans le carcan qui implique une rupture aux relations humaines authentiques.

Le deuxième aspect de la dé-création peut se traduire en termes théologiques sous le thème du péché. Dans une approche rahnérienne, «le péché est l'état où nous ne savons plus ce que nous sommes parce que nous sommes coupés de la communication que Dieu fait de lui-même» (Williams, DCT, 1998: 874). En fait, le péché signifie une rupture avec Dieu. Sans le don gratuit de la grâce régénératrice, l'humain est confronté, souvent bien malgré lui, au péché qui produit la mort dans son âme. Dans ces conditions, la relation ludique avec Dieu est brisée, et sans son intervention secourable, elle n'est plus possible.

Cette perspective de dé-création peut être évitée ou diminuée par l'action de la prière qui peut être une thèse pour le développement d'une autre métaphore. Voici quelques pistes de réflexion concernant cette activité. L'action de la prière peut permettre de ré-créer la relation ludique avec Dieu. D'ailleurs, le jeu est un lieu tout approprié pour cette action. Ainsi, H. Rahner décrit le «jeu» d'une telle manière qu'on pourrait le considérer comme une prière.

Jouer, c'est se soumettre à une sorte de magie, se représenter soi-même l'absolument autre, par avance acquérir l'avenir, démentir le gênant monde des faits. Dans le jeu, les réalités terrestres deviennent tout à coup choses d'un instant éphémère, bientôt laissées derrière soi, puis on s'en défait et on les enterre dans le passé; l'esprit se prépare à accepter l'inimaginé et l'incroyable, à entrer dans un monde où s'appliquent des lois différentes, à être soulagé de tous les fardeaux qui l'accablent, à être libre, comme un roi, sans entraves, divin.⁸⁵

⁸⁵ Hugo Rahner, *op. cit.*, 1967, p. 65.

Pour sa part, P. Teillard de Chardin traite de la transcendance du Christ cosmique qui se révèle au sein de son immanence dans la matière animant ainsi pleinement l'univers. Le théologien M. Girard résume la place de la prière dans la vision teilhardienne qui est:

Une prière d'envergure cosmique, emboîtée dans l'Espace-temps, consistant à «dire à Dieu qu'on l'aime, non seulement de tout son corps, de toute son âme, mais de tout l'univers en voie d'unification». La présente formulation teilhardienne met en évidence la canalisation anthropologique de la prière cosmique; cette canalisation s'impose, en raison du rôle de médiateur joué par l'homme dans l'évolution du cosmos, en raison de son pouvoir d'«animer la terre» et de lui conférer une «personnalité», pouvoir fondé, à la fois, sur l'interpénétralité psychique de tous les êtres, et sur la transcendance de la conscience humaine par rapport à la soi-disant psyché cosmique.⁸⁶

Pour paraphraser M. Delbrêl, il est possible, face au temps libre, «d'arracher» du «temps pour Dieu seul» pour se donner un «peu d'air» et empêcher ainsi d'être «asphyxié» par la vie mondaine. Au-delà de la prière motivée par la «peur» ou par «l'utile», d'une dialectique du «bâton» et de la «carotte», il est donc possible par le loisir d'exister et de faire exister Dieu dans la prière. D'ailleurs, devant l'absence de Dieu qui fait problème, prier est pour le théologien F. Varone, le mouvement irrésistible de reconnaissance joyeuse.

Prier, c'est donc prendre du temps pour cultiver une relation et en jouir. Pas par devoir, ni par intérêt. Pour le plaisir d'être avec Lui, pour ce qu'Il est pour moi, pour ce que je puis devenir auprès de Lui. Qui ne vit des relations que mondaines ou d'affaires et s'en contente, qui n'a jamais tenté une descente en lui-même, en son propre mystère, qui n'a jamais invité personne à l'y accompagner et ne s'est offert à personne pour l'y accompagner, un tel homme restera étranger à la prière. La prière religieuse ne lui fera pas grand problème, c'est un genre connu: le devoir, l'intérêt! Mais la prière de foi, c'est du chinois: un autre me fait exister, je me laisse faire exister par un autre, je cours l'aventure d'explorer mes profondeurs, de ne pas seulement vivre en producteur (même efficace) et en consommateur (même averti), mais d'exister. (...) Prier, c'est s'offrir à la création de Dieu, pour l'accueillir et pour la poursuivre. C'est laisser Dieu être Créateur, c'est laisser Dieu être Dieu. (...) L'existence que l'homme reçoit de Dieu, qu'il prolonge dans le combat de la vie, il la lui rend aussi gonflée de tout ce qu'elle a produit, dans un mouvement irrésistible de reconnaissance joyeuse. Dans ce mouvement, Dieu est pleinement reconnu comme Dieu: l'homme croyant et priant le fait donc exister, lui apportant une dimension, une ampleur qu'il ne possédait pas auparavant.⁸⁷

is prepared to accept the unimagined and incredible, to enter a world where different laws apply, to be relieved of all the weights that bear it down, to be free, kingly, unfettered and divine.

⁸⁶ Marc Girard, *Louange cosmique*, Tournai/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1975, p. 180.

⁸⁷ François Varone, *Ce Dieu absent qui fait problème*, Paris, Cerf, 1989, pp. 167-168,
171.

Dans la prière, il faut dépasser les limites des «besoins» afin de révéler à l'humain l'impossible. D. Vasse dit à ce sujet:

Prier, dès lors, ce n'est pas «avoir besoin» ou «n'avoir pas besoin», mais c'est accéder à une conscience de plus en plus vivante (ce qui n'a rien à voir avec la trop souvent évoquée «prise de conscience intellectuelle») qu'il nous est possible de désirer quelqu'un pour lui-même, de l'aimer, dans l'exacte mesure où nous n'en avons pas besoin, où il nous est impossible de le consommer ou de le connaître. *Prier, c'est révéler qu'il est possible à l'homme de désirer l'impossible.*⁸⁸

Il nous semble utile de citer Isaac le Syrien, évêque de Ninive au VII^e siècle, qui insiste sur l'amour sans limite. L'amour doit s'actualiser dans l'action de la prière pour le salut universel. Par ses propos, Isaac le Syrien cherchait à rattacher la solidarité de la création à l'amour fou de Dieu.

La «nature» signifie simultanément ce tout de l'humanité et de l'univers que la personne est appelée à englober, à qualifier dans une communion qui n'exclut rien ni personne et culmine à la prière pour le salut universel. L'homme sanctifié se découvre à la fois *microtheos* et *microcosme*. «Qu'est-ce que le cœur charitable?» demande Isaac le Syrien. Et il répond: «C'est le cœur qui brûle d'amour pour la création tout entière, pour les hommes, les oiseaux, toutes les bêtes, pour les démons, pour toutes les créatures (...) Un tel homme ne cesse de prier (...) aussi pour les ennemis de la Vérité (...). Il prie même pour les serpents, mû par la compassion infinie qui s'éveille dans le cœur de ceux qui s'assimilent à Dieu» (*Sentences*, LV). «Tu vois ton frère, tu vois ton Dieu», disaient les Pères du désert.⁸⁹

La prière est un acte vital et essentiel dans la vie du chrétien qui est somme toute le «temple de Dieu»: «Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous?» (1Co 3,16). Encore une fois, cet état de choses fait figure d'anachronisme face au rationalisme ambiant et à l'indifférence religieuse qui en découle. Mais nous savons, d'ores et déjà, que si nous voulons dépasser les limites aliénantes d'un «christianisme institutionnalisé», nous devons tendre vers le chemin de la prière qui respecte le personnalisme chrétien ouvert sur le monde. En ce sens, le théologien T. Ryan conjugue le loisir et la prière.

⁸⁸ Denis Vasse, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969, p. 34.

⁸⁹ Cité par Olivier Clément, «Orthodoxe (Église)», *Universalis*, Paris, Corpus, n° 13, 1985, p. 752.

Supposons, par exemple, que vous soyez à réciter des psaumes. Si tout va bien, ce peut être une expérience vraiment priante. Mais tout ne va pas toujours bien. Bien que récitant des psaumes, vous pouvez ne rien éprouver d'autre qu'une lutte contre la distraction. Une demi-heure plus tard, vous êtes sorti faire votre jogging sur votre sentier forestier préféré. Et voilà que l'état de prière qui n'est jamais venu pendant les prières vous envahit soudain. Vous vivez de l'intérieur. Votre cœur se dilate et embrasse ces feuilles d'automne translucides, cette explosion de couleurs dans les fleurs qui vous regardent dans l'herbe, ces gens que vous croisez sur le sentier. Ou bien lorsque vous nagez, vient le moment où vous ne pouvez plus séparer l'eau de vous-même et, dans un élan de gratitude, votre cœur célèbre cette communion. Tant que cela dure, tout a un sens, tout prend un sens. Vous êtes en communication avec votre moi plénier, avec tout ce qui est, avec Dieu. Quelle a été la prière réelle, les psaumes ou votre course dans les bois? Le fruit mûr d'une expérience de prière véritable est de ramener dans la routine et la banalité de la vie quotidienne non pas la simple *pensée* de Dieu mais la *conscience* de la présence de Dieu.⁹⁰

L'action de la prière peut annihiler le processus de dé-création inhérente à la métaphore de la «transcendance» et favoriser, une nouvelle fois, la connaissance du Dieu joueur ainsi que de soi-même dans une dynamique ludique. De plus, la prière peut même être une action posée contre les autres antithèses du modèle théorique de Kelly pour faciliter le processus créateur du devenir humain.

8.6 Conclusion

L'autocommunication transcendante et immanente de Dieu s'insère mystérieusement dans l'histoire de l'humain. Dieu crée le monde «ex-nihilo» dans le jeu de la grâce et de la gratuité. Mais comme rien n'indique que la Création fut une corvée pour Lui, il serait loisible de Le considérer comme un Dieu ludique de par ses intentions. Il ne crée pas le monde parce qu'Il est obligé de le faire. Il ne crée pas non plus par nécessité ou par hasard mais parce que pour Lui la création est un possible plein de sens. Le jeu de la création et du salut devient alors une alliance permanente, paternelle et filiale entre Dieu et l'humain. L'humain s'avère alors un «être-dans-le-monde» qui, même confronté à la souffrance et au mal, est appelé à reprendre le geste du Dieu ludique de la création. Dans cette perspective, l'humain n'est plus pris dans un système d'obligation et de fabrication, mais jouit lui-même de la possibilité des

dons de la grâce. Il ne se situe pas dans la logique de «l'homo faber» que dans la mesure où il a à gagner sa vie. Mais comme la profondeur du jeu aide à purifier la foi enfantine, la nature de la relation ludique de Dieu et de l'humain peut transcender le monde réel. L'humain est d'abord un «homo ludens» à la recherche de la joie de vivre.

Nous insistons sur le fait que Jésus de Nazareth est un homme très critique à l'égard de certains fonctionnements de la religion de son époque. Tout se faisait dans l'application abusive et stérile de la loi, alors que lui voulait aller vers le Dieu de la grâce: le «deus ludens». À Cana, Jésus de Nazareth métamorphose le sacré religieux qui se fait autour de la fête. Il reprend le geste créateur du Dieu ludique dans l'abondance de la grâce. La fête chez les «petits» lui permet de retrouver la potentialité de créer et de renouveler le monde. Jésus vit dans la fête, préfiguration du Royaume de Dieu, pour lui donner un sens. À cet égard, nous affirmons que Jésus le Christ est «l'homo ludens» par excellence: le Seigneur de la liberté et de la joie festive. Il est le fondement de la fête, le Christ de la joie. Il est l'Alpha et l'Oméga dans le jeu de la création et de la révélation. Comme «homo ludens», Jésus pratique un humour ironique qui lui permet de rendre ridicule les positions de ses adversaires. Comme Christ-Arlequin, il ironise sur la mort elle-même. L'humour de Jésus-Christ rend libre. L'humour devient alors un signe de transcendance et d'espérance dans la promesse d'une fête éternelle.

8.7 Bilan intégrateur des différents mondes mis en scènes

Qu'est-ce qu'il faut retenir de notre long et multiple parcours c'est-à-dire de la genèse d'un questionnement (chapitre 1), l'observation empirique et phénoménologique (chapitres 2, 3, 4 et 5), l'interprétation des sciences humaines (théories du loisir, chapitre 6; théories explicatives du sacré, chapitre 7), et la théologie (révélation, jeu de la création et ironie de Jésus; chapitre 8)? Il conviendrait de faire au préalable une synthèse de toute cette errance afin de pouvoir identifier les conséquences en termes d'action.

Tout d'abord, rappelons brièvement la problématique du chapitre 1. D'une part, le loisir, pour les «nouveaux clercs» des sciences du loisir, s'est réduit simplement à un objet de gestion. Ainsi, les efforts pour réfléchir sur les liens avec le religieux sont presque nuls pour des raisons compréhensibles. D'autre part, l'Église officielle investit dans le loisir si elle le contient dans sa sphère d'influence ou bien elle adopte étrangement une attitude silencieuse lorsqu'elle n'en a plus le contrôle. Nous avons vu dans les attitudes de ces institutions un conflit territorial qui rend impossible tout discours sur les relations du loisir avec le religieux (pari de sens).

Par ailleurs, le monde des enquêtes empiriques nous a révélé l'importance du loisir dans la société moderne. En fait, le loisir est considéré comme une valeur très importante qui prend également une dimension très significative dans l'action bénévole. De plus, les réponses à une enquête phénoménologique sur le loisir montrent des gens, hors de l'Église et en milieu séculier, qui retrouvent dans leur pratique de loisir une richesse de sens qui exprime une expérience de profondeur et de transcendance.

Le modèle théorique de Kelly nous a permis de mieux comprendre la pratique du loisir moderne comme processus du devenir humain même si, comme le montre bien Kelly, il peut être récupéré politiquement et devenir aliénant. Le loisir permet à l'humain de reconnaître son identité profonde dans la communauté. C'est également un acte fondamental d'ouverture et d'autonomie qui se caractérise par l'action créatrice dans un environnement rendant possible la réalisation humaine et communautaire. Comme processus social et existentiel, le loisir est un acte de création du devenir humain. Il est donc fondamental pour l'humain d'apprendre à assumer son identité radicale «d'être de loisir». Avec le modèle théorique de Kelly, le loisir n'est plus une pratique à côté et exempt de religieux. Ce modèle permet une ouverture vers le religieux qui fait éclater les frontières tracées par le clergé et les spécialistes des sciences humaines. Le modèle est alors ouvert à la circulation du religieux. Ce qui nous a permis d'ajouter deux autres métaphores au modèle théorique de Kelly.

La neuvième métaphore est celle de la reconnaissance de la dimension religieuse du loisir grâce à une vision anthropologique du sacré. À l'aide des théories explicatives du sacré de Durkheim et d'Otto, il y a la possibilité de mieux saisir cette manifestation du sacré dans le loisir. Certes, le sacré apparaît encore dans les lieux de culte (persistance), mais il peut également se manifester en d'autres lieux comme le stade de football européen. On assiste alors à une métamorphose du sacré qui s'actualise dans le loisir moderne. Les sciences humaines ont montré que le loisir peut se lire comme religieux. La théologie fut alors invoquée à son tour pour éclairer ce sujet.

La dixième métaphore est donc celle de la transcendance qui s'avère, avant tout, ludique. Ainsi, la révélation de Dieu dans l'histoire de la création et du salut s'affirme dans le jeu avec l'humain. Le jeu divin est donc l'activité la plus sérieuse au monde. Dieu n'est pas un «deus faber» et l'humain n'est pas appelé à devenir exclusivement un «homo faber». Le Dieu ludique crée des mondes pour dépasser les logiques de mort. Dans le jeu et le loisir, l'humain est convié à participer à l'agir de la création et du salut par anticipation. Toutefois, l'humain est confronté au mal. Cette situation tragique lui donne la possibilité d'imaginer la vie autrement. Le jeu relationnel entre Dieu et l'humain permet donc de transcender le monde réel. Ainsi, l'humain a la capacité de réagir au néant pour autant qu'il s'engage à dire oui au jeu de la vie. C'est ce qui se manifeste dans l'illustration du récit des noces de Cana. Dans ce signe, Jésus de Nazareth affirme la vie en donnant un sens à la fête qui devient le lieu et le temps du don et de la grâce. Il enseigne l'expérience du Dieu personnel qui nous convie tous à la fête eschatologique. La crucifixion du Christ-Arlequin de Cox projette l'image d'un Christ qui parvient par l'ironie à changer le sens de sa mort sur la croix. Jésus de Nazareth représente alors «l'homo ludens» par excellence: le Seigneur de la liberté et de la joie de vivre.

Il est plausible d'envisager le christianisme comme jeu et de présenter les dramatiques de la révélation, de la création et de la vie humaine comme ludiques. Reste à l'annoncer, non plus dans une approche contrôlante, mais comme une invitation à jouer au sens le plus radical

du terme. Pour notre part, nous allons reprendre la pratique du scoutisme qui est évoquée au chapitre 1, pour faire une mise en application de notre modèle d'interprétation.

«La vie est un drame comique; nous ne sommes justifiés de continuer à la vivre que si nous en oublions le drame pour en boire la joie».

- Doris Lussier

TROISIÈME PARTIE

OPÉRATIONNALISATION DE L'ACTION

LE DERNIER MESSAGE DE BADEN-POWELL

L'étude de la nature vous apprendra que Dieu a créé des choses belles et merveilleuses afin que vous en jouissiez. Contentez-vous de ce que vous avez et faites-en le meilleur usage possible. Regardez le beau côté des choses plutôt que le côté sombre. Mais le véritable chemin du bonheur est de donner celui-ci aux autres. Essayer de quitter la terre en la laissant un peu meilleure que vous ne l'avez trouvée et quand l'heure de la mort approchera, vous pourrez mourir heureux en pensant que vous n'avez pas perdu votre temps et que vous avez fait «de votre mieux». Soyez toujours prêts à vivre et à mourir heureux. Soyez toujours fidèles à votre promesse d'éclaireur même quand vous aurez cessé d'être un enfant, et que Dieu vous aide à y parvenir!

- Robert Baden-Powell

TROISIÈME PARTIE **OPÉRATIONNALISATION DE L'ACTION**

CHAPITRE 9

LA SPIRITUALITÉ DU LOISIR INHÉRENTE AU SCOUTISME

*«Il faut agir en homme de pensée
et penser en homme d'action».*
- Henri Bergson

9.1 Introduction

La démarche praxéologique part de la pratique (chapitres 3, 4 et 5) pour en faire l'herméneutique (chapitres 6, 7 et 8) et y revenir en termes d'intervention. Elle constitue donc une dialectique entre la praxis et la théorie. Certes, on ne peut pas appliquer l'interprétation du loisir à toutes ses pratiques qui sont par nature multiformes. Ainsi, nous retenons un champ bien particulier du loisir qui est le scoutisme (chapitre 1). De sorte que ce présent chapitre sur l'opérationnalisation de l'action veut être une mise en application au scoutisme de la partie interprétative de cette thèse pour dépasser les logiques de frontières qu'imposent le monde religieux de type institutionnel et le monde de la gérance du loisir.

La problématique de la libre circulation du religieux se pose à deux niveaux. Premièrement, il y a des adultes éducateurs qui se méfient de la pastorale alors que le mouvement scout s'affirme un mouvement chrétien catholique ouvert aux autres confessions religieuses. Deuxièmement, à des niveaux organisationnels, la vie scoute peut devenir très sérieuse. Dans cette perspective, la dimension ludique et celle de la vie foi risquent de disparaître.

Reprendons, brièvement, quelques éléments de la problématique de la vie de foi dans le scoutisme. Le mouvement scout au Québec, bien que maintenant sécularisé, continue, dans l'une de ses tâches essentielles, de transmettre le message chrétien. Toutefois, comme on l'a

mentionné plus haut (chapitre 1), dans le scoutisme, il y a des préjugés à l'égard de la pastorale qui font obstacle à l'expérience du religieux. Il faut insister sur le fait que plusieurs adultes éducateurs sont mal à l'aise avec la question pastorale. Tout d'abord, il y a des adultes éducateurs qui ne veulent plus d'activités «pastorales», tandis que d'autres déclarent que ce n'est plus du scoutisme si l'on élude la dimension fondamentale de ce mouvement de jeunesse. Plusieurs adultes éducateurs partagent l'idée que la «pastorale» fait plutôt référence à l'Église comme institution ou à un «religieux» mandaté et délimité dans des moments ritualisés bien précis comme la prière, les promesses et les activités liturgiques. Ces adultes éducateurs ne s'intéressent guère au type de pastorale qui ne fait pas de liens avec l'expérience scoute. En même temps, nous avons vu dans le premier chapitre qu'une discussion plus ou moins explicite a eu lieu sur la terminologie entre les expressions «pastorale» et «développement spirituel». Plusieurs adultes éducateurs préfèrent le terme «développement spirituel» parce qu'il est plus ouvert et global lorsqu'il est question de la vie de foi dans le mouvement scout. Le problème de la place de la pastorale dans le scoutisme, question toujours ouverte et en pleine évolution, croise donc le parcours praxéologique que nous avons réalisé jusqu'à maintenant.

Il apparaît donc que la pastorale ne peut être qu'une réalité en perpétuelle évolution. Elle doit toujours se redéfinir, à mesure que l'avancée de l'histoire fait découvrir de nouveaux aspects de l'œuvre divine à poursuivre. Elle doit bien s'exprimer sous forme de projet humain opératoire, mais elle ne peut qu'être sans cesse remise en cause par une mission divine qui la déborde et dont l'ampleur échappe toujours au regard. Elle vit de la tension entre ce projet et cette mission. Elle est, par nature, ouverte. C'est dire que la pastorale ne peut naître qu'au sein d'un débat toujours repris. Ce débat fournit sa raison d'être à ce type de réflexion «métapastorale» que l'on appelle «théologie pratique». ¹

Par ailleurs, il est à propos d'ajouter que la question de la gestion mène à des problèmes relatifs au fait de vivre pleinement sa perspective ludique. Bien souvent, règne la pesanteur de «l'esprit de sérieux» dans les différentes rencontres des principaux responsables scouts du Québec. Certes, l'humour aide parfois à alléger ces rencontres, mais la gestion du mouvement prend, nous semble-t-il, plus de place que la dimension spirituelle. On y traite plus de réalisation administrative que de spiritualité. Ainsi, à titre d'exemple, on va traiter dans ces rencontres de questions se rapportant au management des Scouts du Québec, du programme

¹ J.-P. Bagot, «Pastorale», *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 46-47, 1985, pp. 767-768.

des jeunes, du rôle des adultes dans le scoutisme (mandat et formation), de la croissance de membres scouts (atteindre l'objectif de 54 000 membres en 2002), du financement (campagne du calendrier et levée de fonds), de la gestion du Jam des Neiges, etc. Souvent, ces questions peuvent être sources de divers conflits entre les adultes éducateurs.² Pour sa part, Baden-Powell lui-même appréhendait l'intrusion dans son mouvement d'une dynamique organisationnelle.

Au début j'ai eu une idée. Ensuite j'ai vu un idéal. A présent nous avons un Mouvement, et si quelques-uns d'entre vous ne font pas attention, nous finirons par n'avoir qu'une organisation.³

Oui, le scoutisme est un jeu. Mais quelquefois je me demande si, avec toutes nos brochures, règlements, discussions sur la revue des Chefs, réunions de Chefs et camps de formation pour Commissaires et autres Chefs, nous n'aurions pas l'air d'en faire un jeu trop *sérieux*.⁴

Déjà dans les années 20, le Père Sevin, co-fondateur du mouvement des Scouts de France, avait observé ce malaise. Pour y remédier, il recommandait l'esprit d'aventure et l'imagination afin d'assurer aux scouts une vision plus large des choses.

Dans les troupes elles-mêmes, il est fréquent de rencontrer des patrouilles d'excellents secouristes et des signaleurs de précision, des pontonniers consciencieux; tout ce monde au camp travaille avec entrain, les épreuves sont sérieuses, les badges représentent un acquis réel. La loi scoute est dignement observée. Et cependant, on a parfois l'impression qu'il manque quelque chose, et qu'un travail aussi excellent, un moral aussi haut, pourraient se trouver ailleurs que sous l'uniforme khaki (sic). Ce qui manque, je vais vous le dire, c'est cet esprit d'aventure et d'imagination qui doit en scoutisme colorer l'action matérielle, c'est ce monde de poésie et de beauté que le scoutisme doit ouvrir à l'enfant. La large vision nous manque, nous circulons en marbriers parmi les sculptures du Louvre, et nous mesurons le cubage des chênes légendaires de la forêt de Brocéliande: Ce prosaïsme inintéressant est la conséquence du dédain ou de l'ignorance des Idées. Si cette lacune était générale, cela pourrait devenir grave (...) trop souvent les louveteaux ne font pas de louvetisme, et le scoutisme demeure terre à terre. Lorsqu'il en est ainsi, petits et grands un jour font comme les marionnettes: ...*Trois petits tours et puis s'en vont*. Une autre conséquence de cette négligence de l'Idée, c'est-à-dire de l'étude et de la réflexion, c'est le flottement et le manque de hiérarchie dans *les* idées. On a été gagné

² Pour palier les situations conflictuelles dans le scoutisme, on a développé un module de formation. Voir Association des Scouts du Canada, *Règlement des conflits d'adulte - GES 1303*, 1997.

³ Cité par Mario Sica (citations de Robert Baden-Powell traduites et présentées par), *Jouer le jeu*, Paris, Scouts de France, [1981] 1982, p. 106.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

au scoutisme par une lecture émouvante ou un partisan convaincu, et avec *Pour devenir Scout de France* et le *Règlement* on se lance dans le scoutisme. On en cause, on en juge, en attendant qu'on en légifère. Et chacun vous arrive avec son point de vue particulier, son petit scoutisme à soi. La liste des incertitudes pourrait s'allonger indéfiniment et ce ne serait qu'amusant si cette confusion dans les idées, cette perpétuelle remise en question des notions les plus élémentaires, n'aboutissaient nécessairement à de graves erreurs de méthode dont le garçon [fille (notre parenthèse)] paie les frais.⁵

Si le scoutisme devient une simple organisation, il perd son «esprit» et sa profondeur comme mouvement. Il s'éloigne donc de la logique de «l'homo ludens» pour se situer plutôt dans celle de «l'homo faber» de sorte que l'on doit se demander si les adultes éducateurs n'investissent pas trop dans la pratique de la gestion. Sans vouloir porter un jugement moral, on peut noter que lors d'une rencontre des principaux responsables des Scouts du Québec,⁶ seulement une quinzaine d'adultes éducateurs ont assisté à l'activité de développement spirituel sur une possibilité de 80. Paradoxalement, les adultes éducateurs ne rejettent pas la dimension religieuse du scoutisme. On assiste donc actuellement, avec quelques nuances, au malaise que l'on a décrit au point de repère en sciences du loisir à l'UQTR à propos du problème de la libre circulation du religieux dans le loisir (chapitre 1: 29-32).

On se retrouve donc devant une problématique de conflit territorial. Il y a des adultes éducateurs scouts qui veulent faire de la pastorale, parfois identifiée à la «religion institutionnalisée», et d'autres qui n'en veulent pas. Ces derniers sont plus souvent préoccupés par la gestion que par la dimension de la vie de foi dans le scoutisme.

Dans ce chapitre, nous essaierons de suggérer des pistes pour dépasser ces ambiguïtés. Fondamentalement, les adultes éducateurs et les jeunes auront avantage à prendre conscience, qu'à travers le jeu des activités scoutes, il y a une présence implicite et possible de Dieu jouant avec l'humain c'est-à-dire jouant avec la racine de sa véritable identité. Les adultes éducateurs et les jeunes découvriront pour eux-mêmes qu'ils servent une spiritualité du loisir qui donne un sens à la vie.

⁵

Jacques Sevin, sj, *Pour penser scoutement*, Paris, Spes, 1934, pp. 159-160.

⁶

Table de concertation tenue le 1^{er}, 2 et 3 octobre 1999 à la ville de Hull.

Si les scouts doivent prendre conscience davantage de la présence de Dieu dans les activités scoutes comme jeu, il faut reconnaître, cependant, que le projet de conscientiser les gens à une théologie du jeu renferme des difficultés considérables. La théologie du jeu développée au chapitre précédent peut paraître très théorique et correspondre difficilement aux diverses expériences ludiques des scouts. Pour certains, la théologie du jeu peut être perçue comme décrochée de leur réalité empirique et marquer une limite aux pistes d'intervention qui seront suggérées.

Une des façons de régler les problèmes de la vie de foi dans le scoutisme sera de retourner aux origines du mouvement scout et de remettre en mémoire la théologie de Baden-Powell pour constater que lui-même se retrouvait dans une dynamique de tension entre les églises institutionnelles et le scoutisme. On verra qu'il avait l'intuition dans le jeu que l'on pouvait rencontrer Dieu permettant ainsi la libre circulation du religieux. Ensuite, à partir de certains écrits d'un scoutisme catholique français, nous présenterons un modèle intéressant de la libre circulation du religieux. Finalement, nous verrons comment, à partir des grandes thématiques du mouvement scout au Québec en matière de vie de foi, on essaie de résoudre le problème de la libre circulation du religieux. Mais avant d'aborder la pensée théologique de Baden-Powell, il est intéressant de présenter une brève biographie du fondateur du mouvement scout.

9.2 Biographie du fondateur du scoutisme

Robert Stevenson Smyth Baden-Powell naquit à Londres le 22 février 1857 d'une famille de six enfants. Grand amateur de la nature, il pratiqua avec ferveur le camping, les excursions, le dessin et la voile. Il s'entraîna à plusieurs sports sans toutefois y exceller. D'un tempérament enjoué, audacieux et responsable, il s'enrôla à 19 ans dans l'armée britannique en 1876 où il se classa second en cavalerie et cinquième en infanterie sur 700 candidats. On le nomma alors officier dans le 13^e Hussards (les Dragons verts). Envoyé aux Indes, il se spécialisa dans la reconnaissance, le relevé topographique et le rapport. Il devint alors un instructeur de talent grâce à son sens vif de l'observation. Il fut ensuite tour à tour envoyé en

mission de reconnaissance dans les Balkans, en Afrique du Sud et à Malte. En Afrique, les indigènes le surnommèrent «Impeesa» qui signifie «le-loup-qui-ne-dort-jamais». En 1899, Baden-Powell participa comme commandant à la guerre des Boers où il s'illustra à la bataille de Mafeking dont le siège dura 217 jours. C'est d'ailleurs lors de ce siège qu'il mettra en pratique ses techniques de renseignements avec l'aide d'une vingtaine d'adolescents de 12 à 17 ans qui, éclaireurs à bicyclette, eurent la responsabilité de la communication des informations tactiques entre les forts et la ville. Après la victoire de Mafeking en mai 1900, il devint un héros national et fut nommé général à l'âge de 43 ans. De retour en Angleterre après la signature de la paix (1902), il fut désigné inspecteur général de la Cavalerie.

Baden-Powell s'aperçoit rapidement de l'engouement qu'avait la jeunesse vis-à-vis d'un livre qu'il avait précédemment écrit, *Aide aux Éclaireurs (Aids to Scouting, 1899)*, qui enseigne l'art de l'observation des éclaireurs et les techniques de la vie dans les bois. Dès lors, il commence à s'intéresser à ce phénomène et décida de mettre en pratique sa pédagogie en rassemblant une vingtaine de jeunes londoniens désœuvrés. Ainsi, c'est du 25 juillet au 9 août 1907 que Baden-Powell et ses éclaireurs vivent le premier camp scout⁷ sur l'île de Brownsea. Devant la réussite de ce camp, Baden-Powell écrit un livre qui s'intitule l'*Éclaireur (Scouting for Boys, 1908)*. Ce livre présente un projet pédagogique qui exprime une règle de vie inspirée de l'esprit chevaleresque basé sur la confiance, le sens des responsabilités, l'esprit d'équipe et le jeu dans la nature. Pour résumer sa méthode, Baden-Powell assimilera ses propres initiales «BP» à la devise bien connue: «Sois prêt» (Be Prepared). Le scoutisme était né et son succès prenait tellement de l'ampleur que, sur les conseils du roi Édouard VII, Baden-Powell quitta l'armée britannique en 1910 afin de donner tout son temps à ce mouvement de jeunesse.

En 1912, Baden-Powell épouse Olave St-Clair Soames qui s'occupe de la promotion de l'organisation des guides pour les jeunes filles. Ils eurent trois enfants. Durant leur vie, le couple Baden-Powell ne cessait de faire la promotion du scoutisme et du guidisme à travers

⁷ Le mot anglais «scout» est l'appellation du garçon éclaireur. Ce mot est tiré du vieux français «escoute» qui signifie «celui qui est à l'écoute». Il peut également se traduire par l'expression «chercher le chemin». Le scout est à la recherche du meilleur chemin face aux diverses activités que proposent le scoutisme, en particulier, sa propre vie personnelle.

plusieurs voyages dans le monde. À titre d'exemple, Baden-Powell entreprit quatre voyages au Canada (1910, 1919, 1923, 1935). Il reçut plusieurs titres honorifiques dont le «Chef scout du monde» en 1920 et le titre de noblesse de «Lord Baden-Powell of Gilwell» en 1929. Âgé de 81 ans et souffrant de problèmes de santé, Baden-Powell accompagné de son épouse quittent l'Angleterre pour s'établir à Nyeri au Kenya. C'est là au cœur de l'Afrique que le fondateur du scoutisme mourra le 8 janvier 1941 à l'âge de 84 ans recevant les honneurs pour une oeuvre qui n'a pas cessé de créer des liens d'amitié. Pour sa part, Lady Baden-Powell continua à développer le mouvement du scoutisme et du guidisme pour s'éteindre en 1977 dans le Surry, au sud de l'Angleterre.

Avec les années, le scoutisme et le guidisme se développèrent en gardant les principes fondamentaux du mouvement élaborés par son fondateur. Ce qui sort de l'ordinaire, c'est que le scoutisme est un mouvement mondial. Depuis sa fondation, il a accueilli environ 250 millions de jeunes dans le monde. Au 1^{er} janvier 1998, l'Organisation mondiale du Mouvement scout (OMMS) comptait approximativement 25 millions de membres répartis dans 217 pays et territoires (Cf. ASC, 1998). Au Québec, on compte environ 35 000 membres, soit 25 000 jeunes (filles et garçons de 7 à 21 ans) et 10 000 adultes (Cf. Scouts du Québec, 1997).

9.3 La pensée théologique de Baden-Powell

Quand on fait l'histoire du scoutisme, on s'aperçoit qu'il y a eu des tensions qui peuvent être similaires en quelque sorte à celles d'aujourd'hui. Il y a des gens dans les églises qui ont eu peur que le scoutisme s'impose comme une nouvelle religion. À ce sujet, B. Estienne affirme:

Nombreux ont été les catholiques à rejeter la méthode scoute au début du siècle. Le chanoine Delassus, par exemple, dénonce, dans la *Semaine religieuse de Cambrai* (21 octobre 1911) ces «organisations cosmopolites [qui] se multiplient en dehors du catholicisme donc contre le catholicisme». L'attitude est claire: si le scoutisme se construit hors de l'Église, il se construit contre l'Église. Il faut donc le combattre et l'éliminer. De multiples voix s'élèveront alors pour

fustiger un scoutisme marqué par trois péchés originels (pas moins!): il est créé par un «protestant», «franc-maçon», et met en oeuvre une philosophie naturaliste.⁸

C'est ce qui explique sans doute que la fondation du scoutisme au Canada-français fut plutôt lente. À ses rétracteurs, Baden-Powell a répondu à ces réticences dans une lettre au scout qui témoigne bien de ses intentions religieuses.

Le scoutisme a été décrit comme une «nouvelle religion». Ce n'est pas, naturellement, une nouvelle religion, ce n'est que l'application à la formation religieuse du principe, aujourd'hui accepté pour la formation en général, qui consiste à donner à l'enfant un objectif précis et à le laisser apprendre et s'exercer par lui-même.⁹

Mais ne va pas te figurer, (...) que j'essaie de te convertir à quelque nouvelle forme de religion. Non. Je suis simplement parti de l'idée que toi qui me lis, n'a pas d'idée religieuse personnelle très profonde ou que tu t'aperçois que les athées essaient de te convaincre. Je veux simplement te suggérer que la meilleure compréhension de Dieu peut être acquise par l'étude de la nature plutôt que par les livres. Je sais que cela est arrivé dans bien des cas à des bûcherons, des marins, des soldats et des explorateurs qui n'avaient jamais saisi autrement la moindre notion de foi religieuse.¹⁰

Baden-Powell avait un profond respect pour les différentes confessionnalités qui se côtoyaient dans l'Angleterre protestante du début du siècle. Il assure à l'éclaireur l'appartenance à une confessionnalité en acceptant, en même temps, le pluralisme religieux. Voici comment il résume, à l'égard des observances religieuses, la ligne de conduite du scoutisme approuvée par les autorités des principales confessions.

1. On attend de chaque Eclaireur qu'il se rattache à une confession religieuse et qu'il en suive les cultes.
2. Là où une troupe est composée de membres d'une dénomination religieuse particulière, on compte que l'instructeur prendra, en accord avec le chapelain ou toute autre autorité religieuse, les mesures qu'il estimera les meilleures en matière de services et d'instruction religieuse.

⁸ Bertrand Estienne, «De l'espérance scoute à l'espérance chrétienne», *Le scoutisme*, Gérard Cholvy et Marie-Thérèse Cheroutre (textes réunis par), Paris, Cerf, 1994, p. 41.

⁹ Cité par Mario Sica, *op. cit.*, [1981] 1982, p. 127. Voir *Headquarters Gazette*, janvier 1912.

¹⁰ Robert Baden-Powell, *La Route du Succès*, S.A., Delachaux et Niestlé, [1922] 1946, p. 223.

3. Quand une troupe est composée d'Eclaireurs appartenant à différentes confessions, on les encouragera à suivre chacun les cultes de sa dénomination et l'on n'organisera pas de services en commun. Pendant les camps, la prière quotidienne ou le culte hebdomadaire de ces troupes seront le plus simple possible; chacun sera libre d'y assister ou non.
4. Là où les règles religieuses ne permettent pas à un scout d'assister à des services religieux d'une Eglise qui n'est pas la sienne, les chefs veilleront à ce que, tant que l'Eclaireur est sous leurs ordres, ces règles soient strictement observées.¹¹

Profondément chrétien, Baden-Powell ne se situe pas fondamentalement dans les perspectives légalistes d'une dénomination chrétienne particulière mais plutôt dans une perspective plus large qui s'appuie sur la quête de Dieu ou du sens de l'inscription d'un humain dans le monde. Il prend pour acquis et respecte les différentes croyances religieuses et dogmatiques ainsi qu'aux façons spécifiques de faire vivre les différentes pratiques rituelles. Toutefois, selon lui, la pédagogie scoute doit favoriser une dynamique religieuse qui s'inscrit dans la vie quotidienne elle-même. Par là, il établit un autre lieu du religieux, mais en essayant d'être toujours en lien avec les «religions institutionnalisées».

Une organisation comme la nôtre manquerait son but, si elle ne donnait pas à ses membres une connaissance de la religion - mais en général on se trompe sur la manière de faire. Si l'on traitait davantage la religion comme faisant partie de la vie quotidienne, elle n'y perdrat rien de sa dignité et elle y gagnerait de l'emprise sur les hommes. C'est à dessein que nous n'avons parlé de l'observation des pratiques religieuses qu'en termes généraux: nous tenions à laisser les mains libres aux organisations et aux individus qui voudront faire usage de ce livre; ils pourront en cette matière donner eux-mêmes leurs instructions. Dans notre association, qui comprend des garçons de toutes croyances, nous n'aurions pu donner des règles précises, même si nous l'avions voulu. (...) On peut et doit enseigner la religion au jeune garçon, mais non pas en y mettant du sucre, et pas non plus de façon mystérieuse et lugubre. Il est très disposé à la recevoir, si on lui en montre l'aspect héroïque, si on lui fait voir en elle un attribut journalier de tout homme digne de ce nom, et on la présentera fort bien à de jeunes garçons en partant de l'étude de la nature.¹²

Ainsi, la quête de Baden-Powell est multiconfessionnelle. Voici d'ailleurs les principes du scoutisme élaborés lors de la Conférence mondiale du scoutisme tenue à Copenhague en

¹¹ Robert Baden-Powell, *Éclaireurs*, Suisse, 17^e édition, [1908] 1951, p. 327.

¹² *Ibid.*, pp. 326-327.

1924 qui s'inscrivent dans le cadre d'une recherche de formation ouverte théologiquement et universelle.

Le Congrès affirme que le Mouvement des éclaireurs a des caractéristiques nationales, internationales et universelles, qui tendent à donner à chaque nation en particulier et au monde en général, une jeunesse physiquement, moralement et spirituellement forte. Le Mouvement est national en ce qu'il agit par l'intermédiaire des associations nationales, en vue de former pour chaque nation des citoyens utiles et sains. Il est international en ce qu'il ne connaît pas de barrières nationales à la camaraderie des éclaireurs. Il est universel en ce qu'il insiste sur la fraternité universelle entre tous les éclaireurs de toutes les nations, de toutes les classes, de toutes les religions. Le Mouvement des éclaireurs ne veut pas affaiblir, mais au contraire veut renforcer les croyances religieuses de chacun de ses membres. La loi de l'éclaireur exige que l'éclaireur pratique fidèlement et sincèrement sa religion et il entre dans les vues du Mouvement d'interdire toute espèce de propagande confessionnelle dans les réunions où se trouvent des éclaireurs appartenant à des religions différentes.¹³

Pour l'humaniste anglais, la religion se situe surtout dans l'intuition. Elle ne doit pas être imposée ni constituer une science réservée à des gens éduqués ni devenir un vêtement du dimanche. Elle ne surgit pas de l'extérieur mais plutôt de l'intérieur en favorisant paisiblement le développement de la personnalité du jeune. Pour Baden-Powell, la religion authentique promulgue une pédagogie de l'accompagnement plutôt qu'une pédagogie de l'enseignement.

La forme naturelle de la religion est si simple qu'un enfant peut la comprendre. Elle vient de l'intérieur, de la conscience, elle se construit à partir de l'observation, de l'amour, pour être utilisée dans tous les actes de la vie. Ce n'est pas un formalisme ou un dressage dogmatique imposé de l'extérieur, un habit du dimanche... Par conséquent, elle fait véritablement partie de la personnalité de l'enfant, c'est un développement de l'âme et non pas un vernis que l'on peut écailler.¹⁴

La religion ne peut qu'être saisie par intuition, et non pas enseignée. Ce n'est pas un vêtement qu'on endosse le dimanche. C'est une dimension fondamentale de la personnalité du garçon, un développement de l'âme, et non un revêtement qui peut se détacher. C'est une question de personnalité, de conviction intérieure, et non d'instruction du garçon.¹⁵

¹³ Bureau mondial du scoutisme, «Principes du scoutisme, article 14/24», *Résolutions de la conférence mondiale du scoutisme 1922-1985*, Genève, 1985, p. 4.

¹⁴ Cité par le Conseil écossais de l'Association des Scouts du Royaume-Uni, *Dieu, es-tu encore là-dedans? Dossier d'activités sur le développement spirituel*, Dunfermline, p. 2. Voir Robert Baden-Powell, *The Scouter*, April, 1918.

¹⁵ Cité par Mario Sica, *op. cit.*, [1981] 1982, p. 129. Voir Headquarters Gazette, avril 1918.

La religion *n'est pas une science* réservée aux gens cultivés, car autrement elle ne profiterait qu'aux spécialistes et serait au-dessus de la portée des pauvres; elle *n'est pas non plus un fétiche*, car elle n'attirerait que les caractères les plus faibles, les émotifs et les superstitieux.¹⁶

Pour Baden-Powell, Dieu ne se limite pas à des questions de formes institutionnelles qui peuvent empêcher la libre circulation du religieux. Au contraire, l'image de la personne de Dieu revêt un visage plus humain, plein d'humour et d'amour.

(...) Dieu n'est pas un personnage à l'esprit étroit comme certains semblent l'imaginer, mais un immense Esprit d'Amour qui ne s'attache pas aux petites différences de forme, de foi ou d'appellation et qui bénit tous ceux qui font vraiment de leur mieux, à son service, suivant les lumières qu'ils reçoivent.¹⁷

A peu près n'importe quel garçon, y compris ceux des quartiers pauvres des grandes villes, peut être amené à considérer le Christ comme son héros, à condition qu'il soit présenté de manière à exercer un attrait sur la psychologie du garçon, c'est-à-dire moins comme une figure pathétique que comme un personnage viril, courageux, chevaleresque, doué du sens de l'humour, d'humilité et même d'une indignation, au demeurant très humaine, contre les changeurs d'argent par exemple.¹⁸

Dans chaque personne humaine il y a un germe d'Amour, ce «fragment de Dieu», comme l'âme a été appelée, qui, si on l'encourage à s'exprimer, se développera jusqu'à pénétrer le caractère du garçon. L'amour, comme le radium, s'accroît par son rayonnement même. Une fois qu'on l'a fait naître chez le garçon, il ne va sans doute pas mourir dans l'homme. Sa tendance est plutôt de s'accroître jusqu'à pénétrer son être tout entier et toutes ses actions, jusqu'à lui donner vraiment le bonheur le plus grand, de trouver son Paradis sur la terre, et jusqu'à placer sa personne au plan d'une union intime avec Dieu et l'Eternité. Mes frères, essayons de faire ce que nous pouvons, aussi longtemps que nous pouvons.¹⁹

Pour développer sa pensée en ce qui concerne l'expérience religieuse dans le jeu, Baden-Powell s'inspire d'autres auteurs comme Shackleton. Ces idées confirment une image de Dieu qui n'est pas seulement à l'église mais peut être rencontré au cœur des activités humaines.

¹⁶ *Ibid.*, p. 130. Voir Discours à la Conférence des Commissaires scouts et guides, 2 juillet 1926.

¹⁷ Robert Baden-Powell, *op. cit.*, [1922] 1946, p. 221.

¹⁸ Cité par Mario Sica, *op. cit.*, [1981] 1982, p. 130.

¹⁹ *Ibid.*, p. 131.

Dieu n'est pas un ami qui ne pense qu'à notre côté religieux; au contraire, il nous serait d'un grand secours si nous le considérions comme un véritable ami s'intéressant également à nos jeux, à notre travail, à notre collection de timbres (Le cœur d'un écolier).

L'homme qui est aveugle aux beautés de la nature a perdu la moitié du plaisir de vivre. Sois un joueur dans l'équipe de Dieu.²⁰

Baden-Powell dispose d'une bonne intuition lorsqu'il avance que l'une des clefs du bonheur c'est de considérer la vie comme un jeu et la vie d'équipe, un grand jeu. En ce sens, l'intuition de Baden-Powell sur le jeu véhicule une forte connotation religieuse.

(...) si chacun joue à sa place, et tient son rôle, il y aura dans le monde accroissement de prospérité et de bonheur, et il se réalisera enfin, cet état entendu et désiré depuis si longtemps: la Paix et la Bonne volonté entre les hommes.²¹

Je crois que nous avons été mis dans ce monde de merveilles et de beauté avec un don spécial pour en jouir, parfois pour avoir la joie d'aider à les développer, et aussi pour aider les autres au lieu de les dépasser, et, par là même, prendre plaisir à la vie. Etre heureux, c'est cela. (...) Ne pas prendre les choses trop au tragique, mais tirer le meilleur parti de ce qu'on a, considérer la vie comme un jeu et le monde comme un immense terrain de jeu. Mais comme le disait Shackleton, «la vie est le plus grand de tous les jeux; mais il est dangereux de le considérer comme un jeu vulgaire... Le but principal est de gagner honorablement et vaillamment».²²

Notre travail devient facile quand nous le considérons comme un jeu où nous sommes les joueurs d'une équipe, chacun jouant à sa place, tous jouant ensemble pour le bien du camp, et quand l'esprit d'équipe s'empare de nous, nous découvrons que ce n'est pas seulement un jeu, mais un grand jeu. (...) Nous nous y mettons gaîment avec le sourire et quand un travail est fait avec le sourire, les difficultés s'évanouissent. Le travail devient alors un plaisir, un jeu. (...) Ainsi jouez, et jouez le jeu! Jouez à votre place, non pour vous-même, mais pour votre équipe, pour votre pays, pour vos semblables.²³

Baden-Powell était un grand fervent de la nature. Pour lui, le jeune a plus de chance de rencontrer Dieu dans la nature que dans le cadre étouffant des sermons et l'atmosphère malpropre des taudis. Il suggère plutôt un va et vient entre la Bible et la nature. Ainsi, le

²⁰ Robert Baden-Powell, *op. cit.*, [1922] 1946, pp. 225-226.

²¹ Robert Baden-Powell, *op. cit.*, [1908] 1951, p. 331.

²² Robert Baden-Powell, *op. cit.*, [1922] 1946, pp. 14-15.

²³ Robert Baden-Powell, *Franchis l'obstacle*, S.A., Delachaux et Niestlé, [1927] 1946, pp. 57-58-61.

cadre de la nature est un lieu de prédilection pour vivre une dynamique ludique avec Dieu. Par là, il est possible de percevoir ce Dieu ludique jouant avec l'humain en soi dans la nature. Dans ce lieu cosmique, il est possible de vivre des expériences de profondeur et de transcendance.

Afin (...) d'éviter l'athéisme, je te recommande deux choses: La première, c'est la lecture de ce vieux et admirable livre, la Bible, qui, en plus de sa révélation divine, sera un merveilleux livre d'histoire et de poésie aussi bien que de morale. La seconde, c'est la lecture de cet autre livre merveilleux, le livre de la nature, de voir et d'étudier tout ce que tu peux des merveilles et des beautés qu'elle t'offre. Et puis, réfléchis à la façon dont tu peux mieux le servir Dieu tant que tu possèdes encore la vie qu'il t'a prêtée.²⁴

Les nuages eux-mêmes font des tableaux et des tableaux qui donnent à penser. Maintenant encore j'ai présent à l'esprit un coucher de soleil que j'ai contemplé il y a plus de trente ans dans le bled, en Afrique du Sud. Spectacle magnifique: on aurait dit un porche embrasé ouvrant sur de brillantes salles d'or. C'était le porche sous lequel passent ceux qui «partent vers l'Ouest». Un coucher de soleil t'a t-il jamais ainsi frappé? (...) Dans la nature, au milieu des œuvres de Dieu surtout «en camp volant», c'est-à-dire en courses à travers la campagne, t'abreuvant des merveilles du ciel, de la terre et de la mer, voyant les couleurs des bois et des champs, respirant le parfum des fleurs et du foin, entendant la musique des ruisseaux, le chant des oiseaux et le murmure du vent, apprenant à connaître les animaux et leurs moeurs jusqu'à ce que tu sentes leur camarade et une partie du plan grandiose de la nature.²⁵

L'alpinisme m'attire non seulement pour le plaisir de l'escalade, mais parce qu'il comporte quelque chose de spirituel et d'exaltant, aussi salutaire à l'âme que l'exercice est salutaire au corps.²⁶

On retrouve cette dévotion de la nature chez Baden-Powell dans plusieurs expériences décrites dans l'enquête phénoménologique (Cf. la description de l'expérience de l'alpinisme, annexe II).

Pour Baden-Powell, l'application du religieux dans le mouvement s'inscrit entre autres dans l'acte du service qui est une règle du jeu de la vie scoute. Ainsi, ce qui reflète le plus l'image du scout aujourd'hui, et qui lui donne toute sa vitalité spirituelle, c'est le geste de la

²⁴ Robert Baden-Powell, *op. cit.*, 1922 [1946], p. 198.

²⁵ *Ibid.*, pp. 208-209-210-211.

²⁶ Cité par Mario Sica, *op. cit.*, [1981] 1982, p. 21. Voir Robert Baden-Powell, *À l'école de la vie*, (*Lessons from the Varsity of Life*), 1933.

«bonne action» qui est bien le corollaire du service aux pauvres prononcé par Jésus le Christ. En fait, la «bonne action» est un geste très important dans le scoutisme, le scout y apprend à servir. L'observance de la pratique quotidienne de la «bonne action» devient alors une manière d'être. Baden-Powell dit à ce sujet:

Par «faire du bien» j'entends se rendre utile et rendre de petits services aux autres, qu'ils soient des amis ou des inconnus. Ce n'est pas une chose difficile. La meilleure façon de s'y prendre est de décider de faire au moins une «bonne action» en faveur de quelqu'un chaque jour, et bientôt l'habitude sera prise de faire tout le temps de bonnes actions. La dimension de la «bonne action» n'a pas d'importance: il peut ne s'agir que d'aider une vieille femme à traverser la rue, ou de dire du bien de quelqu'un qu'on dénigre. Ce qui compte, c'est de faire quelque chose.²⁷

Un article de notre loi nous ordonne de rendre chaque jour un service à notre prochain. Il n'est pas nécessaire que ce service soit considérable; vous aiderez peut-être une personne âgée à porter un fardeau, ou bien vous donnerez un coup de main à l'ouvrier qui tire péniblement sa charrette ou bien encore vous mettrez une pièce dans le tronc des pauvres. Tous les jours de votre vie, vous devriez faire une bonne action, et dès aujourd'hui, vous devriez commencer à observer cette règle, fermement décidés à ne jamais plus la négliger. Regardez le noeud que vous faites à votre foulard: il vous rappelle que vous avez une bonne action à accomplir. Et ce n'est pas vos amis seulement que vous devez aider, mais les étrangers et vos ennemis eux-mêmes.²⁸

Servir, c'est faire abnégation de son plaisir ou sa commodité à soi, pour aider ceux qui ont besoin de nous. Eh bien, si tu te mets au service des autres tous les jours dans les petites choses comme dans les grandes, tu t'apercevras que l'étincelle d'Amour se développe en toi à tel point qu'elle te permet de franchir, le cœur gai, toutes les petites difficultés et les petits ennuis de la vie; tu te sens au-dessus d'eux, tu es plein de bonne volonté envers les hommes, et la conscience, la voix intérieure, te dit: «C'est bien!».²⁹

L'instauration de la Loi scoute par Baden-Powell constitue, nous semble-t-il, «le jeu du scoutisme» (Baden-Powell, 1937: 187). À l'origine, Baden-Powell s'était inspiré du code d'honneur des chevaliers pour formuler la Loi scoute qui a connu certaines transformations avec le temps en s'adaptant aux différents groupes d'âge et lieux culturels où se pratique le scoutisme. Voici comment se formule la Loi scoute, en ses différents articles, d'après chaque groupe d'âge chez l'Association des Scouts du Canada.

²⁷ *Ibid.*, p. 28. Extrait d'une lettre écrite du Transvaal, juillet 1901.

²⁸ Robert Baden-Powell, *op. cit.*, [1908] 1951, p. 250.

²⁹ Robert Baden-Powell, *op. cit.*, [1922] 1946, p. 222.

BRANCHES	LOI
Hirondelles (7 - 8 ans)	L'hirondelle est amicale et enjouée.
Castors (7 - 8 ans)	Le castor joue avec et comme les autres.
Exploratrices (9 - 11 ans)	Je suis propre. Je suis vraie. Je suis active. Je suis joyeuse. Je suis l'amie de l'autre.
Louveteaux (9 - 11 ans)	Le louveteau fait de son mieux. Le louveteau fait plaisir à quelqu'un tous les jours.
Intrépides (11 - 14 ans)	Je répands la joie. Je partage avec les autres. Je protège l'environnement. Je fais équipe. Je mérite et fais confiance. Je respecte les différences. Je défends ce qui est juste. Je vis ma foi. J'acquiers la maîtrise de moi-même. Je poursuis ce que j'entreprends.
Éclaireurs (11 - 14 ans)	Le scout mérite et fait confiance.
Pionniers (14 - 17 ans)	Le scout combat pour la justice.
Aînés (17 - 21 ans)	Le scout partage avec tous. Le scout est frère de tous. Le scout protège la vie. Le scout fait équipe. Le scout fait de son mieux. Le scout répand la joie. Le scout respecte le travail. Le scout est maître de lui-même. ³⁰

La Loi scoute se traduit par un code moral positif: «À la différence de la plupart des lois, il n'y a aucun interdit, aucune défense dans la Loi scoute. Et il n'y a aucune autorité extérieure pour la faire respecter. Seule la responsabilité personnelle est en jeu» (ASC, SOC 1005, 1997: 9). À partir de là, la Loi scoute n'est pas imposée de l'extérieur. Ce n'est pas quelque chose à faire. Elle provient plutôt d'une impulsion intérieure. Ainsi donc, elle ne se situe pas dans la logique de «l'homo faber» mais bien celle de «l'homo ludens» qui est appelé de l'intérieur à la respecter.

Prenons garde donc à la façon dont nous prétendons favoriser l'éducation morale. Voulons-nous transmettre une morale toute faite, close, une loi imposée de l'extérieur? Voulons-nous rendre possible une adhésion libre? Comme le notait Bergson, il y a deux sources à la morale: l'une est l'esclavage, l'autre la liberté. L'une est la loi de pierre, l'autre la loi du coeur. La première est justement contestée par les adolescents actuels, la seconde suscite au contraire leur

³⁰

Association des Scouts du Canada, *Méthodologie I - ANI 1026*, 1997, p. 8.

enthousiasme. Au-delà d'une querelle puérile sur les formes d'expression, ne devons-nous pas, nous aussi, «non pas abolir, mais parfaire»? *La loi scoute n'est pas ce qu'il faut faire, mais ce qui nous appelle*. Alors seulement, le modèle d'homme que la loi scoute propose, ce modèle d'homme qui prend sa source en Jésus-Christ, ne sera pas la dernière obligation du passé, mais un appel à l'espérance.³¹

Si dans le scoutisme, «le jeu est le premier éducateur» (ASC, TEC 1028, 1997: 3), il est aussi un pilier essentiel pour Baden-Powell qui propose l'aventure aux jeunes du monde entier. Comme dans la perspective kelienne, la spiritualité du loisir dans le scoutisme permet d'atteindre le processus d'humanisation par la créativité. Elle est un lieu fondamental d'ouverture, d'autonomie et de restitution de l'humain. Le scout découvre alors sa réalité sociale et existentielle afin de faire des découvertes sur son identité et construire sa communauté, car «(l')activité humaine de construction d'un monde est toujours nécessairement une entreprise collective» (Berger, 1971: 31).

Par ailleurs, dans l'aventure scoute, on découvre une relation dynamique pouvant exister entre le jeu des activités scoutes et Dieu. Dans la perspective théologique de Rahner et de Moltmann, la transcendance de la révélation du Dieu ludique dans le scoutisme peut être porteuse d'identité. Ainsi, le scout peut se découvrir comme l'enfant cosmique d'Héraclite, qui dans le cours du monde, joue le jeu sacré de son potentiel créateur. Le scout comme enfant prend alors conscience de son devenir divin: «Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu». Avec l'évolution du scoutisme, on peut affirmer que l'intuition de Baden-Powell correspond à la logique de «l'*homo ludens*».

À la lecture des textes qui datent du début du XX^e siècle, on peut affirmer que, pour l'époque, les idées de Baden-Powell sur la religion peuvent être considérées comme révolutionnaires. On constate que la pensée théologique de Baden-Powell reprend à sa manière la dramatique du conflit territorial. Elle se situe dans une tension entre la «religion institutionnalisée» et la «religion de la vie». Baden-Powell propose de grands principes aux gens afin d'être religieux autrement. Plutôt que par l'apprentissage des dogmes, la religion,

³¹ Scouts de France, «Le jeu scout», *Baden-Powell aujourd'hui*, Paris, Presses d'Île-de-France, 1977, p. 45.

loin d'être une «cage de fer» et sous contrôle de la morale des églises, peut être saisie dans l'expérience de la vie, du jeu, de la nature et du service rendu. Certes, Baden-Powell respecte les différentes confessions religieuses et les pratiques rituelles, mais, en même temps, il a l'intuition qu'il y a d'autres lieux du religieux. Pour lui, la libre circulation du religieux s'inscrit dans le jeu en lui-même qui permet de découvrir Dieu.

9.4 Une vision du scoutisme français comme lieu de la spiritualité du loisir

Certains textes rédigés par des scouts catholiques français³² reprennent, à bien des égards, l'intuition de Baden-Powell. Ils considèrent l'ensemble de la pédagogie scoute comme une spiritualité. Ainsi, dans les années vingt, Sevin donnait une image éloquente de cette spiritualité dans le scoutisme de par sa conception du scout comme étant un libre voyageur.

(...) le scout n'est-il pas par définition l'homme qui campe - et qui décampe (sans jeu de mots), c'est-à-dire l'homme qui est toujours libre, dégagé, *expeditus*, prêt à partir, prêt à s'installer, et toujours provisoirement, au gré des circonstances, (...) c'est-à-dire de la Providence? (...) Eh bien, si nous campons, si nous faisons camper nos garçons, ce n'est pas simplement pour les mettre en contact direct avec la nature, source première de toute éducation, - c'est aussi, et finalement, surtout peut-être, pour leur donner et leur imprimer pour toute la vie cette mentalité de campeur, c'est-à-dire d'homme vraiment libre, indépendant du sol, des lieux et des biens qui ne tient à rien, pas même à sa tente (ma tente, la voilà, me disait le chef scout d'Islande en montrant un fossé), et qui par conséquent est toujours prêt.³³

Le scoutisme comme groupement spirituel fait dire à Sevin que ce mouvement appelle et développe même la sainteté chez les scouts.

(...) pour que le mouvement scout se propage, pour que l'«ordre» scout s'établisse de par la France et le monde, ce qu'il nous faut, c'est des scouts d'abord, de vrais scouts, bons campeurs, bons traqueurs, bons pionniers, qui soient tout cela et *qui soient des saints*. Des scouts qui soient des saints. Il ne faudrait avoir peur ni du mot, ni de la chose. La sainteté n'est d'aucun temps ni d'aucun uniforme particulier, et elle ne se confond pas avec la canonisation. Entre le saint du ciel et le chrétien en état de grâce, la mort intervenue fait la seule différence, et des

³² Il existe différentes tendances dans le scoutisme français en matière de vie de foi. Or, nous n'avons pas eu l'opportunité d'aller en France afin d'approfondir ces tendances. Ainsi, cette section partira du contact que nous avons d'une certaine littérature.

³³ Jacques Sevin, sj, *op. cit.*, pp. 159-160.

saints véritables, en chair et en os, nous en coudoyons tous les jours sans le savoir, - et quelquefois en le sachant! Il peut donc, il doit donc y avoir des saints scouts et une certaine sainteté scoute. Aumôniers et chefs, nous avons le devoir de la susciter en nos garçons et plus que le droit de la rechercher humblement pour nous-mêmes. Cette sainteté pour qu'elle soit «scoute», il faut que d'une certaine manière elle soit le résultat de notre vie de scouts, de nos principes, de nos méthodes scoutes. Or, dans quel sens travaillent ces méthodes, ces principes, et le cadre même de notre vie? Dans le sens de la *sincérité* d'abord. Chez le scout et dans la vie scoute rien de convenu, de factice, de truqué. L'âme et les choses sont vraies. On est ce qu'on est, et paraître importe peu. (...) Et puis nous sommes *jeunes*. (...) Apprendre aux enfants à devenir hommes en apprenant aux hommes à redevenir enfants. La jeunesse d'âme, l'enfance d'âme, l'enfance spirituelle doivent être de nos caractéristiques les plus chères. (...) Enfin, notre vie même de campeurs agit, si nous savons bien la comprendre, dans le sens sanctifiant du *détachement*. Le camp comporte toute une ascèse, et ce n'est pas seulement parce qu'il est plus débrouillard que le routier a le sac moins chargé que le novice, mais parce qu'en avançant il se dépouille, il simplifie sa vie autant que son équipement et dégage son âme jusqu'à estimer superflu ce que naguère il jugeait nécessaire. Moins il possède et plus il possède, et plus il peut se donner, puisqu'il est libre. Sincérité, jeunesse spirituelle, dépouillement, voilà pour nous borner, quelques-unes des notes de cette sainteté de khaki (sic) vêtue qui ne fleurit pas encore les vitraux de nos cathédrales (...).³⁴

Examiné de près, le langage pédagogique du mouvement scout véhicule des symboles bibliques. Ainsi, les termes de la tente, du camp, du désert et de la marche évoquent l'exode ou les tribus nomades faisant l'expérience de Dieu. Il est alors plausible de considérer les termes pédagogiques utilisés par les scouts comme correspondant à un imaginaire symbolique où il y a lieu de découvrir une spiritualité de Dieu jouant avec l'humain. Ainsi, les thèmes bibliques et les éléments de pédagogie du scoutisme sont alors réalisés comme le suggère Estienne.

Le «chef» constitue un élément clé de la pédagogie de Baden-Powell: il est la référence, le grand frère qui va enthousiasmer l'enfant et l'aider à utiliser son dynamisme dans une démarche de progression personnelle. (...) Le chef est alors présenté par le P. Sevin comme le «bon pasteur», celui en qui les scouts vont découvrir le visage concret de Jésus lui-même.

(...) La notion «d'honneur» tient une place importante dans la pédagogie de Baden-Powell. («Sur mon honneur, je promets...» dit la promesse scoute; «on peut compter sur l'honneur d'un éclaireur», précise l'article 1 de la loi scoute). Pour Baden-Powell, évoquer le sens de «l'honneur», c'est avant tout appeler le jeune à ne pas suivre le mouvement décadent de la société anglaise. (...) Le P. Doncoeur développe le sens de «l'honneur» afin que les jeunes retrouvent le sens du sacré; ici, l'honneur, c'est apprendre le respect de l'autre, de la nature, de son propre corps (...).

³⁴

Ibid., pp. 141-142-143-144.

(...) Pour Baden-Powell, la «loi scoute» vise à proposer une morale positive, active, fondée sur des initiatives à prendre et non sur des interdits; elle permet de réveiller le sens du bien qui existe en chaque enfant. Le P. Forestier s'appuie sur ce point central de la pédagogie de Baden-Powell pour développer une pédagogie spirituelle: la «loi scoute» crée dans le cœur du jeune un dynamisme pour faire le bien. (...) La «loi scoute» tourne le jeune vers l'autre; elle le rend alors prédisposé à se tourner vers le Tout Autre.

(...) Baden-Powell affirme que la «route» attire les jeunes. Il profite de cette séduction pour en faire un lieu d'ascèse, d'effort et de débrouillardise. Sur la «route», le jeune apprend le sens de l'effort, il découvre d'autres horizons: c'est une école pour la rencontre de soi-même et des autres. Joseph Folliet réinterprète le rôle de la «route»: elle devient signe du Christ qui appelle à marcher vers Lui. Il cherche à montrer qu'à travers l'expérience de la «route», c'est la marche de tout homme vers Dieu que le jeune expérimente.

(...) Pour Baden-Powell, la pratique du «service» est un point culminant de sa méthode. Le développement du sens du «service» fait partie intégrante du programme éducatif scout. Le «service» devient un antidote à l'égoïsme qui sévit dans la société anglaise de l'époque. Le P. de Paillerets adopte cet élément pédagogique pour en faire le ressort de sa pédagogie de la foi. Il parle alors du «service» comme d'un moyen privilégié de découvrir Dieu. Car en servant autrui, le scout découvre que c'est Dieu lui-même qu'il sert; d'autre part, par l'habitude du service, le scout se trouve configuré au Christ serviteur.

(...) L'adoption du système des «patrouilles» par Baden-Powell ne résulte pas du souci de créer une subdivision bien pratique pour mieux contrôler la troupe. La «patrouille» est plutôt le lieu de l'initiative, de la responsabilité. En «patrouille» on apprend à décider, à agir, à organiser. Cette «patrouille», communauté dynamique et joyeuse, les P. Liégé et de Paillerets vont lui donner une signification nouvelle: elle va être présentée comme le signe de l'Église bâtie par le Christ pour être lieu de fraternité, de salut et de progrès pour tout homme. Ainsi, l'expérience communautaire de vie en «patrouille» devient un microcosme de la vie en Église.³⁵

La pédagogie scoute fait du «projet» un moyen de développer la spiritualité des scouts. Le «projet» permet une dynamique communautaire qui peut révéler les différents visages de Dieu. Le Père Lafond explique le «projet» en ces termes.

Ils aspirent à être en relation les uns les autres et à répondre par des actes aux besoins de leur temps, pour peu qu'on reconnaisse en eux l'immense potentiel de service qui ne demande qu'à s'exprimer à travers les valeurs qu'ils pratiquent de générosité, de solidarité, d'ouverture. Ils aspirent à donner un sens à leur vie, à trouver des points de repères. La question de Dieu leur est une interrogation permanente. Ils ne sont pas hostiles à sa découverte, pourvu qu'ils perçoivent qu'elle va dans le sens de la liberté (...) ils sont invités à parcourir le chemin de leur croissance en compagnie de Jésus-Christ. Pour répondre à ces aspirations, on leur propose de choisir ensemble un projet qu'ils vont mener à bien en équipe. C'est ce projet passionnant qui les motive et exploite leur dynamisme. Faire ensemble ce dont ils n'osaient même pas rêver seuls! En même temps, ce projet sera le moyen pédagogique qui permettra aux adultes de

³⁵ Bertrand Estienne, *op. cit.*, 1994, pp. 45-46-47. C'est nous qui mettons entre guillemets.

suivre les progrès de chacun dans les cinq axes de son développement. Le rôle de l'adulte étant de les accompagner, vivre avec eux, les aider à trouver les moyens de réussir, leur faire confiance. La dimension spirituelle n'étant pas dissociée des autres dimensions de la vie du jeune, elle fait comme une clef de voûte qui tient l'ensemble. La vie de Foi ne se réduit pas à une relation secrète entre Dieu et la conscience de chacun, elle a une dimension sociale liée à la communauté où le Christ est présent, où sa rencontre passe aussi par les autres. La relation au Christ qui passe à travers le projet colore d'une empreinte différente chacun des axes de la progression et fait l'unité de l'être humain. Cette éducation chrétienne est donc intégrée à l'éducation humaine et c'est l'action du jeune qui contribue à l'ensemble de sa progression. Il est acteur de son développement.³⁶

Dans la même foulée, Lafond donne une idée bien imagée de la mise sur pied du «projet» par les jeunes pionniers et pionnières. Dans ce contexte précis, les jeunes deviennent eux-mêmes des chercheurs de Dieu dans une dynamique ludique épurée du langage religieux traditionnel.

Les *pionniers/pionnières* et les marins de 14 à 18 ans vivent en «poste». Leur projet c'est l'entreprise. C'est un projet global pour l'année, qu'ils réalisent au camp d'été. C'est un projet important à taille humaine qui les fait passer du rêve à la réalité. Le pionnier est chercheur de Dieu. À l'âge adolescent, il cherche, il se cherche lui-même, il n'est pas très bien dans son corps qui s'allonge, qu'il ne reconnaît pas, qui l'encombre et le rend maladroit. Par l'entreprise, il réalise des choses dont il ne se savait pas capable, parce que des adultes s'intéressent à lui, le valorisent. Les certitudes de l'enfance l'ont abandonné, l'image de Dieu ne colle plus avec l'image du père qu'il rejette. Il cherche Dieu en confrontant sa Parole au comportement des adultes qu'il connaît. Il est chercheur de Dieu comme Abraham et il cherche en étant prophète, veilleur et sage. (...) Le pionnier trouve jusque dans ses doutes des raisons de croire. Il ouvre des chemins, il passe en premier, il fait des expériences, il laisse des traces de son passage. C'est un bâtisseur. L'équipe est le point d'accroche qui l'aide à traverser quelque désert spirituel. Quand il prie, quant il célèbre, il sait pourquoi. C'est ce qui donne un sens à sa vie. Il le découvre avec les autres lorsqu'il se dépasse par l'exploit, l'effort, la solidarité, le service, et qu'en poste il relit ce qui a été vécu.³⁷

Comme on peut le constater, le projet constitue un élément pédagogique important dans la vie du jeune scout. Dans son articulation, le projet scout est un grand jeu qui prend sa source dans la vie et l'expression ludique de l'enfant. Ainsi donc, l'adulte éducateur a la lourde responsabilité de stimuler l'imaginaire de l'enfant. À la limite, il doit être capable de s'émerveiller lui aussi comme un enfant.

³⁶ Jean Lafond, op, «Les scouts de France - Un projet pour l'homme», *Christus*, Paris, Assas, tome 40, avril 1993, p. 250.

³⁷ *Ibid.*, pp. 251-252.

Tout projet, pour remplir vraiment son rôle, doit donc répondre aux aspirations des enfants, être vraiment pour eux une aventure, un appel, une espérance. Tout projet, part donc, nécessairement, de désirs plus ou moins exprimés, de rêves. Dans la pratique, ces rêves se matérialisent le plus souvent dans la construction d'un imaginaire, de symboles. Cela passe par des personnages: Rackam le Rouge, Surcouf, Magellan, car c'est le héros qui pousse l'enfant à l'action; mais cela passe aussi par des lieux, des situations, des phénomènes sociaux: le camp devient le fort, les chevaliers partent à la découverte du trésor perdu; le conseil se réunira autour du chêne tout à l'heure. Cet imaginaire existe à tous les âges: il est seulement moins explicite au fur et à mesure de la croissance et porte de plus en plus sur des situations réelles, des personnages ayant un rôle social, une existence réelle. Ainsi, au fur et à mesure du développement, l'imaginaire permet aux enfants un apprentissage social de plus en plus proche de la vie réelle. C'est l'imagination qui transfigure l'action en projet, en aventure, qu'elle passe par des identifications explicites ou par un simple appel à être plus, à vivre plus, à accomplir un exploit.³⁸

Cet imaginaire qui s'exprime dans le jeu peut être considéré comme un lieu sacré où Dieu joue avec l'humain. Au chapitre 1, on a défini le jeu comme étant «un processus à travers lequel un sujet se réalise lui-même dans une dialectique de décision et de surprise» (trad. Lites, 1992: 39). C'est dans cette «dialectique de décision et de surprise» que le jeune est exposé à la réalité ludique de Dieu, bien qu'en général, il ne prenne pas nécessairement conscience de cette même réalité ludique. En fait, c'est le jeu du monde imaginaire qui devient le lieu possible pour Dieu de se révéler lui aussi comme un joueur cherchant la réalisation du jeune. Ainsi, le jeu devient, comme le voulait au départ Baden-Powell, et comme le dit Kelly, le lieu où se développe le caractère de l'enfant. À titre indicatif, voici une interprétation du jeu chez les Scouts de France.

Le jeu permet donc au garçon [fille également (notre parenthèse)] de découvrir peu à peu sa personnalité, son identité, en lui faisant faire l'expérience de situations, de rôles très divers; en poussant l'enfant à faire le tour de ses possibilités, de ses goûts, en lui montrant qu'il est capable de bâtir et de mener à bien avec d'autres, une action, un projet. Le jeu offre à l'enfant l'occasion de rechercher et d'inventer des règles qui ne sont pas imposées de l'extérieur, mais auxquelles il adhère librement. Ainsi se développe la capacité d'un jugement autonome. Le jeu permet à l'enfant de vivre l'expérience irremplaçable de la création d'une communauté, où chacun est à sa place, où chacun doit respecter l'autre; où il n'y a ni sujets, ni consommateurs. Par le jeu, l'enfant explore le monde qui l'entoure. Les objets, les situations acquièrent un *sens*, de même les règles et les rôles sociaux. Le jeu favorise ainsi l'abstraction de la réalité, permet la construction d'un espace symbolique intérieur, nécessaire à l'élaboration de la pensée. Aidé par

38

Scouts de France, *op. cit.*, pp. 39-40.

l'éducateur, l'enfant grâce au jeu découvrira la signification de situations vécues; alors, pour nous chrétiens, la révélation de Jésus-Christ est déjà en route, possible.³⁹

Cette section nous montre comment un certain scoutisme catholique français met en oeuvre l'intuition théologique de Baden-Powell. Il est ainsi réalisable de vivre dans le scoutisme une spiritualité du loisir. Sevin va même jusqu'à dire que le scoutisme permet de cheminer vers la sainteté à travers les épreuves de la vie. La pédagogie du jeu peut stimuler le monde imaginaire qui ouvre à l'esprit d'aventure et de créativité. C'est dans ce lieu que l'on peut rencontrer le Dieu ludique. Le rôle de l'adulte éducateur est alors important, car il devient responsable de faire découvrir au jeune la révélation de Dieu et de Jésus-Christ par le jeu.

9.5 La vie de foi chez les Scouts du Québec

À partir des éclairages de l'intuition de Baden-Powell et de la vision du scoutisme français, ci-haut mentionnés, nous verrons comment il est possible d'appliquer ces perspectives dans la vie de foi chez les Scouts du Québec. Il s'agit de pouvoir rendre explicite la présence possible du Dieu ludique invitant les scouts au grand jeu de la vie. Et cela sans pervertir la réalité du loisir c'est-à-dire sans exercer sur eux une prise de contrôle et sans perdre alors la dimension indéterminée du loisir, car comment imposer une intervention, sans s'enfermer dans le modèle de la «cage de fer»? Si tel est le cas, les pistes d'intervention suggérées ne pourraient pas permettre la libre circulation d'un religieux ludique.

La spiritualité du loisir dans le scoutisme, objet de discussion dans les sections précédentes, peut s'illustrer par la nouvelle orientation de la vie de foi exposée tout récemment par l'Association des Scouts du Canada (ASC).

³⁹

Ibid., pp. 47-48.

9.5.1 Un cheminement ambiguë

Certains textes scouts actuels ont préparé tranquillement la nouvelle orientation de l'ASC concernant la vie de foi dans le scoutisme. Ainsi, en 1986, l'ASC publiait le document *Route de Lumière*⁴⁰ qui donnait les grandes lignes, à cette époque, de son orientation pastorale. Si l'on reprend certains passages de ce document, on constatera qu'ils suggèrent une pastorale ouverte.

Être chercheur de Dieu à travers le camp de fin de semaine, la vie d'équipe, le jogging, le grand jeu, la construction d'abris, la préparation d'un projet, voilà des lieux possibles de la découverte de Dieu. (...) Dieu se révèle par la vie; c'est là qu'il nous fait bénéficier de sa présence, de son alliance. Dans le projet éducatif scout, il faut regarder la recherche de Dieu comme un projet englobant, car cette recherche propose de devenir un être qui cherche sans cesse à se dépasser et à ressembler à Jésus, un être de lumière. (...) On ne peut imposer la foi: c'est l'être humain qui, à travers son développement, peut s'éveiller à cette présence amoureuse de Dieu en lui. La foi est l'acceptation de cette alliance que Dieu lui propose. Tout ce que nous pouvons faire comme éducateurs de la foi, c'est d'interpeller, d'inviter, de présenter, d'encourager et de témoigner. (...) Éduquer chrétinement signifie donc accompagner quelqu'un dans le développement de toute sa personne. (...) L'animation pastorale signifie un ensemble de gestes, d'attitudes, d'événements ou d'actes réalisés par des adultes et des jeunes afin de faire grandir la foi en Jésus. (...) L'animation pastorale peut être une intervention lors d'un temps d'évaluation, un slogan au début d'un projet, une chanson à la fin d'un camp, une photo sur le panneau-actu, une prière formulée à la fin d'un camp, la bénédiction d'un repas, une parole de Jésus qui vient éclairer le vécu, ou d'autres gestes, démarches ou activités qui permettent de nourrir cette dimension du projet éducatif scout qu'est la recherche de Dieu. (...) Il faut se rappeler que l'animation pastorale doit se situer en plein cœur du vécu de l'unité et non être un à-côté ou seulement un beau moment. (...) Il faut éviter des gestes ou des activités qui ne trouvent pas de racine dans le quotidien de l'unité ou le vécu du jeune.⁴¹

On remarque une réaffirmation de la pensée de Baden-Powell. Ce texte s'inscrit clairement dans la ligne du scoutisme catholique français présenté plus haut. Les intentions de ce manuel sont très bonnes. Elles affirment toujours la présence de Jésus-Christ tout en cherchant à ne pas l'imposer dans les manières de faire. En fait, le rôle de l'adulte éducateur se limite à stimuler sa découverte. Malheureusement, d'après la consultation nationale de

⁴⁰ Association des Scouts du Canada, *Route de lumière, l'animation pastorale dans le scoutisme*, Montréal, 1986.

⁴¹ *Ibid.*, 1986, pp. 19-20-21.

1995-1996, ce document s'avère méconnu des adultes éducateurs scouts du Québec soit de 88,3% (Cf. ASC, Consultation nationale - Compilation, 1996: 5).

Dans la même foulée, on a développé, l'année suivante, le manuel *Provisions de route*.⁴² On y propose 70 activités pastorales. Si l'on regarde l'ensemble, on observe peu d'activités qui partent du jeu en lui-même: «Échange à partir de vidéo-clips», «En contemplant un ciel étoilé», «Un dix heures de silence en nature», «Chasse au trésor», etc. Cependant, la plupart des activités suggérées ont un caractère liturgique et ecclésiocentrique: «Célébration du Pardon lors de tensions dans le groupe», «Marche du Vendredi saint», «Cueillette de l'eau de Pâques», «Liturgie pour une longue expédition», «Visite au cimetière», «Participation aux funérailles d'un proche», «À l'exemple de Mgr Roméro», etc. Quoi qu'il en soit, on peut constater que plusieurs de ces activités pastorales forment un cadre où il est possible, en toute liberté, de nommer la personne de Dieu et de Jésus le Christ pour autant que l'adulte éducateur favorise cette ouverture lors des retours en unité. Comme son prédécesseur *Route de lumière*, le manuel *Provisions de route* est méconnu par 76,6% des adultes éducateurs scouts du Québec (Cf. ASC, Consultation nationale - Compilation, 1996: 6). Il y a donc un malaise concernant la connaissance de ces deux manuels dans le scoutisme québécois.

Tout récemment, une consultation nationale menée par un comité de l'ASC a pavé le chemin pour une nouvelle orientation de la vie de foi. Celle-ci fut présentée lors d'un colloque tenu au printemps 1999. À cet événement, il fut tout d'abord discuté que désormais l'expression «développement spirituel» sera le terme utilisé pour exprimer la vie de foi au lieu d'«activité pastorale», et ce, afin de respecter le vocabulaire employé par l'OMMS.⁴³ Toutefois, ce changement sémantique n'affecte en rien le statut catholique de l'ASC qui promeut un esprit

⁴² Association des Scouts du Canada, *Provisions de route*, Montréal, La Cordée, 1987.

⁴³ Voici comment est utilisé le mot «spirituel» par l'OMMS: «Le Mouvement scout a pour but de contribuer au développement des jeunes en les aidant à réaliser pleinement leurs possibilités physiques, intellectuelles, sociales et *spirituelles*, en tant que personnes, que bons citoyens et que membres des communautés locales, nationales et internationales». Bureau mondial du scoutisme, *Principes fondamentaux*, Genève, 1992, p. 4. C'est nous qui soulignons.

d'ouverture et de respect envers les gens venant d'autres confessions religieuses. Ce colloque qui avait pour thème: «Le développement spirituel, un objectif essentiel du scoutisme», fut l'occasion du lancement du manuel *Azimuts*⁴⁴ qui reflète selon nous l'esprit de cette spiritualité du loisir dans le scoutisme et se veut un guide de développement spirituel pour les scouts.

Déjà le titre de ce document donne l'orientation innovatrice que l'ASC attribue à la vie de foi dans le mouvement scout. En effet, le sens étymologique du mot «azimuts» vient de l'arabe, *az-samt*, qui veut dire «le chemin», et peut se traduire par l'expression: «dans toutes les directions». Ainsi, dans l'avant-propos de ce manuel, R.-M.-D. Savignac, commissaire au développement spirituel à l'ASC, affirme qu'en matière de développement spirituel, «(i)l n'est pas important que tous pensent la même chose. Au contraire, il est préférable que chacun puisse découvrir sa propre voie de développement spirituel» (ASC, *Azimuts*, 1999: 11). Dans cette perspective, l'ASC veut offrir une vision plus ouverte de la vie de foi dans le mouvement tout en respectant le pluralisme religieux ambiant. Le manuel *Azimuts* reprend l'idéal du fondateur, nous semble-t-il, pour autant que l'adulte éducateur y applique les clés essentielles qui, sans être de voeux pieux, facilitent le développement spirituel chez les jeunes.

L'apprentissage de la responsabilité et de l'autonomie

Les jeunes doivent trouver dans le scoutisme la possibilité de prendre leurs propres décisions et de pratiquer l'autodiscipline. Un adulte ne devrait jamais s'occuper d'une activité ou d'une installation dont une jeune personne pourrait se charger. Le faire revient à dévaluer implicitement les capacités du jeune, c'est une forme de rejet.

L'exemple des adultes

Jeunes et adultes doivent vivre une relation étroite et réciproque. L'exemple du responsable est essentiel dans le domaine de l'aide au développement spirituel des jeunes. D'autres caractéristiques sont aussi nécessaires chez les adultes s'ils veulent aider les jeunes de manière plus efficace: sensibilité et esprit ouvert aux besoins des jeunes; capacité d'entrer en dialogue avec eux et d'accepter leurs propres doutes et leur vulnérabilité; par-dessus tout, caractère chaleureux et intégrité personnelle. Formalisme stérile, approche autoritaire et insensibilité aux besoins particuliers des jeunes diminueront l'efficacité de n'importe quel responsable.

La coopération

Il importe que les jeunes puissent s'engager avec d'autres dans des activités communes, faisant appel à la coopération. Le scoutisme offre une réponse positive au sentiment d'isolement et de marginalisation. Le système des patrouilles, c'est-à-dire travailler avec d'autres, prendre des

⁴⁴ Association des Scouts du Canada, *Azimuts - Guide de développement spirituel des jeunes dans le scoutisme*, Montréal, 1999.

initiatives, des décisions, accepter des responsabilités, constitue une contribution spécifique du scoutisme au développement spirituel des jeunes.

Le contact avec la nature

Les jeunes doivent trouver dans le scoutisme un cadre permettant de comprendre et d'approcher le monde naturel qui les entoure. Baden-Powell a souvent parlé du rôle de la nature dans notre programme. «L'amour et la connaissance de la nature démontrent la beauté du plan divin.» L'insistance du scoutisme sur le plein air aidera à combler le fossé creusé entre l'homme et le monde. Par l'engagement dans des programmes de protection de la nature et d'autres préoccupations écologiques, les scouts découvriront leur véritable relation au monde et apprendront à l'apprécier et s'apprécier eux-mêmes positivement.

La tolérance et l'ouverture aux autres

Les jeunes doivent s'engager dans la construction d'une société plus tolérante et plus attentive. Le scoutisme offre aux jeunes l'occasion de travailler ensemble; ainsi, ils ont la possibilité d'inventer certaine «qualité de vie». Les responsables doivent également aider leurs membres à intégrer l'expérience du scoutisme à celle plus large de la vie. Ils ont besoin aussi qu'on les aide à identifier les problèmes locaux, nationaux et internationaux et à entreprendre toute action utile, à leur propre niveau, susceptible de favoriser la relation entre les hommes.

La recherche spirituelle personnelle

Les jeunes doivent se sentir soutenus dans leur recherche du Transcendant et appelés à trouver leur propre réponse. La recherche spirituelle personnelle du Transcendant, de l'Absolu ou de Dieu est influencée et appuyée par le contexte social dans lequel vit la personne. Le scoutisme doit comporter un élément qui oriente explicitement les scouts dans leur recherche et les engage à parvenir à une réponse personnelle.⁴⁵

Dans ces objectifs qui sont forts louables, on donne des conseils à l'adulte éducateur sur ce qu'il ne faut pas faire. Toutefois, on ne lui dit pas ce qu'il faut faire pour permettre le jaillissement d'une spiritualité du loisir.

Le manuel *Azimuts* donne une bonne présentation du développement spirituel pour chaque groupe d'âge où sont abordées les thématiques suivantes: l'état du développement spirituel du jeune, la Loi scoute et la Promesse, l'approche pédagogique à entreprendre, les moments forts de l'année, les modèles à proposer au jeune, et, finalement, les exemples d'activités de développement spirituel. Sur ce dernier point, les activités proposées, qui sont surtout des jeux, suggèrent fortement cette spiritualité du loisir qui anime le scoutisme. En voici quelques exemples des activités présentées dans ce manuel de développement spirituel.

Chez les 7-8 ans/Le gâteau

Les enfants sont divisés en petites équipes. On partage un gâteau à parts égales et on tire le nom d'un enfant dans une équipe; celui-ci doit aller porter un morceau de gâteau à l'enfant d'une autre équipe, mais ce dernier doit attendre que tous les autres enfants de son équipe aient reçu leur morceau de gâteau avant de le manger. Le jeu se poursuit jusqu'à ce que tous aient obtenu leur part. Chaque enfant ne peut évidemment recevoir qu'un seul morceau. À la fin, on demande aux enfants ce qu'ils ont pensé de ce jeu.⁴⁶

Chez les 9-11 ans/Les cinq sens

On forme cinq équipes, chacune représentant un sens (vue, goûter, ouïe, odorat, toucher). Les équipes partent en exploration et doivent noter diverses expériences reliées au sens qu'elles représentent. L'activité se poursuit en redistribuant les sens aux équipes. À la fin, les participants mettent en commun les diverses expériences sensorielles.⁴⁷

Chez les 11-14 ans/La publicité

On demande à quelques jeunes de venir présenter un message publicitaire connu (radio ou télévision) sans mentionner le nom du produit annoncé. Les jeunes se demandent alors si c'est un bon ou un mauvais produit, s'il est nécessaire, utile ou superflu et quelles pourraient être les bonnes raisons de l'acheter. En conclusion, ils peuvent se demander si la publicité les influence.⁴⁸

Chez les 14-17 ans/Le risque

L'équipe d'animation propose une série d'activités imaginaires: course de Formule 1, aller sur Mars, explorer l'Antarctique, gravir l'Everest, etc. Elle demande aux jeunes d'évaluer les risques de chaque activité et de dire, honnêtement, s'ils seraient prêts à y participer. Pourquoi? À quelles conditions? Quelle est l'importance de la sécurité dans leurs activités réelles?⁴⁹

Chez les 17-21 ans/Réparation de jouets et redistribution à des enfants défavorisés

Le carrefour recueille des jouets, les répare et organise une distribution de cadeaux à des enfants défavorisés.⁵⁰

À partir de ces activités suggérées, on peut se demander dans quelle mesure elles reprennent les apparences du cours de morale ou de catéchèse. Les jeunes sont ainsi convoqués au jeu, mais en vue de faire une démarche intellectuelle plus ou moins élaborée. Ces activités

⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 111.

risquent de ne pas jaillir du ludique si l'adulte éducateur ne prend pas conscience de sa dimension indéterminée.

Toutefois, l'adoption de ce manuel de développement spirituel ne va pas de soi, nous semble-t-il. Il y a certains problèmes qui retardent sa mise en application par tous les adultes éducateurs du mouvement scout sur le territoire québécois. Ainsi, bien qu'il s'inspire des informations d'une consultation nationale sur le développement spirituel, le manuel *Azimuts* a été écrit par un comité qui développe une spiritualité fondée sur des intuitions et non pas sur une théologie plus ou moins affirmée. L'intuition est très bonne, mais on se réfère peu à la pensée théologique de Baden-Powell afin de prendre suffisamment conscience de ce que l'on est en train de réaliser. Ainsi, les activités de développement spirituel par le jeu donnent l'impression que cela fait un peu magique. Il ne s'agit pas seulement de faire jouer le jeune pour dire: «Voilà, nous avons fait une activité spirituelle!»

9.5.2 Quelques pistes d'intervention pour les adultes éducateurs

Afin de répondre à un projet de conscientisation de cette spiritualité du loisir proposée par *Azimuts*, voici les besoins et quelques pistes d'action qui ont été identifiés lors du colloque des agents de développement spirituel de la Fédération des Scouts du Québec.

Les besoins des agents de développement spirituel

- ▶ Fournir des réflexions sur le sens de Dieu (qui est mon Dieu?).
- ▶ Redonner aux adultes le goût d'être des témoins de leur foi.
- ▶ Créer des banques d'activités en s'inspirant de ce qui se fait dans les unités, les groupes et les districts.
- ▶ Besoin de développer une spiritualité de l'action.
- ▶ Susciter l'intérêt chez les adultes éducateurs à participer à la formation sur le développement spirituel.
- ▶ Susciter l'intérêt chez les adultes éducateurs à créer des liens avec les animateurs de la pastorale paroissiale et scolaire.

- ▶ Mise en garde de créer des activités spirituelles seulement dans le but de «remplir des églises».

Les actions à entreprendre par la Fédération

- ▶ Organiser des rencontres provinciales pour les agents de développement spirituel.
- ▶ Fournir un modèle de mandat pour un agent de développement spirituel dans un district.
- ▶ Se déplacer dans les districts pour donner une formation sur le développement spirituel afin de créer des liens.
- ▶ Habiliter les adultes éducateurs à aller chercher de l'information sur d'autres formes de spiritualité.⁵¹

À partir de là, quelques pistes d'intervention peuvent être recommandées pour permettre, nous l'espérons, une meilleure prise de conscience de la présence du Dieu ludique jouant avec l'humain. Par là, une spiritualité du loisir serait possible dans le scoutisme.

- ▶ Amener les scouts à parler de leur propre loisir en vue de les mettre en contact avec cette expérience.
- ▶ Donner plus d'importance au développement spirituel en évitant les sources de conflits que peut provoquer la pesanteur de «l'esprit de sérieux» de la gestion.
- ▶ Faire connaître la pensée théologique de Baden-Powell qui peut être une source d'inspiration.
- ▶ Donner les principales découvertes de cette thèse aux responsables national et provincial du mouvement. Celles-ci favoriseront une meilleure compréhension d'une spiritualité du loisir qui respecte l'intuition de Baden-Powell.
- ▶ Si certains éducateurs adultes se sentent embarrassés vis-à-vis du développement spirituel, ils n'ont qu'à suivre ce conseil de Baden-Powell: «Ask the boys» (and the girls). Leur réponse fera pencher la balance.

Comme responsable au développement spirituel chez les Scouts du Québec, j'aurai la tâche de faire savoir aux principaux dirigeants de cette organisation les principales pistes d'intervention ci-haut mentionnées. Ainsi, dans un processus de recherche-action, voici un plan d'action que je propose pour l'année 2000/2001.

⁵¹ Gervais Deschênes, «Rapport de l'atelier de la Fédération des Scouts du Québec», *Rapport du colloque national sur le développement spirituel*, Association des Scouts du Canada, Montréal, 1999, p. 17.

- ▶ Former un comité de développement spirituel chez les Scouts du Québec - Sept. 2000.
- ▶ Établir une liste complète des agents de développement spirituel responsables dans les districts des Scouts du Québec - Nov. 2000.
- ▶ Assister les différentes rencontres des Scouts du Québec (tables de concertation, assises et assemblée générale) - 2000/2001.
- ▶ Publier des articles dans la section sur le développement spirituel dans la revue *Le Reflet* - 2000/2001.
- ▶ Tenir un colloque pour les agents de développement spirituel des Scouts du Québec - Mai 2001.

Pour conclure, la nouvelle orientation de l'ASC qui s'exprime dans le manuel *Azimuts* rejoint l'idéal de Baden-Powell et la vision française de la spiritualité du loisir. *Azimuts* ouvre sur une «religion de la vie» en pouvant permettre la création d'un type de religieux qui n'est pas sous le contrôle d'une «religion institutionnalisée». Ainsi, les scouts ont davantage de parole sans être soumis à une religion imposée. Toutefois, pour se situer davantage dans l'épanouissement du monde ludique de Baden-Powell, il ne faut pas oublier qu'il faut partir de l'expérience du jeune dans le cadre de la nature. Les discussions en unité devraient déboucher sur une évaluation des activités vécues afin de nommer la personne de Dieu et de Jésus le Christ.

Par la spiritualité du loisir dans le scoutisme, on fait éclater les territoires du contrôle et de la gestion pour permettre la libre circulation du religieux. Cela demeure réalisable pour autant que les scouts prennent davantage conscience de la profondeur et de la transcendance du loisir. Ainsi, on doit reconnaître que la rencontre avec le Dieu ludique est possible, mais demeure très implicite et abstraite, car cela touche à l'intériorité mystérieuse de l'humain. Il faut comprendre que chaque relation avec Dieu est unique, comme l'affirme saint Augustin, et c'est Lui qui prend l'initiative de sa propre révélation ludique.

9.6 Le scoutisme de demain

Le scoutisme peut répondre au besoin de sacré chez les jeunes et les adultes. Il est un lieu de spiritualité qui se développe progressivement. On peut dire que les éléments pédagogiques du scoutisme permettent aux scouts de pratiquer, sans toujours en être vraiment conscients, une spiritualité du loisir en contexte séculier. Celle-ci propose une traversée de la vie qui ouvre à la réalisation et à la connaissance de soi. De toute évidence, «la vie spirituelle des hommes n'est pas morte; simplement, elle se développe hors Église» comme le rapportait la Congrégation Générale des Jésuites (Cité in Rondet, 1997: 235). Autrement dit, le scoutisme pourrait développer «une vision de l'Esprit qui souffle ailleurs que dans l'Église» (Estienne, 1994: 51). Peut-on alors considérer le scoutisme comme une spiritualité laïque hors frontières? La réponse ne peut qu'être affirmative, étant donné son caractère universel et multiconfessionnel. La spiritualité du loisir dans le scoutisme fait prendre conscience que:

(...) le débat contemporain sur la spiritualité ne se limite plus à des questions strictement religieuses mais se concentre davantage sur les transformations profondes de notre mode de vie, quelle que soit notre appartenance religieuse ou notre situation socio-culturelle particulière.⁵²

Le scoutisme de demain au Québec voudra peut-être continuer à communiquer sa foi chrétienne tout en respectant les autres confessions religieuses. Ce sera la recherche de l'unité dans la diversité. Par le fait même, cette foi chrétienne devra apprendre à faire certaines ruptures face à la reproduction conformiste des références conventionnelles et à réinventer la manière de s'exprimer en ce monde, et, par là, à vivre pleinement une vie de foi qui devient une dynamique ludique avec Dieu.

On n'appartient à l'Eglise et au Royaume qu'en les construisant. Il faut passer de la consommation religieuse à la créativité évangélique. (...) Espérance envers et contre tout. L'Église de l'avenir n'aura pratiquement que l'Evangile et les moyens pauvres d'un volontariat réduit. La seconde évangélisation sera peut-être cet humble recommencement, libéré de nos

⁵² Achiel Peelman, «Spiritualité et conscience planétaire», *Spiritualité contemporaine, défis culturels et théologiques*, Camil Ménard et Florent Villeneuve (sous la direction), Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 56, 1996, p. 35.

hypothèques historiques, et dynamisé par la force nue de l'Esprit. (...) Au creux de cette faiblesse chrétienne dans le monde, des communautés ecclésiales, sans pouvoir, inventeront de nouveaux projets historiques, des percées de sens, des dynamiques spirituelles de civilisation.⁵³

En conclusion, il faut comprendre que cette prise de conscience de Dieu jouant avec l'humain peut présenter, pour certains, des difficultés de compréhension. Toutefois, nous croyons qu'un esprit d'ouverture et une prédisposition à l'expérience spirituelle peuvent aider à accroître cette conscientisation. Dans l'exercice même des activités scoutes, dans la mesure où cela est joué à fond comme véritable jeu, les scouts apprendront à cheminer dans leur identité profonde. C'est dans ce lieu qu'existe une possibilité de découvrir Dieu qui joue dans un processus de grâce et de gratuité avec l'humain.

«*Jouer, au lieu de regarder*».
- Robert Baden-Powell

⁵³ Jacques Grand'Maison, *La seconde évangélisation*, Fides, Héritage et Projet, tome 2, 1973, pp. 21-27-28.

QUATRIÈME PARTIE

LA PROSPECTIVE

LE CHRIST SOUS LES TRAITS D'UN CLOWN

*Arrêtez cet homme!
Le saltimbanque grimé au rictus d'idiot.
Et toute sa troupe bruyante et bariolée,
gugusses, grotesques et avaleurs de sabres.
Tout ça c'est du bidon, je crois, ou du moins des
intrus malencontreux dans notre univers bien calibré.
Où rien n'est fait pour surprendre. Nous avions lu
qu'il était mort. On ne peut pas croire tout ce qu'on
lit à présent, mais nous l'avons cru. Malgré les lys,
les hymnes et tout. Oh, nous savions bien qu'il y
avait quelque chose, avec tout ces chapelets, ces
mantras et cet encens. Mais il était tellement gris
et inaccessible. Embaumé par l'Église et l'État.
On ne nous le montrait que dans de grandes occasions.
Et ce n'était pas une fête. Le jongleur est-il vraiment
de retour? Ce troubadour inepte que son numéro
apolitique a finalement fait lyncher. Par les troupes
impériales de sécurité? De retour? Allez savoir?
Pourtant il y a ces rumeurs bizarres, mais elles viennent,
comme toujours, de ces sources douteuses, truquées,
farfelues... Des gens de rien, des pitres, des menteurs
notoires. Des femmes de réputations douteuses, des
prestidigitateurs. Ils laissent croire qu'il est vivant,
comme l'amour et le rire et l'éternelle jobardise de l'homme.
Mais qui peut croire des gens comme ceux-là? Les enfants
et les fous. Peut-être quelques vieilles filles?
Mais qui d'autre? Qui d'autre?*

- Harvey Cox

QUATRIÈME PARTIE LA PROSPECTIVE

CHAPITRE 10

REGARD AU LOIN

«Et pour ce qui est de l'avenir, il ne s'agit pas de le prévoir, mais de le rendre possible».
- Antoine de Saint-Exupéry

10.1 Introduction

Nous venons d'appliquer notre problématique du loisir à un champ bien spécifique qui est le scoutisme parce que nous ne pouvions pas rendre compte de toute les applications possibles de la thèse. Maintenant, nous voudrions envisager un horizon plus large de possibilités ouvertes par notre interprétation. Ainsi, dans la présente partie consacrée à la prospective, on s'efforcera de dégager quelques enjeux concernant la pratique du loisir. Tout un programme en perspective, car au-delà de quelques impressions, tout ce qui a trait à l'avenir relève de la conjecture. La prospective nous invite cependant à «regarder au loin».

La prospective n'est pas déterministe. Elle ne fonctionne pas comme la «tireuse de cartes» populaire qui affirme que cela va arriver. La prospective dit plutôt: cela va arriver si... En ce sens la prospective est éthique. Elle permet d'opposer aux déterminations du hasard ou de la nécessité, l'anti-hasard créé par l'intelligence, le cœur et la volonté humaine. Il s'agit donc de tirer les futuribles du présent, de façon à retenir ceux qui sont jugés souhaitables en fonction d'une option de fond, ou d'un projet... collectif ou personnel. Ainsi la prospective s'articule à une vision globale du monde et des rapports entre les humains. C'est une vision qui permettra d'identifier le souhaitable, le plus souhaitable dans ce qui *peut* être réalisé. C'est ainsi qu'elle s'adresse aux décideurs, dont nous sommes à divers titres, et qu'elle est portée par chacun dans la mesure où nous avons à décider d'actualiser certaines tendances du présent en fonction du projet de vie, du projet de société dans lequel nous nous reconnaissions. La prospective analyse donc le présent, en fonction du futur, pour le modifier. Elle cherche aussi à déterminer les conditions de transformation du présent pour réaliser le futur souhaité.¹

¹ Jean-Guy Nadeau, «La prospective en praxéologie pastorale», *La praxéologie pastorale, orientations et parcours*, Jean-Guy Nadeau (sous la direction), Montréal, Fides, CEP, tome 2, 1987, p. 260.

La prospective consiste à ouvrir des horizons, à poser des regards nouveaux sur différentes formes de pratiques dans l'avenir. Pour Moltmann, toute perception de l'avenir correspond à la conscience anticipante qui nous oriente vers l'ultime, à un avenir possible et réalisable.

A l'*avenir* correspond par contre l'*anticipation*, par laquelle les hommes s'ajustent à ce qui vient: au malheur par la crainte et au bonheur par l'espérance. Toute perception de l'inconnu s'accompagne de telles anticipations, esquisses et ajustements. Sans la *conscience anticipante* nous ne pourrions même pas percevoir l'avenir. Or dans la conscience anticipante nous nous orientons toujours par rapport à l'ultime: le bonheur ou le malheur, la vie ou la mort. La dernière chose qui entre dans notre expérience est la première dans notre attente. C'est dans sa lumière qu'on perçoit et qu'on apprécie ce qui peut nous advenir et ce qui nous arrive effectivement. En pratique nous relions sans cesse l'anticipation et l'extrapolation dans le même acte, parce que nous rattachons ce que nous espérons ou nous craignons à ce que nous tenons pour possible. De même au niveau des planifications et des programmes, nous relions l'*avenir souhaitable* à un avenir tenu possible et réalisable.²

Supposer l'avenir pour mieux comprendre notre présent, voilà notre projet. Comme l'affirme Camus: «La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent». Pour sa part, Moltmann ajoute que la foi doit discerner et interroger le présent. Il faut éviter d'être l'esclave de notre passé et prisonnier d'un «avenir futurologique». Si on ne prend pas en charge notre présent, il n'y a pas d'avenir ni d'espérance. C'est pourquoi il est important de développer notre esprit à la présence immanente de Dieu dans le temps présent parce que:

Le christianisme est tout entier (...) eschatologie, il est espérance, perspective et orientation en avant, donc aussi départ et changement du présent. La perspective eschatologique n'est pas un aspect du christianisme, elle est à tous égards le milieu de la foi chrétienne, le ton sur lequel tout, en elle, s'accorde, la couleur de l'aurore d'un jour nouveau attendu dans laquelle tout baigne ici. En effet, la foi chrétienne vit de la Résurrection du Christ crucifié et tend vers les promesses de son avenir universel.³

² Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, [1985] 1988, p. 180.

³ Jürgen Moltmann (traduit par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz), *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf-Mame, tome 1, [1964] 1970, p. 12.

10.2 L'enjeu du temps libre

Tout d'abord, on doit commencer par un constat soit la promesse de l'accroissement du temps libre (chapitre 4). Lors de la Révolution industrielle, Lafargue avait déjà anticipé l'apport bénéfique de la machine sur le travail humain.

Le rêve d'Aristote est notre réalité. Nos machines au souffle de feu, aux membres d'acier, infatigables, à la fécondité merveilleuse, inépuisable, accomplissent docilement d'elles-mêmes leur travail sacré; et cependant le génie des grands philosophes du capitalisme reste dominé par le préjugé du salariat, le pire des esclavages. Ils ne comprennent pas encore que la machine est le rédempteur de l'humanité, le Dieu qui rachètera l'homme des *sordidae artes* et du travail salarié, le Dieu qui lui donnera des loisirs et la liberté.⁴

Pour sa part, Volant résume la pensée de Marcuse et de Moltmann qui s'interrogent eux-mêmes sur les questions du droit au travail et du temps libre.

(...) grâce à l'industrialisation, la lutte pour l'existence peut être éliminée et que la victoire de l'homme sur la faim devient plus que jamais réalisable. L'homme devient de plus en plus libre par rapport au travail car de moins en moins d'hommes doivent exécuter des tâches mécaniques et indignes et le temps consacré au travail devient de plus en plus court. Une fois que l'économie sera totalement automatisée et la politique cybernétisée, le problème se posera «de savoir qui a encore le droit de travailler» et que fera-t-on de son temps libre?⁵

La «révolution culturelle du temps libre» telle que décrite par Dumazedier à la fin des années 80' annonce le besoin de mieux comprendre la structure fonctionnelle de la société moderne pour que l'on puisse intervenir adéquatement face à l'accroissement du temps libre. Ainsi, en réfléchissant davantage sur cette problématique, il est possible, nous semble-t-il, de mieux s'adapter à l'augmentation du stress ou de l'ennui.⁶

⁴ Paul Lafargue, *Le droit à la paresse*, Paris, Mille et une nuits, [1883] 1994, p. 59.

⁵ Éric Volant, *Le jeu des affranchis, confrontation Marcuse-Moltmann*, Montréal, Fides, 1976, pp. 166-167.

⁶ Pour Pascal: «Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir». Voir Blaise Pascal (texte établi par Léon Brunschvicg), *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, [1897] 1976, p. 85.

Pour A. Sauvy: «*La libération, ce n'est pas le travail, mais le temps libre.* Une journée consacrée en partie à la culture est, à tout prendre, plus digne d'envie qu'une journée de travail professionnel» (Sauvy, [1970] 1974: 268). L'accroissement du temps libre signifie également la possibilité d'un accroissement de temps de loisir. Il faut donc revenir à Aristote lorsqu'il affirme que «si, en effet, travail et loisir sont l'un et l'autre indispensables, le loisir est cependant préférable à la vie active et plus réellement une fin, de sorte que nous avons à rechercher à quel genre d'occupations nous devons nous livrer pendant nos loisirs» (Aristote, 1970: 557).

Emerge alors un certain nombre de questions: Y aura-t-il pour les gens libérés du travail une façon de demeurer intégrés dans la société? Quels seront les enjeux du loisir chez les jeunes, les retraités et les gens soumis aux chômage technologiques dans la société de demain? Pour Pronovost: «Il est question de se partager le travail, il faut aussi partager le temps libre. Il faut redonner à l'activité humaine un sens qui ne soit pas lié à l'activité rémunérée» (Cité in Soulié, 1998: A8). Autrement dit, comment élaborer les voies et les sens d'une vie de loisir?

Pour élaborer notre projet de prospective, nous allons procéder par vagues successives afin de suggérer une série de solutions face à l'accroissement du temps de loisir. Une première voie pour remédier à cette problématique est de soumettre quelques enjeux de l'action bénévole. Une autre voie sera celle du loisir comme lieu d'éducation. Une éthique du loisir sera ensuite proposée pour déboucher sur une solution pour résoudre la tension entre les modèles de «l'homo faber» et de «l'homo ludens». Finalement, la radicalité d'une spiritualité du loisir sera approfondie.

10.2.1 Quelques enjeux de l'action bénévole

Nous avons déjà noté l'importance de l'action bénévole (chapitres 4 et 6). Nous avons ressenti les difficultés qu'il y avait à faire émerger les problématiques de sens, de spiritualité

du loisir dans un mouvement bénévole (chapitre 9). À partir de ces réflexions, essayons de déterminer quelques enjeux pour l'avenir. Tout d'abord, nous savons que:

(...) face à la crise de l'emploi, de l'État providence et à la crise de l'Église: le bénévolat apparaît comme le dernier bastion de socialisation et d'intégration sociale qui garde les empreintes de ces trois institutions qui basculent. Le bénévolat transmet les modèles culturels alors même que les institutions ont changé de formes.⁷

M.-M. Brault affirme que «(...) parmi les personnes retraitées, certaines ont des compétences particulières, la plupart de nombreuses années d'expérience et toutes, plus de temps libre que quiconque, elles deviennent des candidates idéales pour plusieurs tâches bénévoles» (Brault, 1990: 87). Pour cette catégorie de gens et pour d'autres également, l'action bénévole est d'après nous une solution tout espérée pour réaliser l'intégration sociale. Au dire de Dumont, avec le désengagement de l'État-providence, nous commençons à considérer l'action bénévole comme un phénomène social des plus importants.

À mon sens, nous sommes devant l'innovation sociale majeure des dernières décennies. Pendant que l'État-providence retenait surtout l'attention, maintenant que des hommes politiques exaltent sur toutes les tribunes l'importance de l'économie et donc de la société marchande, la collectivité québécoise se reconstruit par le bas après avoir été secouée dans ses fondements. Alors que les utopies du Grand Soir ont fait long feu cette utopie-là beaucoup plus discrètement, gagne constamment du terrain. (...) la démocratie sociale exige la consolidation du mouvement communautaire qui nous confirme dans la conviction que le don libre et gratuit est la fin ultime de la vie commune.⁸

À la lumière de ce postulat, la société moderne va inéluctablement dans une direction où les gens interviendront de plus en plus dans l'action bénévole. Déjà au colloque des animateurs scouts et guides tenu le 2 juin 1991, le président d'honneur C. Masson, indiquait trois raisons majeures qui expliquent l'influence qu'aura à jouer l'action bénévole dans un monde ouvert au bien commun.

1. Notre société québécoise est en train de changer profondément. Notre société s'assumera forcément davantage, se responsabilisera d'elle-même à la suite d'une maturité collective

⁷ 101. Dan Ferrand-Bechmann, *Bénévolat et Solidarité*, Paris, Syros-Alternatives, 1992, p.

⁸ Fernand Dumont, *Raisons communes*, Louiseville, Boréal, 1995, pp. 204-205.

inévitable, née des diverses crises économiques et sociales que nous venons de traverser et que nous continuons même de vivre. Comme collectivité, nous changerons notre optique en se (sic) donnant plus de responsabilité au niveau des citoyens eux-mêmes. (...)

2. Aux grands ensembles, à ces structures inaccessibles, impersonnelles et déshumanisantes, à ces boîtes de vie urbaines et centralisées, déracinantes et dévalorisantes, le monde des «petites patries» revit. «Small is beautiful» redevient petit à petit une réalité. Le citoyen, lorsqu'il se sent sûre et qu'il est capable de maîtriser son cadre de vie sociale, est prêt à s'y impliquer, à faire sa part pour la collectivité par un engagement qui peut prendre diverses formes d'action volontaire. (...)
3. L'individu lui-même, personnellement, est grandement influencé par cette profonde mutation de son environnement social. Au «numéro» qu'il est devenu, à la révolution informatique qui voudra en faire un pur rouage du système, l'individu cherche sa place comme personne humaine, comme être de valeur. Pour des fins de recherche de lui-même, pour ses propres besoins de motivation et de valorisation, pour répondre à son intérieur qui lui dicte de participer au mieux-être des siens et de sa communauté, il devient essentiel pour l'individu de se faire bénévole, selon ses intérêts, son degré d'altruisme, ses disponibilités, ses compétences, ses objectifs sociaux, moraux et communautaires.⁹

Prenons l'exemple du milieu municipal où l'action bénévole est une ressource importante des services du loisir. Pour certains intervenants, l'action bénévole est une façon de faire des économies dans le budget municipal. Cette vision est toutefois un peu réductrice. Le bénévole n'est pas une «bête de somme» que l'on peut exploiter. Il reste qu'il est la pierre angulaire pour les services de loisir sans quoi il n'y aurait aucune organisation de loisir élaborée au sein de la communauté. Pour le maire de la ville de Québec J.-P. l'Allier, c'est une ressource des plus importantes.

Un autre défi qui se pose et qui est particulièrement aigu ces années-ci, c'est celui de ne pas considérer la ressource bénévole qui est naturelle au monde du loisir, comme une façon de faire faire des économies à quelque pouvoir public que ce soit. La ressource bénévole n'est pas le «cheap labor» des gouvernements, des organisations et de qui que ce soit. Par contre, elle est essentielle au fonctionnement harmonieux des services de loisirs. On ne pourrait pas remplacer tous les bénévoles par des gens payés plein salaire, ça n'aurait pas le même résultat. Ce n'est pas une question d'économie à ce moment-là, c'est une question de pertinence. Pour que le loisir s'organise, il doit être encadré par des professionnels qui sont la ressource. Celle-ci ne doit pas viser à établir le plus petit commun dénominateur de demande des bénévoles, sous prétexte qu'ils sont bénévoles, et qu'ils n'ont besoin de rien pour travailler, qu'ils peuvent tout faire à la main, à la mitaine, alors que lui, le système, a besoin d'informatique, de congés, de congés de maladie. Les bénévoles, ça n'a besoin de rien, parce que, par définition, ce n'est pas

⁹ Claude Masson, «Un mouvement ouvert», *Colloque des animateurs scouts et guides du Québec*, Montréal, La Presse, juin 1991, pp. 4-6.

payé. Les bénévoles ont besoin de reconnaissance et quand je dis reconnaissance, pour eux ce n'est pas nécessairement une fête annuelle, c'est qu'on reconnaît la qualité de leurs interventions en mettant à leur disposition le minimum, si possible plus que le minimum, de moyens décents dont ils ont besoin pour bien faire ce travail bénévole. C'est là que se trouve leur récompense. Qu'on reconnaît que monsieur et madame, que le jeune qui s'occupe d'un secteur d'activités de loisir sur le plan bénévole puisse, du seul fait qu'il est bénévole et qu'il y donne son temps, avoir l'équivalent d'une contribution paritaire, en services, en équipements, en ressources, pour qu'effectivement son temps donné ne soit pas du temps perdu. Ça me paraît important dans un contexte où partout on essaie de faire des économies, qu'on revienne à cette notion du temps des bénévoles.¹⁰

L'action bénévole ne s'actualise pas seulement au Québec. Les États-Unis prennent conscience depuis toujours de l'importance de ce phénomène (Tocqueville, [1835-1840] 1968: 251-258). Le Québec, voisin des États-Unis, sera peut-être un jour influencé par la vision américaine dans l'adoption d'une politique pertinente à l'action bénévole. Rifkin attire notre attention sur l'importance de prendre les bonnes décisions, maintenant, à l'égard de l'action bénévole. Certes, on peut considérer son livre *La fin du travail* comme un ouvrage qui relève du «rêve utopique», mais nous savons que c'est souvent par les rêves que les sociétés évoluent.

Mais souvenons-nous: la vision des utopistes de la technique, qui envisageaient un monde d'abondance matérielle et de loisirs généralisés où les machines rempliraient les hommes, semblait invraisemblable et inaccessible à beaucoup il y a un siècle à peine. On peut donc espérer qu'une nouvelle vision du monde, fondée sur la transformation de la conscience et un nouvel élan de solidarité, prévaudra. Des millions d'êtres humains passent de plus en plus de leur temps de veille hors du monde du travail et de l'économie officielle et, dans les années à venir, l'importance du travail dans leur vie va diminuer, notamment son emprise sur la définition de leur valeur personnelle. Ce bouleversement va entraîner un détachement progressif des valeurs et de l'idéologie qui accompagnent l'économie de marché. Si une vision alternative enracinée dans un éthos de développement personnel, de solidarité humaine et de conscience écologique parvient à s'imposer largement, on aura là les fondements intellectuels de l'ère postmarchande.¹¹

Cette «fin du travail» ou du moins sa restructuration si l'on veut être «optimiste» poussera les humains à chercher un nouveau sens à leur vie. Rifkin, pour sa part, lie la question de l'action bénévole aux questions de la misère humaine.

¹⁰ Jean-Paul L'Allier, «*Le loisir, défis sociaux et choix collectifs*», Texte d'ouverture pour le Colloque international sur le loisir, Trois-Rivières, 1994, pp. 13-14.

¹¹ Jeremy Rifkin, *La fin du travail*, Paris/Québec, Découverte/Boréal, [1995]1996, p. 326.

Si les talents, l'énergie et les ressources de centaines de millions d'hommes et de femmes ne sont pas réorientés vers des fins constructives, la civilisation continuera probablement de s'enfoncer dans un chaos de violence et de misère dont elle aura du mal à se dégager. C'est pourquoi la recherche d'une alternative aux formes traditionnelles du travail dans le cadre de l'économie de marché est la tâche cruciale à laquelle tous les pays doivent s'atteler. Pour être prêts à entrer dans l'ère post-marchande, il faudra s'impliquer beaucoup plus fortement dans la construction du tiers secteur et la régénérescence du tissu social. Au contraire de l'économie de marché, qui ne s'appuie que sur la «productivité» et peut donc envisager la substitution des machines aux hommes, l'économie sociale repose sur les relations entre les gens, sur la chaleur humaine, la camaraderie, la fraternité et la responsabilité - qualités difficilement automatisables. Précisément parce que ces vertus sont inaccessibles aux machines, elles seront le refuge naturel des victimes de la troisième révolution industrielle qui auront vu leur force de travail perdre quasi toute valeur marchande et seront à la recherche d'un nouveau sens à leur vie.¹²

Ce qui importe pour un monde meilleur, c'est de prendre conscience des primautés de l'existence qui consistent à «(n)ourrir les pauvres, fournir les soins élémentaires, éduquer la jeunesse, construire des logements sociaux et préserver l'environnement, telle pourrait être la liste des priorités dans les années à venir» (Rifkin, [1995] 1996: 329). En ce sens, Rifkin propose une série de recommandations pour avantager l'économie sociale¹³ du tiers secteur ou de l'action bénévole. L'État pourrait développer un programme de déduction d'impôt pour chaque heure donnée par le bénévole; attribuer un salaire incitatif au bénévole notamment aux chômeurs à long terme (au lieu des primes de l'assurance emploi); développer davantage des programmes de subvention aux organismes du tiers secteur pour leur donner les ressources humaines et matérielles nécessaires à actualiser le geste bénévole; encourager la réduction du temps de travail hebdomadaire; taxer davantage le monde de la consommation du loisir

¹² *Ibid.*, p. 378.

¹³ L'économie sociale se définit actuellement au Québec comme «(l')ensemble des entreprises nées de l'initiative de groupes communautaires ou de mouvements coopératifs pour répondre à des besoins sociaux. Elles sont créatrices d'emplois et font appel pour leur financement à l'État, au secteur privé et aux usagers. Elles sont sans but lucratif et visent la rentabilité sociale en terme d'amélioration de la qualité de vie des personnes». L'économie sociale est un ensemble très varié. «On y trouve à la fois les secteurs financier et immobilier, ceux de l'alimentation, de la santé et des services sociaux, de l'éducation et de la culture, ceux du tourisme, des loisirs, de l'énergie, des ressources naturelles, etc. Se trouvent aussi dans cet ensemble des coopératives funéraires, ambulancières, forestières, des caisses d'économie, des fonds de développement comme la CSN et le Fonds de solidarité de la FTQ, qui sont des fonds d'économie sociale, même s'ils ne soutiennent pas uniquement des entreprises d'économie sociale. (...) Au Québec, tout ce secteur de l'économie sociale représente un actif approchant les 90 milliards de dollars et fournit des emplois à près de 100 000 personnes». Voir Louis Favreau, «Des gens capables de transformer leurs problèmes en projets collectifs», *Revue Notre-Dame*, n° 7, juillet-août 1999, pp. 18, 21.

notamment l'industrie électronique et du spectacle pour redistribuer les argents au tiers secteur; finalement, accorder un «revenu annuel garanti» (salaires virtuels) aux pauvres qui veulent oeuvrer dans l'action bénévole.

Si nous voulons nous préparer au déclin du travail de masse tel que nous l'avons connu dans l'économie de marché, il nous faudra transformer de fond en comble la façon dont les hommes participent à la société. En versant des «salaires virtuels» à des millions d'Américains qui consacreront davantage de leur temps à des activités bénévoles dans le cadre de l'économie sociale, en garantissant un salaire social à des millions de chômeurs et de pauvres désireux de travailler dans le tiers secteur, nous aurons accompli les premiers pas d'une longue transition du travail comme prestation marchande classique au travail comme service communautaire dans le cadre d'une économie sociale. Les pouvoirs publics commencent à se détacher de leur orientation exclusive en faveur des activités marchandes et à s'intéresser à la promotion de l'économie sociale, aussi des propositions du type de celles que nous avançons devraient désormais susciter davantage de sympathies. C'est en inventant de nouvelles alliances entre l'État et le tiers secteur que l'on construira des collectivités solidaires, autonomes et durables dans tout le pays.¹⁴

Toutefois, «(...) le bénévolat, s'il n'est pas géré et pensé risque d'aller contre les solidarités» (Ferrand-Bechmann, 1992: 178), et mener à divers conflits. D'aucuns pensent que les bénévoles sont des «voleurs d'emploi». Pour notre part, nous croyons que le bénévole est un agent qui a son rôle à jouer dans la société. Dans cette perspective, comme l'affirme le théologien G. Baum, le mouvement communautaire où se greffe l'action bénévole est porteur d'une dynamique politique.

(...) ce mouvement produit une conscience différente de l'éthique capitaliste, il a une signification politique à long terme. Les gens qui participent à ce mouvement, en grande partie de façon gratuite, ne regardent pas leur travail comme une oeuvre de charité, privée de sens politique, mais plutôt comme une forme de militantisme appuyée par la vision d'une société alternative.¹⁵

C'est pourquoi il faut se poser la question d'Aristote: «(...) quelle forme de communauté politique est la plus parfaite de toutes pour un peuple apte à réaliser le genre de vie conforme le plus possible à ses voeux» (Aristote, 1970: 83). L'action bénévole doit tendre vers une

¹⁴ *Ibid.*, pp. 356-357.

¹⁵ Gregory Baum, «Nationalisme et mouvements sociaux contre l'hégémonie du marché», *Le Devoir*, Montréal, 17 juillet 1999, p. A9.

vocation collective que l'État aura, nous semble-t-il, la lourde responsabilité d'organiser. Ainsi, une politique de l'action bénévole nous semble être ici incontournable.

Cette présentation de réinsertion du bénévolat demeure très près du modèle du travail. Une autre voie pour remédier à l'accroissement du temps libre est celui du loisir comme lieu d'éducation.

10.2.2 Quelques enjeux du loisir comme lieu d'éducation

En effet, le loisir se définit également comme le lieu pour s'éduquer et affirmer sa connaissance de soi. Le sociologue G. Friedmann croit que l'éducation joue un rôle qui dépasse la préparation à la vie professionnelle, sociale ou personnelle. Pour lui, le rôle de l'éducation doit permettre une prise de conscience dans les voies de la sagesse malgré tous les résultats pernicieux et destructeurs de la puissance technicienne des sociétés actuelles. Il poursuit en affirmant que l'éducation est la voie nécessaire et vitale à la réalisation de l'humain dans une «société bonne».

(...) l'éducation véritable, se développant grâce à une mutation révolutionnaire, seule «révolution culturelle» efficace, créatrice d'individus et de petits groupes exemplaires en même temps qu'elle amorce, dans la masse, un ample effort d'adaptation à la «société bonne». Une victoire de la sagesse sur la puissance ne s'obtiendra pas à l'échelle collective sans bénéficier, chez un grand nombre de citoyens, de prises de conscience, impliquant un effort de l'homme sur lui-même. Cet effort, nous avons vu qu'il exige d'être pensé, aidé par la société. L'éducation véritable, c'est l'homme transformant sa condition par des institutions rationnelles mais aussi grâce à la transformation de soi par soi: c'est l'homme se prenant lui-même en main. L'éducation véritable -son succès ou son échec- commande l'avenir de l'homme.¹⁶

Cet humaniste croit que l'éducation doit se poursuivre au-delà de l'école et à tous les âges de la vie. D'abord, stimulation et développement d'une réflexion critique sur le monde et sur soi-même, l'éducation doit permettre aux humains une meilleure connaissance de soi dans un monde qui véhicule de multiples idéologies. Le moins que l'on puisse dire est que l'éducation permet de remettre en question les idéologies: «Comment combattre des idéologies traditionnelles, comment abolir à la limite toute idéologie, sinon par l'éducation?» (Dumont,

¹⁶

Georges Friedmann, *La puissance de la sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 442.

1981: 14). Or, le système d'éducation actuel tend à évacuer le développement harmonieux de la personnalité humaine. Ainsi, la prolongation de la scolarité, une plus grande spécialisation et un perfectionnisme de la rationalité sont détournés au détriment de la vie affective, des facultés de l'imagination, au profit d'une formation académique liée au monde fermé du travail. La vision réaliste de l'essor du loisir dans la société technicienne que développe Friedmann ne l'empêche pas de garder une foi fondamentale dans l'humain. C'est pourquoi il suggère que l'éducation dans les écoles doive se préoccuper de préparer les humains, non seulement au travail, mais également au loisir.

Qui dit loisir dit essentiellement choix, liberté. Le loisir correspond à des dispositions, à des goûts individuels, à un complexe de tendances logées au cœur même de la personnalité. Respecter la personne humaine, c'est aussi respecter son loisir et même, selon le titre d'un pamphlet célèbre, son «droit à la paresse». Dans cette perspective, la société industrialisée ne peut légitimement intervenir qu'en créant, d'une part du temps libéré, et de l'autre des institutions de loisir, urbaines, suburbaines ou rurales, qui soient nombreuses, accueillantes, bien équipées, et donnent accès à toutes les formes de culture, de divertissement, de développement de la personnalité: parmi ces institutions, au premier chef, celles d'*éducation*, qui devront être adaptées à toutes les catégories socio-économiques, à tous les âges, de sorte que leur réseau constitue une préparation et une incitation permanentes à la culture. Car la préparation à un loisir plus riche est déjà une affaire de pédagogie ou, plus généralement, de formation, et non la moindre. Alors que certaines formes désuètes d'enseignement professionnel se concentrent encore exclusivement sur la préparation au travail, la civilisation technicienne exige, au contraire, que l'école, à tous les degrés, assumant la noble ambition d'éduquer, dans la plénitude du terme, le citoyen, se préoccupe de le préparer non seulement au travail, mais aussi, et de plus en plus, au loisir. Le loisir avons-nous dit, est essentiellement liberté. Mais l'homme de la civilisation technicienne, livré à lui-même, à toutes les influences qui l'assailtent, est-il capable, par ses seules forces, de découvrir et réaliser son loisir? De transformer son temps libéré en temps libre?¹⁷

On assiste au même constat vingt-sept ans plus tard lorsque Pronovost affirme que l'éducation ne se réduit pas seulement à l'école. Bien qu'elle réponde à des besoins spécifiques de société, l'école demeure un instrument éducatif parmi tant d'autres. C'est un égarement que d'en faire l'instrument principal du développement de l'humain.

Les valeurs scolaires, les valeurs d'éducation et d'information sont maintenant diffuses dans l'ensemble de la société. Dans un tel contexte, l'école voit son rôle se transformer puisqu'elle n'a plus, depuis longtemps, le monopole de la formation et de l'information: on lui demande autant de donner aux jeunes une culture scientifique minimale que de leur apprendre à

¹⁷ Georges Friedmann, *7 études sur l'homme et la technique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1966, pp. 147-148.

apprendre, de leur inculquer le sens de l'autonomie, de la créativité, et de l'esprit critique, de favoriser la réflexion personnelle, l'expression, la variété des expériences humaines, toutes choses, faut-il le noter, dont le loisir peut aussi être porteur.¹⁸

Il existe donc concurremment d'autres lieux d'éducation permettant la croissance intégrale de l'humain. Par exemple, la pédagogie scoute par le jeu diffère beaucoup de la pédagogie traditionnelle. Comme nous l'avons vu (chapitre 9), le mouvement scout peut être un lieu privilégié du développement éducatif pour le jeune dans une dynamique ludique. D'ailleurs, J. Moreillon, Secrétaire général de l'Organisation mondiale du Mouvement scout (OMMS), définit en un seul mot le mouvement scout: «l'éducation». Pour lui, l'éducation d'aujourd'hui signifie désormais un défi de taille en comparaison avec celles des générations précédentes. Il existe trois sphères importantes qui participent à l'éducation dans le scoutisme, c'est-à-dire la famille, l'école et le temps libre. Ces trois sphères représentent les grands moments d'activité chez le jeune. Voici comment Moreillon détermine ces réalités en lien avec l'éducation.

La famille: En Europe un mariage sur trois se termine par un divorce. En Californie, ce chiffre approche les 50%. Dieu merci, dans d'autres cultures, le taux est inférieur. Mais même dans les familles où il n'y a pas de divorce, les parents considèrent, dans de nombreux cas, qu'ils ne sont pas responsables de l'éducation de leurs enfants; très souvent il s'agit simplement de les nourrir. Et même dans le cas où ils souhaitent éduquer leurs enfants, la plupart du temps ils ne peuvent pas le faire, car la lutte pour la vie est trop dure: les deux parents travaillent et ils n'ont pas assez de temps pour leurs enfants. Il n'y a pas de doute que la famille d'aujourd'hui - heureusement avec de nombreuses exceptions - ne fournit pas le même type d'éducation que par le passé.

L'école: Fréquemment l'école n'éduque pas, elle se contente d'instruire. Dans de nombreux pays, il est exceptionnel de trouver un instituteur qui considère que son devoir est de faire davantage que de remplir la tête de ses élèves avec une série de connaissances techniques dans une branche déterminée du savoir. Bien souvent, le «maître d'autrefois» tend à disparaître. Il savait que son devoir était d'éduquer, de développer pleinement la personnalité des enfants à travers les mathématiques, la grammaire ou toute autre discipline. Aujourd'hui, il semble que l'école instruit de plus en plus, mais éduque de moins en moins.

Temps libre: De nombreux enfants et jeunes utilisent leur temps libre à regarder passivement la télévision; je pense que dans de nombreux pays la télévision est plus divertissante qu'éducative. Certains jeunes pratiquent un sport, ce qui est bon; mais si nous regardons la réalité dans son ensemble, peu d'activités de temps libre aident les jeunes à devenir de futurs

¹⁸ Gilles Pronovost, *Loisir et société, Traité de sociologie empirique*, Québec, PUQ, 2^e édition, 1997, p. 353.

citoyens utiles à la société. Quels modèles d'identification sont offerts aujourd'hui? Quel défi la société de consommation offre-t-elle aux jeunes? Aux jeunes des pays industrialisés, dans le meilleur des cas, elle offre la perspective de s'intégrer dans le trinôme «travail, argent, consommation», et aux jeunes des pays en voie de développement, des modèles de consommation incompatibles avec les besoins du développement, qui entraînent des expectatives impossibles à satisfaire et deviennent ainsi une source permanente de frustration et d'inadaptation sociale.¹⁹

Le mouvement scout devient donc à sa manière l'une des solutions efficaces pour aider le jeune à se responsabiliser en dépit des problématiques actuelles affectant la famille, l'école et le temps libre. Il est alors possible pour le jeune d'être en mesure de mieux lutter contre les maux de la vie. C'est d'ailleurs dans cet état d'esprit que Baden-Powell eut l'intuition de fonder le scoutisme au début du XX^e siècle et d'en faire un moyen sûr d'éduquer, dans une approche ludique, la jeunesse en détresse.

Le loisir propose un monde de liberté, mais l'humain est-il capable de se réaliser pleinement dans les formes de loisir actuelles? Quels sont les comportements humains nécessaires pour atteindre cette réalisation?

10.2.3 Proposition d'une éthique du loisir

Ces réflexions sur le loisir comme action bénévole et lieu d'éducation nous amènent à poser le problème d'une éthique du loisir. Le loisir s'adresse aux gens en quête de la connaissance de soi. Dans cette perspective, Sénèque souligne l'importance d'une vie de loisir aux gens accablés sous les responsabilités épuisantes du travail. Il enseigne à prendre conscience de la valeur du temps et à le gérer efficacement pour une vie bien remplie: «l'homme doit se libérer d'un excès de travail, que le zèle ou l'urgence ont poussé à un point tel que l'individu n'a plus de temps pour réfléchir sur lui-même et sur le sens de sa vie» (Hadot, Universalis, Corpus 16, 1985: 719). Autrement dit, l'humain doit profiter de son temps de loisir pour se «tourner vers lui-même» c'est-à-dire apprendre à être en «possession de soi-même».

¹⁹ Jacques Moreillon, «Le mouvement scout à travers le monde», *Bureau Mondial du Scoutisme*, Genève, janvier 1994, pp. 2-3.

Retire-toi donc de la foule vulgaire, très cher Paulinus, et dans un port plus tranquille, sans que le grand âge t'y force, jette l'ancre tout de même. Repense à toutes les houles que tu as affrontées, à toutes les tempêtes que tu as subies à titre privé, ou suscitées contre toi à titre d'homme public; désormais ta valeur a été suffisamment démontrée à travers des épreuves pénibles et tumultueuses; essaie de savoir ce dont elle est capable dans le loisir. La plus grande part de ta vie, la meilleure sans doute, a été dédiée à la république: consacre aussi un peu de ton temps à ta propre personne. Je ne t'invite pas à un repos stérile et apathique, ni à noyer dans le sommeil et les plaisirs chers à la plus grande masse des gens ce qu'il y a en toi de vitalité naturelle; ce n'est pas cela, se reposer: tu découvriras, plus vastes que toutes celles auxquelles tu as pu consacrer ton énergie, des tâches que tu pourras accomplir dans l'isolement et la tranquillité. (...) Rentre en possession de toi-même grâce à des activités plus tranquilles, plus sûres, plus nobles!²⁰

Devant l'accroissement du temps de loisir, les gens qui en disposent devront apprendre davantage à s'occuper d'eux-mêmes, ce que le philosophe M. Foucault nomme le «souci de soi». Cette éthique appartient à la tradition philosophique gréco-romaine qui veut approfondir la connaissance de soi-même comme l'a enseignée Socrate avec son légendaire aphorisme: «Connais-toi toi-même». Dans cette perspective, il est possible de prendre «possession de soi-même» et de se détacher des soucis futiles de l'existence.

(...) le rapport à soi est aussi défini comme une relation concrète, qui permet de jouir de soi, comme d'une chose qu'on a à la fois en sa possession et sous les yeux. Si se convertir à soi, c'est se détourner des préoccupations de l'extérieur, des soucis de l'ambition, de la crainte devant l'avenir, on peut alors se retourner vers son propre passé, en faire la récollection, le dérouler à son gré sous ses propres yeux et avoir sur lui un rapport que rien ne viendra troubler: «C'est la seule partie de notre vie qui soit sacrée et inviolable, qui ait échappé à tous les hasards humains, qui soit soustraite à l'empire de la fortune, que ne bouleverse pas la pauvreté, ni la crainte, ni l'incursion des maladies; celle-ci ne peut être troublée ni ravie; perpétuelle et sereine en est la possession». Et l'expérience de soi qui se forme dans cette possession n'est pas simplement celle d'une force maîtrisée, ou d'une souveraineté exercée sur une puissance prête à se révolter; c'est celle d'un plaisir qu'on prend à soi-même. Celui qui est parvenu à avoir accès à lui-même est, pour soi, un objet de plaisir. Non seulement on se contente de ce qu'on est et on accepte de s'y borner, mais on «se plaît» à soi-même.²¹

«Prendre possession de soi-même» permet à l'humain d'être ce qu'il est dans la réalité des choses. Ce n'est pas un chemin facile, futile ni puéril. L'acte de «prendre possession de soi-même» est le chemin de l'intériorité qui s'inscrit dans l'approfondissement de soi.

²⁰ Sénèque, *Sur la brièveté de la vie*, Paris, Mille et une nuits, 1994, pp. 48-49, 51.

²¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité - Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 82-83.

«Plonger en soi, (...) c'est suivre la voie royale mais périlleuse de l'intériorité, c'est s'enfoncer dans cette *nuit obscure* des mystiques, des poètes et des philosophes, bref de tous ceux qui ont entrepris la quête de la sagesse et qui savent ou devinent que cette dernière est inséparable de la connaissance de soi.» (...) «L'homme commence vraiment à vivre en allant au-delà des couches superficielles de la vie, au-delà de ce que pénètre la raison, en atteignant ces mystérieuses profondeurs où se découvrent notamment le bien et le mal». Vous êtes tout entier dans ces lignes significatives, où se dégagent avant tout votre goût de l'intériorité et votre sens de l'approfondissement de soi.²²

Cet approfondissement de soi ne peut que s'inscrire dans la problématique d'une société adolescentique (Grand'Maison, 1992; Grand'Maison-Lefebvre, 1993). Celle-ci peut se comprendre en partie par les différentes idéologies que veut promouvoir la génération lyrique²³ qui se caractérise par la force du nombre et du mythe de l'éternel jeunesse idéalisée. Or, la mise en oeuvre du loisir comme action bénévole et lieu d'éducation devrait passer, nous semble-t-il, par cette génération qui devra accepter de vieillir pour devenir le transmetteur de la mémoire collective.

(...) être vieux, ce n'est rien d'autre: (...) faire oeuvre morale. La vieillesse est, en elle-même, une morale qui consiste à mettre de l'ordre dans le foisonnement de l'expérience. Elle assigne une valeur à chaque épisode de la vie; elle trouve un sens à ce qui paraît n'en avoir pas. Même le plus ardent nihilisme réclame une réflexion morale, et professer que rien n'a de sens suppose une conscience tellement élevée que les vieux nihilistes sont souvent d'un commerce attrayant. La conscience, voilà bien le maître mot dans tout cela. La vieillesse est depuis quarante siècles la conscience douloureuse de l'espèce humaine, parce qu'elle témoigne de notre finitude au moment même où nos mérites et notre expérience devraient nous permettre de prendre place au banquet des dieux.²⁴

²² Alexis Klimov, *Éloge de l'homme inutile*, Québec, Beffroi, 1983, p. 26.

²³ Selon F. Ricard, le lysisme fait référence au destin commun et à la conscience particulière de cette génération née entre 1942 et 1950. Par destin commun, on veut dire qu'il ne s'y présente aucun malheur et que tout s'y déploie dans le sens de la beauté, de l'harmonie et de la joie de vivre. Par conscience, on veut dire que cette génération se caractérise par un amour passionné de soi-même, une confiance personnelle dans ses désirs et ses actions ainsi que la sensation d'un pouvoir sans limite sur les conditions de vie et sur le monde. Le lyrisme, c'est la légèreté insouciante de l'être pour la mise en chantier d'un nouveau matin du monde. Voir François Ricard, *La génération lyrique - Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1992.

²⁴ Christian Combaz, *Éloge de l'âge*, Paris, France loisirs, 1987, pp. 30-31.

Le loisir comme action bénévole et lieu d'éducation peut être le lieu d'une expérience de profondeur et de transcendance, un lieu de développement des potentialités et des limites, une capacité de pouvoir créer, une quête d'harmonie entre ce que l'on accomplit et ce que l'on est. Cela favorise également la fortification de la confiance en soi et le sentiment de la joie de vivre.

Toutefois, cette éthique du loisir qui propose en quelque sorte un retrait du monde est-elle souhaitable? Faut-il nécessairement renoncer au monde du travail? Nous pensons que le modèle de «l'homo faber-ludens» peut être un juste milieu pour l'humain voué au loisir.

10.3 L'avènement d'un nouvel-être-au-monde: l'homo faber-ludens

Sommes-nous assignés au monde sérieux du travail productif ou au contraire interpellés par un monde ludique? Force est de répondre que l'humain, en général, tend à obéir au modèle de «l'homo faber». Certes, on ne peut pas empêcher le monde scientifico-technique de progresser, étant donné qu'il aide l'humain à répondre à ses besoins de subsistance. Ainsi, la pensée rationnelle est importante pour la survie de l'humain. Toutefois, comme l'affirme A. Klimov (1983: 57-58): «On peut connaître bien des sciences, être expert en de nombreux domaines, jongler avec un nombre impressionnant d'informations, de statistiques, de données diverses, et demeurer, d'un point de vue existentiel, dans une ignorance totale». Le modèle de «l'homo faber» orienté vers un «faire absolu» conduit à l'enfermement de l'humain sur lui-même. Il peut même l'empêcher d'accéder à une expérience de profondeur et de transcendance. Ainsi donc, l'humain a tort de se modeler exclusivement sur le modèle de «l'homo faber». On ne peut pas en rester là, car il y a d'autres dimensions de l'humain qui sont laissées de côté. Il faut voir le monde tout autrement et l'humain serait bien inspiré de se vouer un tant soit peu au loisir comme le suggère le personnaliste D. de Rougemont.

Nous sommes au seuil des temps où la culture va devenir le sérieux de la vie. (Elle l'a toujours été, mais cela se verra). Jusqu'ici, c'était le travail qui occupait l'essentiel de nos jours, et dont dépendait notre sort: salaire, nourriture et logement. Si la technique, demain, - comme elle le peut - permet à la société d'assurer à très bas prix ces conditions élémentaires, le «temps vide»

du loisir deviendra le vrai temps de nos existences quotidiennes. La question «Que faire de ma vie?», ne sera plus réprimée par cette réponse plusieurs fois millénaire: «La gagner!» Elle sera subitement mise à nu.²⁵

Le modèle d'humanité de «l'homo ludens» peut exprimer à sa manière l'authentique devenir humain déterminé par le loisir dans un processus de création et de gratuité. Demeurer exclusivement dans le rationalisme du travail et de la production à tout prix est une voie dangereuse. C'est la dimension «d'homo ludens» qui permet à l'humain d'accéder à la profondeur de son intériorité ressourcée. Toutefois, est-il possible que l'humain puisse se retrouver exclusivement dans un modèle ludique? Pour notre part, nous croyons qu'actuellement l'humain a besoin de s'inspirer des deux modèles d'humanité. Ce serait faire de l'angélisme que de croire qu'il pourrait se libérer entièrement du modèle de «l'homo faber» (le travail) au profit de «l'homo ludens» (le loisir). Le travail et le loisir sont donc plus que nécessaires. Ils sont comme le dit Rahner, non pas des périodes temporelles, mais des facteurs cruciaux de la réalisation de soi.

Il faut les deux: le loisir, et (comment pourrions-nous l'appeler autrement, par un terme bref et clair?) - le travail. Mais ces deux choses ne constituent pas d'abord ni primitivement des périodes temporelles dans la vie humaine, ce sont simplement des facteurs d'un unique accomplissement humain, qui n'existent que parce qu'ils sont ordonnés l'un à l'autre, et qui à eux deux construisent l'existence de l'homme. Toute activité humaine, lorsque d'une certaine manière et à un certain degré elle met en jeu l'homme tout entier, est à la fois travail et loisir.²⁶

Par voie de conséquence, «l'homo ludens» ne vient pas s'opposer à «l'homo faber». Il le complète parce qu'il donne accès à la profondeur et à la transcendance qui va même jusqu'à faire éclater la dualité entre «l'homo faber» et «l'homo ludens». Ainsi, l'un et l'autre déterminent l'humain dans une complémentarité réciproque pour former une nouvelle manière d'être-au-monde soit «l'homo faber-ludens». Dans cette unité des contraires, l'humain du troisième millénaire pourra mettre en oeuvre son pouvoir créateur, et par là, accéder à la racine de son identité à travers le modèle de «l'homo faber-ludens». Ce modèle dialectique propose donc un contenu qui s'inscrit dans une spiritualité du loisir.

²⁵ Cité par Lionel Ponton et Jean Rioux (textes choisis et présentés par), *Philosophie de l'éducation*, Québec, PUL, 1968, p. 39.

²⁶ Karl Rahner, «Quelques réflexions théologiques sur le problème du loisir», *Écrits théologiques*, *Écrits théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, tome IX, 1968, p. 215.

10.4 Les enjeux d'une spiritualité du loisir

Le loisir est la voie royale du «devenir» humain. Celle-ci s'exprime dans des structures de gestion, mais surtout dans un rapport avec l'indéterminable. Quelque soit la forme, le loisir offre cette «liberté de devenir» comprise comme processus et non pas comme un résultat final. À travers le loisir, l'action existentielle fait connaître le «pouvoir-être», c'est-à-dire ce qui n'existe pas encore, la dimension de soi-même dans la communauté. Le loisir est également contexte de valeur et notamment de valeur hédoniste, véhicule de l'acte créatif, qui favorise l'harmonie d'«être-ensemble» dans la vie en société.

(...) il y a un hédonisme du quotidien irrépressible et puissant qui sous-tend et soutient toute vie en société. Une structure anthropologique en quelque sorte. A certaines époques, cet hédonisme sera marginalisé et occupera un rôle subalterne; il en est d'autres où au contraire, il sera le pivot à partir duquel va s'ordonner, de manière affichée, discrète ou secrète, toute la vie sociale. En ces moments-là, ce que l'on appelle les rapports sociaux, ceux de la vie courante, des institutions, du travail, des loisirs, ne sont plus uniquement régis par des instances surplombantes, à priori et mécaniques; de même, ils ne sont plus orientés vers un but à atteindre, toujours lointain, en bref tout ce qui est délimité par une logique économico-politique, ou déterminé en fonction d'une vision morale. Au contraire, ces rapports deviennent des relations animées par et à partir de ce qui est intrinsèque, vécu au jour le jour, d'une manière organique; de plus, ils se recentrent sur ce qui est de l'ordre de la proximité. En bref, le lien social devient émotionnel. Ainsi, s'élabore une manière d'être (*éthos*) où ce qui est éprouvé avec d'autres sera primordial. C'est cela même que je désignerai par l'expression: «éthique de l'esthétique». (...) En la matière, il s'agit de donner au terme esthétique son sens plénier, et ne pas le restreindre à ce qui a trait aux œuvres de la culture ou à leurs interprétations. Je montrerai que l'esthétique s'est diffractée dans l'ensemble de l'existence. Plus rien n'en est indemne. Elle a contaminé le politique, la vie de l'entreprise, la communication, la publicité, la consommation, et bien sûr la vie quotidienne. Peut-être, pour parler d'une telle esthétisation galopante, de l'ambiance spécifique qu'elle secrète, faudrait-il reprendre l'expression allemande de *Gesamtkunstwerk*, œuvre d'art totale. Un art qui va s'observer dans le dépassement du fonctionnalisme architectural ou dans celui de l'objet usuel. Du cadre de vie à la réclame du design ménager, tout entend devenir œuvre de création, tout peut se comprendre comme l'expression d'une expérience esthétique première. Dès lors, l'art ne saurait être réduit à la seule production artistique, j'entends celles des artistes, mais devient un fait existentiel. «Faire de sa vie une œuvre d'art», n'est-ce pas devenu une injonction de masse?²⁷

²⁷ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences - Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, [1990] 1993, pp. 11-12.

Cette société esthétique est le «monde-de-la-vie» (la *lebenswelt*) qui tend à s'orienter vers ce qu'était la «candeur enfantine» dans le monde grec ancien.

Il est en effet certain que l'on assiste à la reviviscence de l'idée de communauté. Celle-ci peut être aisément stigmatisée: populisme, intégrisme, obscurantisme, fanatisme... ces incantations ne changeront rien à l'affaire. Car sans nier que ces qualificatifs recouvrent une partie de la réalité qu'ils désignent, ils ne permettent pas cependant de voir qu'il est *aussi* question de la communauté, d'un au-delà des impératifs utilitaires qui ont tant marqué la modernité. Elle pointe également ce que F. Ferrarotti appelle le «retour à la candeur des Grecs, ce peuple d'éternels enfants», ou encore qu'elle exprime un «parti pris esthétique», celui des émotions, des sentiments, et autres choses immatérielles, que je partage, sans souci du lendemain, avec d'autres. Les effervescences ludiques: fêtes, tourisme, festival, sport, musique, en témoignent qui composent peu à peu un rythme social où le *Puer aeternus* [éternel enfant (notre parenthèse)], quelque peu irresponsable, tend à devenir, d'une manière affichée ou discrète, le référent ultime de l'image qu'une société se donne à elle-même, et que, par voie de conséquence chaque individu a de lui-même. Le propre du *Puer aeternus* renvoie à la vraie personnalité impersonnelle des mystiques, ce n'est pas un «moi» égotiste et borné, celui du petit-bourgeois ou de l'intellectuel critique, mais le «je» qui s'épuise dans l'autre.²⁸

On peut prétendre que «l'éternel enfant» est celui qui, en jouant, pose une série de question sur son origine, le sens du mal, sa relation au Dieu Père/Mère et son devenir. C'est toute une quête d'identité qui se déploie dans le loisir. C'est dans la révélation transcendante (Rahner) et dans le jeu de la création et du salut (Moltmann) qu'il peut «pas à pas» découvrir les facettes de son identité humaine et également son identité divine à venir.

Cette image de «l'éternel enfant» pourrait nourrir le christianisme de l'avenir. D'ailleurs, Jésus-Christ lui-même n'exhortait-t-il pas ses disciples à devenir comme un enfant: «En vérité, je vous le déclare, si vous ne changez et ne devenez comme les enfants, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. Celui-là donc qui se fera petit comme cet enfant, voilà le plus grand dans le Royaume des cieux» (Mt 18, 3). À partir de notre culture, le personnage qui pourrait illustrer cette réalité de «l'éternel enfant» qui oblige chacun à faire sa réflexion pour une vérité peut s'incarner dans *Le petit prince* de Saint-Exupéry. Le petit prince, cet «éternel enfant», est la grandeur de quelqu'un qui fait éclater les logiques «faber» des grandes personnes. Contrairement au monde pressé et occupé des grandes personnes, le petit

²⁸ Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique - La tribalisation du monde*, Grasset, 1992, pp. 234-235.

prince prend le temps. Il questionne, interroge et raconte ses aventures et son souci pour sa rose. Se convertir à la naïveté sérieuse du petit prince signifie qu'il n'y a vraiment rien d'important dans le monde des grandes personnes. Le petit prince propose une anthropologie qui pourrait avoir des homologies plus axées sur l'image du Christ-enfant comme étant la voie royale d'une transformation créatrice d'une responsabilité de l'homme pour l'homme. Loin de tout moralisme et de prophétisme de mauvais goût, il nous fait découvrir la vérité enfantine dans le cœur de l'humain qui s'émerveille face à une création toujours nouvelle. Le personnage du petit prince permet donc «de retrouver un peu de confiance dans le caractère inconditionnel de l'amour; il nous promet et il incarne pour nous un univers où l'homme redécouvre le souci et la responsabilité de son prochain, et il nous montre ce que peut être un lien d'amour que même la mort ne saurait vaincre (...)» (Drewermann, 1993: 5).

Toutefois, à l'instar de W. Lites, il existe une certaine limite à l'application concrète de la métaphore du loisir attribuée à Dieu.

Toute formulation théologique nécessite de la précision pour indiquer comment Dieu agit et joue dans et avec le monde. Le plein développement d'une théologie se référant au modèle ludique nécessite un traitement plus précis de ce que Dieu fait en réalité et comment Dieu «joue» par rapport à la création. (...) Cette théologie du jeu est un exercice en théologie naturelle qui admet la révélation divine, mais qui, pourtant, met en doute le «miraculeux» de la vie contemporaine. De quelle façon une théologie du jeu incorpore et/ou intègre les dimensions «naturelle» et «surnaturelle» de la réalité avec cohérence? Il y a lieu de s'interroger sur les limites de l'application de la métaphore du jeu à Dieu, à la nature et aux personnes. Est-il possible d'appliquer la métaphore uniformément à Dieu, à la nature et aux personnes, ou y a-t-il besoin de qualifier la métaphore quand elle est appliquée à des êtres vivants?²⁹

²⁹ William W. Lites, *Play as a Metaphore for the Process of Perceiving God*, thèse de doctorat, Louisville, The Southern Baptist Théological Seminary, 1992, p. 208.

Any theological formulation needs precision in designating how God acts and plays with and in the world. The full development of a theology using the play model will necessitate a more precise treatment of exactly what God does and how God does «play» in relation to the creation. (...) This play theology is an exercise in natural theology which is accepting of divine revelation, yet, it is somewhat suspicious of the «miraculous» in contemporary life. How does a developed play theology incorporate and/or integrate the «natural» and the «supernatural» dimensions of reality with consistency? There is a concern about the limites of the applicability of the play metaphore to God, nature, and persons. Is it possible to apply the metaphore with equal significance to God, nature, and persons, or is there a need for qualifications of the metaphore when it is applied to the distinct beings?

Le loisir apparaît comme une véritable renaissance culturelle, permettant à l'humain d'enrichir ses connaissances et d'aller à la rencontre d'autres cultures. Il devient de plus en plus un lieu de convivialité, d'amitié, de participation engagée, de solidarité et d'intégration sociale. Le loisir se révèle alors comme une nouvelle manière «d'être-au-monde» liant une relation étroite à la fois avec la «grâce», le «don» et la «gratuité». Le loisir nécessite de «vivre», de «prendre son temps» et «d'être-soi-même». Il procure un sentiment de «bien-être». Toutefois, le loisir a ses failles.

Par le loisir, l'homme est potentiellement plus libre et plus heureux, mais, il est guetté par les risques d'aliénation que cache l'abondance. Il peut se particulariser et exprimer vraiment la réalité de son être, tout comme il peut sombrer dans l'indifférence et le conformisme. L'autonomie personnelle, déjà fragile, peut n'y être qu'un leurre, face aux assauts de la manipulation socio-économique ou politique.³⁰

Selon la sociologue N. Samuel, le loisir offre la possibilité d'«une transformation éthique centrée sur une valorisation renforcée de l'individu, sur ses rapports à lui-même, à autrui, à son environnement» (Samuel, 1982: 321). Dans cette perspective, les humains du monde moderne ont à décider de l'authenticité ou de la falsification des formes de loisir. Pour paraphraser Jésus le Christ à propos du sabbat: «le loisir est fait pour l'humain et non l'humain pour le loisir» (Cf. Mc 2,27). Ainsi, le retour à une vie plus sobre nous semble être le chemin pour vivre un loisir fondé sur l'indéterminé et non un loisir organisé qu'il faut acheter à tout prix. Ce qui est l'avis de Schillebeeckx.

Les problèmes actuels de notre société au sujet de l'homme, de l'animal et de la nature sont étroitement liés aux distorsions de notre conception de l'homme et du monde. Pour quelle conception de l'homme optons-nous? C'est un choix déterminant! La culture qui a conduit à la crise écologique et à la disparition de précieuses espèces animales et végétales émane, selon moi, d'une conception du monde où science et technique sont devenues les valeurs sinon exclusives du moins les plus représentatives. Le mouvement actuel en faveur d'une relation plus contemplative et aussi plus ludique avec la nature me semble être une réaction claire et saine contre la technocratie unilatérale, orientée vers le rendement, la consommation et le luxe. Nous avons en outre pu remarquer qu'une société axée sur le consumérisme n'apporte pas le bonheur. Beaucoup sont marginalisés, d'autres s'ennuient, se sentent vides et solitaires. C'est dans les pays les plus prospères que le nombre des suicides parmi les jeunes croît le plus. L'appel à une vie plus sobre y résonne comme une promesse de délivrance. Si vivre plus sobrement apparaît aujourd'hui comme une nécessité, cela ne va pas nécessairement de pair

³⁰ Michel Bellefleur, *La signification du loisir*, Montréal, thèse de doctorat, Faculté de philosophie, Université de Montréal, 1972, p. 305.

avec un certain pessimisme, car cette vie plus sobre a quelque chose d'inspirant, de conforme au juste milieu, de mise en commun, et par conséquent quelque chose de festif. Est-il vraiment nécessaire pour qui veut acheter un morceau de savon, d'avoir le choix entre cinquante sortes ou marques différentes? Bien sûr, il y a place pour plus de créativité là où nous ne portons pas tous le même bleu de chauffe en traînant dans notre sillage la même odeur. Une joyeuse diversité est délectable et, si elle disparaissait, quelque chose de la poésie, du lyrisme et du ludisme de notre être humain disparaîtrait aussi.³¹

Il est vrai qu'à travers la vie quotidienne, il existe un sentiment de morosité. Pire encore, un sentiment profond du tragique. Mais en dépit de la morosité et du tragique, il existe aussi l'espérance qui se manifeste. Dans le loisir, on peut prendre distance et même triompher des situations de mort. Il y a des sens possibles: chercher à dépasser le tragique de l'existence, à vivre la vie dans tout ce qu'il y a de plus festif et de plus mystérieux à la fois. Cela ne veut pas dire fuir la réalité, mais avoir courage en son être profond malgré les incertitudes et la séparation de l'être. C'est rechercher la beauté de la vie. Et la vie se vit dans la capacité créatrice de l'humain, car «en définitive, le loisir conduit l'homme à passer de la recherche de l'efficacité à tout prix, à la quête du sens et de l'origine. Il contribue à réveiller l'être spirituel qui sommeille en chaque homme. Temps de récréation légitime, il se veut aussi re-création de tout l'être» (Béal, 1992: 59). Le loisir demeure toujours ouverte à une spiritualité qui se traduit par la vie tout simplement.

(...) la vie spirituelle n'est rien d'autres que la vie, tout simplement, en tant qu'elle ne se laisse pas fasciner par les puissances de mort, mais se saisit comme vivante, en sa source et en sa fin. Ainsi peut se dissiper le malentendu qui la ramène à un monde chrétien conçu comme clos sur lui-même et, à l'intérieur de celui-ci, à une «spécialité» réservée à certains avec ses modèles et ses pratiques. Mais il est plus facile de dénoncer que de surmonter réellement le mode de pensée dualiste qui est à la base de ces voies familiaires. Tenter d'en sortir, c'est prendre les «choses de la vie», non plus comme prétexte à spiritualité, mais comme le seul lieu où s'opère le nécessaire travail de vérité par quoi se définit une vraie «vie spirituelle». Celle-ci, dans l'inévitable rencontre avec les modes de penser d'aujourd'hui, élargira le champ de la critique, prenant son critère dans le *Logos* qui est aussi *agapè*. Au moment de l'action dans ce monde livré au délire, elle mettra en jeu sa capacité de porter un constat lucide et d'intervenir de manière créatrice.³²

³¹ Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 360.

³² Maurice Bellet, «La vie, simplement», *La dimension spirituelle*, Lumière et Vie, Lyon, n° 176, janvier-mars 1986, p. 45.

Cette forme de spiritualité du loisir tend à s'éloigner des formes de croyances religieuses institutionnelles et permet à l'humain de devenir de plus en plus conscient de son propre potentiel religieux comme l'affirme T. Ryan:

La vie spirituelle ne consiste pas à nous *rendre* religieux mais nous aide à saisir que, dans les profondeurs de notre être, nous *sommes* déjà religieux. Le travail de la vie spirituelle est d'en devenir plus *conscient*. La spiritualité n'apporte pas seulement un ensemble de pratiques, un livret de prières ou un système de doctrine pour la vie de tous les jours, elle apporte une conscience attentive aux gens et aux événements de chaque jour, qui en reflète le caractère essentiellement sacré. Aucune désignation spéciale n'est faite de temps particuliers ou de genres d'activité qui seuls seraient «saints», mais il est donné une appréciation de la sainteté de la vie et de la bonté de la création. L'aspect spirituel de l'existence n'est pas vécu comme quelque chose qui s'ajoute, mais comme faisant intégralement partie de notre vie et en son cœur même. En d'autres termes, le royaume de Dieu n'est pas un lieu mais une *expérience* d'intensité, de qualité, de profondeur, de ravissement. (...) Être «spirituel» n'est pas essentiellement une question de croyance religieuse mais consiste à être très vivant, bien en phase et conscient.³³

Être en situation de loisir, c'est aller au hasard d'une aventure qui transforme l'aspect rationnel de l'existence: «le loisir implique en premier lieu une attitude de non-activité, de calme intérieur, de silence; il ne signifie pas: «être occupé», mais «laisser les choses arriver d'elles-mêmes»» (Pieper, [1952] 1963: 41). Il offre aussi la possibilité de solitude, de vie intérieure, de recueillement et de contemplation. Le loisir engage l'humain à être lui-même et à faire l'expérience de la liberté.

Dès lors, dans un monde profane et séculier, nous soutenons qu'à travers l'expérience du loisir, les humains du monde moderne sont peut-être des «mystiques qui s'ignorent» ou bien des «mystiques hors frontière». Pour T. Ryan (1989: 139): «(...) nous sommes tous appelés à la mystique. La mystique n'est pas un type particulier d'être humain, mais tout humain est un type particulier de mystique». Dans cette perspective, le loisir est prometteur. C'est ainsi qu'à la suite du concile Vatican II, K. Rahner posait la question suivante: Comment se présente la vie chrétienne, post-conciliaire, c'est-à-dire la spiritualité de l'avenir? Sa réponse était la suivante: «Le chrétien pieux de demain sera un «mystique», c'est-à-dire quelqu'un qui a expérimenté quelque chose, ou il ne sera plus» (Cité in Peelmann, 1996: 28). Le loisir se

³³ Thomas Ryan, «Vers une spiritualité du sport», *Concilium*, Paris, n° 225, 1989, pp. 135-136-138.

révèle donc le lieu possible d'une expérience de profondeur et de transcendance qui apporte une transformation créatrice chez l'humain. C'est tout un champ d'exploration à découvrir qui n'est pas une perte de temps vide ou futile. Ce n'est pas un luxe dans la vie, car il procure à l'humain la possibilité de réintégrer sa vraie relation au temps, à l'histoire et à l'éternité. Le loisir nous affranchit aussi de la crise religieuse nommée la «mort de Dieu». En fait, le loisir peut être pour l'humain un espace-temps «neuf» dans un monde ouvert à la révélation transcendante de Dieu au sein de son immanence.

Dès le début de son pontificat, le Pape Jean XXIII, «le premier pape joyeux»³⁴ des temps modernes déclarait qu'il faut s'éveiller aux signes des temps. Dans cette perspective, il est plausible de soutenir que le loisir, comme expérience possible de profondeur et de transcendance, peut être considéré comme un signe des temps.³⁵ Encore faut-il être vigilant pour observer cette réalité anticipante du Royaume de Dieu.

³⁴ Voir Norbert Schifflers, «L'humour de Jean XXIII», *Concilium*, Paris, 95, mai 1974, pp. 113-119. «Le soir du jour où il annonça le Concile, le pape Jean XXIII raconte qu'il avait quelque peine à trouver le sommeil: «Giovanni, pourquoi tu ne dors pas? C'est toi le pape, ou c'est le Saint-Esprit qui gouverne l'Eglise? C'est le Saint-Esprit, n'est-ce pas? Eh bien! dors, Giovanni!» Cité par Henri Cormier, *L'humour de Jésus*, Montréal, Paulines, 1978, p. 149.

³⁵ Voici la définition du signe des temps de R. Fisichella: «(...) les signes des temps invitent à considérer avec attention l'horizon eschatologique qui caractérise la foi chrétienne. Avec ces signes, tous, croyants et incroyants, sont mis en relation avec un futur comme espace et temps définitifs de l'accomplissement de soi et de toute l'histoire humaine. (...) les signes des temps sont *des événements historiques créant un consensus universel, en raison desquels le croyant est confirmé dans la vérification de l'agir dramatique et inchangé de Dieu dans l'histoire, et l'incroyant est appelé à opérer des choix toujours plus vrais, cohérents et fondamentaux, en faveur d'une promotion globale de l'humanité*. (...) Les signes des temps sont appelés à exprimer la progression vers l'unité des différentes composantes humaines qui, au-delà des intérêts particuliers, tendent vers le bien de l'humanité». Voir Rino Fisichella, «Les signes des temps», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, René Latourelle (sous la direction), Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, pp. 1254-1255.

Le loisir véhicule un caractère universel, car d'après Huizinga le jeu est à l'origine de toute culture. De plus, faut-il laisser enfermer la notion de «signe des temps» dans le christianisme historique ou les Églises de la terre? Comme le suggère C. Geffré: «En se gardant de tout providentialisme, il est permis de détecter une présence mystérieuse de Dieu dans des mouvements historiques qui vont dans le sens du Royaume de Dieu. L'Église n'a pas le monopole des signes du Royaume et l'action salutaire de Dieu ne se laisse enfermer ni dans le christianisme historique, ni dans les Églises de la terre». Voir Claude Geffré, «Révélation et expérience historique des hommes», *Laval théologique et philosophique*, Québec, PUL, vol. 46(1), février 90, p. 11.

L'attention aux signes des temps est une responsabilité pour tous et un but auquel l'Église ne peut pas renoncer. C'est ainsi que l'on découvrira tout ce qu'il y a de beau, de bon et de vrai dans notre histoire et dans le monde où nous sommes. Pour les croyants, ils expriment encore une signification plus grande: la présence permanente de Dieu, qui, après l'Incarnation, continue d'habiter parmi nous et de vivre avec nous (...) Les signes des temps constituent un défi que l'Église lance au monde. Par eux, elle l'invite à vivre le présent dans toute son intensité, sans oublier le futur qu'il élabore.³⁶

Le loisir comme signe des temps nous invite à apprécier l'horizon eschatologique de la «culture chrétienne»³⁷ dans le sens théonomique du terme. En ce sens, les humains auront toujours besoin de se dépasser et c'est peut-être au-delà de leurs désirs et de leurs limites qu'ils découvriront les multiples «visages ludiques» de la manifestation de la «Transcendance sans nom» (Dumont, 1987: 208) au cœur même des différentes cultures. Dans cette perspective, «(l)e désir de parler de Dieu doit être inquiet de la marge entre la Transcendance sans nom et les noms que nous mettons dans notre prière et dans notre vie sur Celui qui, tout proche, doit demeurer insaisissable» (Dumont, 1987: 212).

10.5 Évaluation du parcours

Au début de notre démarche praxéologique, nous avions une forte intuition d'une identité entre le loisir et le religieux qui nous a amené à aller faire des études. Nous avons fait,

³⁶ Rino Fisichella, *op. cit.*, 1992, p. 1258.

³⁷ La «culture chrétienne» est une notion développée par F. Dumont qui ne doit pas être comprise «(...) dans le sens de la chrétienté médiévale, comme une Église qui veut imposer ses normes à toute la société. Il ne s'agit pas non plus d'une culture cléricale -une «ecclésiosphère»- constituée en marge de la société séculière. À l'autre extrême, on doit écarter la conception qui tend à identifier la culture chrétienne avec la culture tout court, ce qui signifierait la réduire à un simple folklore, à un simple patrimoine national. Tout au contraire, la culture chrétienne dont on parle consiste en une culture bien vivante, bien distincte aussi, spécifiquement chrétienne, constituée non pas au-dessus de la culture pour s'imposer à elle, mais au cœur même de cette culture, pour l'animer et l'interroger de l'intérieur. (...) De sorte qu'on pourrait tout simplement définir la culture chrétienne comme le sacrement du mystère du salut au cœur du monde et de l'histoire. On pourrait alors en parler de deux façons complémentaires: à partir d'en haut, en termes d'incarnation, comme l'incarnation (l'incorporation) du Verbe de Dieu dans notre culture et notre histoire; à partir d'en bas, en terme de révélation, comme manifestation (l'irruption) du mystère de l'histoire dans une culture spécifique, qui en témoigne de façon symbolique». Jean Richard, «Le projet d'une théologie de la culture chez Fernand Dumont et chez Paul Tillich», *L'horizon de la culture - Hommage à Fernand Dumont*, Simon Langlois et Yves Martin (sous la direction), Sainte-Foy, PUL, 1995, p. 157.

d'une part, le constat que la plupart des théoriciens du loisir prônant la gestion du loisir refusaient tous liens avec le religieux. D'autre part, le clergé se faisait silencieux après voir perdu le pouvoir sur le loisir après la Révolution tranquille.

Pour cette étude théologique de la pratique du loisir, nous avons suivi les recommandations de Volant qui suggèrent de partir du discours même des praticiens du loisir. Nous nous sommes aperçu que ceux-ci ne font pas de séparation entre le loisir et le religieux. Au contraire, leur discours tend vers une spiritualité du loisir. Sur le plan d'une interprétation théorique du loisir, Kelly présente un modèle ouvert qui ouvre des passerelles entre le loisir et le religieux. À son invitation, nous proposons des métaphores complémentaires qui sont des essais pour faire des ponts entre l'un et l'autre. Certains théologiens comme Rahner, Moltmann et Cox établissent des liens en termes théoriques entre le loisir et le religieux à partir de catégories fondamentales comme la révélation, la création, la passion et la résurrection. Finalement, nous constatons sur le terrain du scoutisme des problématiques pour une spiritualité du loisir.

Dans les multiplicités des regards, nous avons donc ramassé une série d'éléments qui permettent d'éclater les frontières tracées par ceux voulant imposer un contrôle sur le loisir. La libre circulation du religieux est donc possible dans cette pratique pour autant que l'on respecte les facteurs d'indétermination qui sont l'essence même du loisir. Par là, on y retrouve toute sa noblesse ouvrant ainsi la voie à une spiritualité pour le troisième millénaire où l'humain prendra davantage conscience de son identité profonde dans le modèle anthropologique de «l'homo faber-ludens».

«(...) l'utopie est un outil d'exploration des éventualités, éclairant des obstacles comme des possibilités, rappelant aux sociétés leur insurmontable finitude».
 - Fernand Dumont

BIBLIOGRAPHIE

L'ENFANT DU SOLEIL

La jeunesse n'est pas une période de la vie: elle est un état d'esprit, un effet de la volonté, une qualité de l'imagination, une intensité émotive, une victoire du courage sur la timidité, du goût de l'aventure sur l'amour du confort. On ne devient pas vieux pour avoir vécu un certain nombre d'années, on devient vieux parce qu'on a déserté son idéal. Les années rident la peau, renoncer à son idéal ride l'âme. Les préoccupations, les doutes, les craintes, les désespoirs sont les ennemis qui lentement nous font pencher vers la terre et devenir poussière avant la mort. Jeune est celui qui s'étonne et qui s'émerveille. Il demande, comme l'enfant insatiable; et après? Il défie les événements et trouve de la joie au jeu de la vie. Vous êtes aussi jeunes que votre foi; aussi vieux que votre doute; aussi jeunes que votre confiance en vous-mêmes; aussi jeunes que votre espoir; aussi vieux que votre abattement. Vous resterez jeunes tant que vous resterez réceptifs à ce qui est beau, bon et grand. Réceptifs aux messages de la nature, de l'homme et de l'infini.

- Douglas McArthur

BIBLIOGRAPHIE

1.1 Ouvrages consultés

Action catholique canadienne, *Voies nouvelles du loisir*, Montréal, 1961.

Alexos, Kostas, *Le jeu du monde*, Paris, Minuit, n° 41, 1969.

Angers, Maurice, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, Montréal, CEC, 1992.

Aristote (traduction par Tricot, J.), *La politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

Assemblée des évêques du Québec, *Sortons le Québec de l'appauprissement*, Montréal, 1994.

Association des Scouts du Canada, *Route de lumière, l'animation pastorale dans le scoutisme*, Montréal, 1986.

Association des Scouts du Canada, *Provisions de route*, Montréal, La Cordée, 1987.

Association des Scouts du Canada, *Consultation nationale sur l'objectif de développement spirituel dans le scoutisme - Compilation*, Montréal, août-octobre 1996.

Association des Scouts du Canada, *Agent de développement spirituel - ANI 2006*, 1997.

Association des Scouts du Canada, *Développement spirituel - SOC 1006*, 1997.

Association des Scouts du Canada, *Le jeu dans le scoutisme - TEC 1028*, 1997.

Association des Scouts du Canada, *Méthodologie I - ANI 1026*, 1997.

Association des Scouts du Canada, *Principes fondamentaux du scoutisme - SOC 1005*, 1997.

Association des Scouts du Canada, *Règlement des conflits d'adulte - GES 1303*, 1997.

Association des Scouts du Canada, *Azimuts - Guide de développement spirituel des jeunes dans le scoutisme*, Montréal, 1999.

Attias-Donfut, Claudine, *Générations et âges de la vie*, Paris, PUF, 1991.

Attias-Donfut, Claudine; Pronovost, Gilles et Samuel, Nicole (sous la direction), *Temps libre et modernité - Mélanges en l'honneur de Joffre Dumazedier*, Sainte-Foy/Paris, PUQ/Harmattan, 1993.

- Auroux, Sylvain (volume dirigé par), *Les notions philosophiques*, Paris, PUF, tome 1 et 2, 1990.
- Baconsky, Teodor, *Le rire des Pères*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- Baden-Powell, Robert, *Éclaireurs*, Suisse, 17^e édition, [1908] 1951.
- Baden-Powell, Robert, *La route du succès*, S.A., Delachaux et Niestlé, [1922] 1946.
- Baden-Powell, Robert, *Franchis l'obstacle*, S.A., Delachaux et Niestlé, [1927] 1946.
- Baden-Powell, Robert, *Pour devenir un homme*, S.A., Delachaux et Niestlé, 1937.
- Baden-Powell, Robert, *Mes aventures de chasse, de guerre et d'espionnage*, Paris, Payot, 1938.
- Bakhtine, Mikhaïl, *Le marxisme et la philosophie du langage - Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Minuit, 1997.
- Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, Paris, Denoël, 1970.
- Béal, Jean-François, ptre, *De nos loisirs au loisir éternel*, Paris-Fribourg, St-Paul, 1992.
- Beauchamps, André, *Sur un air de fête*, Montréal, Paulines, Collection Terre nouvelle, 1976.
- Beaud, Michel et Latouche, Daniel, *L'art de la thèse*, Montréal, Boréal, 1988.
- Bell, Daniel, *Les contradictions culturelles du capitaliste*, Paris, Laffont, [1976] 1979.
- Bellefleur, Michel et Levasseur, Roger, *Loisir Québec*, Montréal, Bellarmin/Desport, 1979.
- Bellefleur, Michel, *L'église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille*, Québec, PUQ, 1986.
- Bellefleur, Michel, *L'évolution du loisir au Québec*, Sainte-Foy, PUQ, 1997.
- Berger, Peter, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971.
- Berger, Peter, *La rumeur de Dieu, signes actuels du surnaturelles*, Paris, Centurion, 1972.
- Berger, Peter, *Comprendre la sociologie*, Paris, Centurion, 1973.
- Berger, Peter, *Affrontés à la modernité*, Paris, Centurion, 1981.

- Berger, Peter et Luckmann, Thomas (traduit par Pierre Taminiaux), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- Bergeron, Richard; Bouchard, Alain et Pelletier, Pierre, *Le Nouvel Âge en question*, Montréal/Paris, Paulines/Médiaspaul, 1992.
- Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, [1919] 1985.
- Bergson, Henri, *Le rire - Essai sur la signification du comique*, Paris, PUF, [1940] 1989.
- Bibby, Reginald W., *La religion à la carte*, Montréal, Fides, 1988.
- Blanchet, Bertrand, *Quelques perspectives pour le Québec de l'an 2000*, Montréal, Fides, [1991] 1994.
- Blum, Claude, *et al.*, *Erasme*, Paris, Laffont, 1992.
- Boff, Leornado, *Jésus-Christ Libérateur*, Paris, Cerf, [1972] 1985.
- Boff, Leornado, *Église, charisme et pouvoir - La théologie de la libération*, Paris, Lieu Commun, 1985.
- Boff, Leornado et Clodovis, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?* Paris, Cerf, 1987.
- Bouchard, Gérard, *Théoterre, éléments d'une théologie terrestre*, Montréal, Sciences et Cultures, 1991.
- Bouchard, Gérard, *Le Projet de Dieu*, Montréal, Sciences et Cultures, 1992.
- Boudon, Raymond, *et al.*, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse, 1990.
- Bouet, Michel, *Signification du sport*, Paris, Universitaires, 1968.
- Boutin, Maurice; Volant, Éric et Petit, Jean-Claude (sous la direction), *L'homme en mouvement*, Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 17, 1976.
- Bouyer, L., *Dictionnaire théologique*, Tournai, Desclée, 1963.
- Brault, Marie-Marthe T., *Le travail bénévole à la retraite*, Québec, IQRC, n° 25, 1990.
- Brohm, Jean-Marie, *Sociologie politique du sport*, Paris, Delarge, 1976.
- Brown, Raymond E., *The gospel according to John*, New York, Doubleday, 1966-1970.
- Bureau du régistraire, *Annuaire*, Université du Québec à Trois-Rivières, 1987-1988.

Bureau mondial du scoutisme, *Résolutions de la conférence mondiale du scoutisme 1922-1985*, Genève, 1985.

Bureau mondial du scoutisme, *Principes fondamentaux*, Genève, 1992.

Caillois, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1958.

Caillois, Roger (sous la direction), *Jeux et sports*, Paris, Gallimard, 1967.

Carpentier, Josée et Vaillancourt, François, *L'activité bénévole au Québec: la situation de 1987 et son évolution depuis 1979*, Québec, Publications du Québec, 1990.

Casalis, Georges; Gollwitzer, Helmut et De Pury, Roland (sous la direction), *Un chant d'amour insolite - Le Cantique des cantiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.

Cazelais, Normand, *Étrangers d'ici et d'ailleurs. Un tourisme à visage humain*, Montréal, XYZ, Collection Toutes lattitudes, tome 1: 1993, tome 2: 1995.

Champagne, Raymond, *et al.*, *La vieillesse: voie d'évitement ou voie d'avenir*, Boucherville, Gaëtan Morin, 1992.

Charron, Claude (sous la direction), *On a un monde à récréer - Livre blanc sur le loisir au Québec*, Québec, Haut-Commissariat à la Jeunesse aux Loisirs et aux Sports, Québec, 1979.

Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1989.

Cholvy, Gérard et Cheroutre, Marie-Thérèse (textes réunis par), *Le scoutisme*, Paris, Cerf, 1994.

Combaz, Christian, *Éloge de l'âge*, Paris, France loisirs, 1987.

Comité de recherche de l'assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, *Risquer l'avenir - Bilan d'enquête et prospective*, Montréal, Fides, 1992.

Comité de théologie de l'assemblée des évêques du Québec, *Mission de l'Église et culture Québécoise - Réflexions sur les liens entre foi et culture*, Montréal, Fides, 1992.

Comité de théologie de l'assemblée des évêques du Québec, *L'engagement des communautés chrétiennes dans la société*, Montréal, Fides, 1994.

Commissariat provincial du Tiers-Ordre franciscain, *Loisirs - par questions et réponses*, Montréal, Document n° 17, 1946.

- Conseil national du bien-être social, *Profil de la pauvreté - 1995*, Ottawa, printemps 1997.
- Cormier, Henri, *L'humour de Jésus*, Montréal, Paulines, 1978.
- Cox, Harvey, *La fête des fous*, Paris, Seuil, 1971.
- Cox, Harvey, *La séduction de l'esprit*, Paris, Seuil, 1976.
- Cox, Harvey, *L'appel de l'Orient*, Paris, Seuil, 1979.
- Davy, Marie-Madeleine, *Nicolas Berdiaev - L'homme du huitième jour*, Paris, Flammarion, 1964.
- Davy, Marie-Madeleine, *La connaissance de soi*, Paris, PUF, 1966.
- De Certeau, Michel, *Arts de faire*, Paris, Union générale, 1980.
- De Coster, Michel et Pichault, François, *Le loisir en quatre dimensions*, Bruxelles, Labor, 1985.
- De Félice, Phillippe, *Poisons sacrés, Ivresses divines - Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, Albin Michel, 1936.
- De Grazia, Sebastian, *Of Time, Work and Leisure*, New York, The Twentieth Century Fund, 1962.
- Delbrél, Madeleine, *La joie de croire*, Paris, Seuil, 1968.
- De Rosnay, Joël, *Le macroscope*, Paris, Seuil, 1975.
- Deschamps, Chantal, *L'approche phénoménologique en recherche*, Montréal, Guérin Universitaire, 1993.
- Deschênes, Gervais, *Sondage sur le loisir en milieu urbain - Ville de Trois-Rivières*, Trois-Rivières, mémoire de maîtrise, Département des sciences du loisir, UQTR, 1990.
- Despland, Michel; Petit, Jean-Claude et Richard, Jean (sous la direction), *Religion et Culture*, Québec, Cerf/PUL, 1987.
- Dolto, Françoise, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Seuil, tome 1, 1977.
- Drewermann, Eugen, *L'essentiel est invisible*, Paris, Cerf, 1993.
- Drewermann, Eugen, *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993.

- Du Buit, F.M. et Mouloubou, L., *Dictionnaire biblique*, Paris, Desclée, 1984.
- Dubos, René, *Choisir d'être humain*, Paris, Denoël, 1974.
- Dufour, Simon, *Devenir libre dans le Christ*, Sainte-Foy, Anne Sigier, 1987.
- Dufour, Roland, *Spiritualité du week-end*, Ottawa, Fides, 1967.
- Dumazedier, Joffre, *Vers une civilisation du loisir?*, Paris, Seuil, 1962.
- Dumazedier, Joffre, *Révolution culturelle du temps libre 1968-1988*, Paris, Méridiens/Klincksieck, 1988.
- Dumont, Fernand; Hamelin, Jean et Montminy, Jean-Paul, *Idéologies au Canada français 1940-1976*, Québec, PUL, tome 1-2-3, 1981.
- Dumont, Fernand (sous la direction), *Une société des jeunes?*, Québec, IQRC, 1986.
- Dumont, Fernand, *L'institution de la théologie - Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987.
- Dumont, Fernand (sous la direction), *La société Québécoise après 30 ans de changements*, Québec, IQRC, 1990.
- Dumont, Fernand; Langlois, Simon et Martin, Yves, *Traité des problèmes sociaux*, Québec, IQRC, 1994.
- Dumont, Fernand, *Raisons communes*, Louiseville, Boréal, 1995.
- Duquesne, Jacques, *Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- Duquesne, Jacques, *Le Dieu de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer/Bernard Grasset, 1997.
- Durkheim, Émile, *Le suicide*, Paris, Quadrige/PUF, [1897] 1993.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, PUF, [1912] 1968.
- Eco, Umberto, *Le nom de la rose*, Paris, Grasset, [1980] 1982.
- Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, [1957] 1965.
- Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- Ferrand-Bechmann, Dan, *Bénévolat et Solidarité*, Paris, Syros-Alternatives, 1992.

- Ferrarotti, Franco, *Histoire et histoires de vie*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1983.
- Fink, Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Minuit, [1960] 1966.
- Fixx, James, *Jogging, courir à son rythme pour vivre mieux*, Paris, Robert Laffont, [1977] 1978.
- Flacelière, Robert, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, Hachette, 1959.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité - Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foulquié, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, [1962] 1986.
- Fourastié, Jean, *Les 40,000 heures*, Paris, Laffont-Gonthier, 1965.
- Friedmann, Georges, *7 études sur l'homme et la technique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1966.
- Friedmann, Georges, *La puissance de la sagesse*, Paris, Gallimard, 1970.
- Gagnon, Pierre et Blackburn, Elaine, *Le loisir: un défi de société... une réponse aux défis collectifs*, Québec, PUQ-Sodem, 1995.
- Garon, Rosaire, *La culture en pantoufles et souliers vernis - Rapport d'enquête sur les pratiques culturelles au Québec*, Québec, Publications du Québec, [1994] 1997.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde - Pour une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- Gauthier, Benoît (sous la direction), *Recherche sociale*, Québec, PUQ, 1987.
- Gauthier, Hervé et Duchesne, Louis, *Le vieillissement démographique et les personnes âgées au Québec*, Québec, BSQ, 1991.
- Gautier, Jean-François, *La civilisation du vin*, Paris, PUF, 1997.
- Girard, Marc, *Louange cosmique*, Tournai/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1975.
- Godbey, Geoffrey C. et Goode, Thomas L., *The Evolution of Leisure - Historical and Philosophical Perspectives*, Pennsylvania, Venture Publishing, 1988.
- Godbey, Geoffrey et Kelly, John, *Leisure in Your Life*, Pennsylvania, Venture Publishing, 1990.
- Godbey, Geoffrey et Kelly, John, *The Sociology of Leisure*, Pennsylvania, Venture Publishing, 1992.

- Godbout, Jacques T. (en collaboration avec Alain Caillé), *L'esprit du don*, Montmagny, Boréal, 1992.
- Gouvernement du Canada, *Canadiens dévoués, Canadiens engagés*, Ottawa, Statistique Canada, Catalogue n° 71-542-XPF, 1998.
- Gouvernement du Québec, *Rapport du Comité d'études sur les loisirs, l'éducation physique et les sports (Rapport Bélisle)*, Québec, 1964.
- Gouvernement du Québec, *Politique sur le bénévolat en loisir*, Québec, Ministère du Loisir, de la Chasse et de la Pêche, 1989.
- Gouvernement du Québec, *Portrait social du Québec*, Québec, BSQ, 1992.
- Gouvernement du Québec, *Indicateurs d'activités culturelles au Québec*, Québec, BSQ, 1993.
- Gouvernement du Québec, *Le tourisme au Québec en 1994 - Une réalité importante*, Québec, Ministère du Tourisme, 1996.
- Grand'Maison, Jacques, *La seconde évangélisation*, Fides, Héritage et Projet, tome 1 et 2, 1973.
- Grand'Maison, Jacques, *Le drame spirituel des adolescents - Profils sociaux et religieux*, Montréal, Fides, CEP, n° 10, 1992.
- Grand'Maison, Jacques, *Vers un nouveau conflit de générations - Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides, CEP, n° 11, 1992.
- Grand'Maison, Jacques, *Une génération bouc émissaire - Enquête sur les baby-boomers*, Montréal, Fides, CEP, n° 12, 1993.
- Grand'Maison, Jacques et Lefebvre, Solange, *La part des aînés*, Montréal, Fides, CEP, n° 13, 1994.
- Hall, Edward, *La danse de la vie - Temps culturel et temps vécu*, Paris, Seuil, 1984.
- Harrington, Wilfrid, *Nouvelle introduction à la Bible*, Paris, Seuil, [1965] 1971.
- Heidegger, Martin (traduit par A. Preau), *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, [1954] 1958.
- Heidegger, Martin (traduit par A. Preau), *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, [1957] 1962.
- Henriot, Jacques, *Le jeu*, Paris, PUF, 1969.

Hervieu-Léger, Danièle (avec la collaboration de Françoise Champion), *Vers un nouveau christianisme? - Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986.

Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

Horowitz, Jeannine et Menache, Sophia, *L'humour en chaire - Le rire dans l'Église médiévale*, Genève, Labor et Fides, 1994.

Huizinga, Johan, *Homo ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, [1938] 1951.

Huneman, Philippe et Kulich, Estelle, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin/Masson, 1997.

Hutchison, Peggy et Lord, John, *Intégration sociale et loisirs - Comment favoriser l'insertion des personnes handicapées dans les services de loisirs génériques?*, Islington, Leisurability Publication Inc., 1979.

Isambert, François-André, *Le sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982.

Jacquard, Albert, *Construire une civilisation terrienne*, Montréal, Fides, 1994.

Jankélévitch, Vladimir, *L'ironie*, Paris, Flammarion, 1964.

Jay-Rayon, Jean-Claude, *Pour prendre le temps d'être mieux*, Québec, PUQ, 1983.

Jean-Paul II, *Foi et Raison*, Montréal, Médiaspaul, 1998.

Jean-Paul II, *Lettre apostolique sur la sanctification du dimanche*, Montréal, Médiaspaul, 1998.

Kant, Emmanuel (traduit par Trémesaygues et Pacaud), *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 5^e édition, 1967.

Kasper, Walter, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985.

Kasper, Walter, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1986.

Kelly, John R., *Freedom to be - A New Sociology of Leisure*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987.

Kelly, John R., *Activity and Aging - Staying Involved in Later Life*, Newbury Park, Sage Publications, 1993.

Klimov, Alexis, *Éloge de l'homme inutile*, Québec, Beffroi, 1983.

- Küng, Hans, *Vingt propositions de Être chrétien*, Paris, Seuil, [1975] 1979.
- La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1984.
- Lachance, Jean-Pierre, *Les problématiques du marché du travail*, Chicoutimi, Emploi et Immigration Canada, 1994.
- Lacoste, Jean et Le Rider, Jacques (édition dirigée par), *Friedrich Nietzsche - Oeuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- Lacoste, Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.
- Lafargue, Paul, *Le droit à la paresse*, Paris, Mille et une nuits, [1883] 1994.
- Lafortune, Ambroise, *Par les chemins d'Ambroise*, Ottawa, Leméac, 1983.
- Landry, F.; Robillard, E. et Volant, É., *Jeux olympiques et jeu des hommes*, Montréal, Fides, Collection Terre nouvelle, 1976.
- Lanfant, Marie-Françoise, *Les théories du loisir*, Paris, PUF, 1972.
- Langlois, Simon (sous la direction), *La société québécoise en tendances 1960-1990*, Québec, IQRC, 1990.
- Lapointe, Roger, *Du pain et des jeux...Parabole du bonheur?*, Montréal, Fides, Collection Terre nouvelle, 1976.
- Latourelle, René (sous la direction), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris, Bellarmin/Cerf, 1992.
- Le Catéchisme*, Sherbrooke, St-Raphaël, [1944] 1976.
- Leblond, Alfred, *Guide du terrain de jeu*, Québec, Parc Victoria, 1947.
- Leclerc, Eloi, ofm, *François d'Assise*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981.
- Leclercq, Dom Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1957.
- Léger, Jean-Marc et Léger, Marcel, *Le Québec en question*, Montréal, Québécor, 1990.
- Léon-Dufour, Xavier, *Lecture de l'évangile selon Jean*, Paris, Seuil, tome 1, 1988.
- Levasseur, Roger, *Loisir et culture au Québec*, Montmagny, Boréal Express, 1982.
- Léveillé, Maurice, *Mythes du monde moderne*, Montréal, Bellarmin, 1986.

Lipovetski, Gilles, *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

Lipovetski, Gilles, *L'empire de l'éphémère*, Paris, Gallimard, 1987.

Loesch, Larry et Wheeler, Paul, *Principles of Leisure Counselling*, Minnesota, Educationnal Media Corporation, 1982.

Lussier, Doris, *Tout Doris*, Montréal, Stanké, 1994.

Maffesoli, Michel, *L'ombre de dionysos - Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridiens, 1982.

Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus - Le déclin de l'individualisme dans la société de masse*, Paris, Méridiens, 1988.

Maffesoli, Michel, *Au creux des apparences - Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, [1990] 1993.

Maffesoli, Michel, *La transfiguration du politique - La tribalisation du monde*, Grasset, 1992.

Maffesoli, Michel, *Contemplation du monde - Figures du style communautaire*, Grasset, 1993.

Maffesoli, Michel, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.

Marcuse, Herbert, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, Collection arguments, [1955] 1963.

Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, [1964] 1968.

Marcuse, Herbert, *Vers la libération*, Paris, Minuit, Collection arguments, n° 37, 1969.

Marie-Eugène, de l'E.-J., ocd, Père, *Je veux voir Dieu*, Bourges, Carmel, [1949] 1988.

Martin, Paul-Aimé, csc (sous la direction), *Vatican II - Les seize documents conciliaires*, Montréal et Paris, Fides, 1967.

Marx, Karl (traduction de Jacques-Pierre Gougeon), *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996.

Maslow, Abraham, *Vers une psychologie de l'être*, Paris, Fayard, [1968] 1972.

Médéric, Paul, *Loisir et loisirs*, Montréal, Ministère de la Jeunesse, tome 1-1961; tome2-1965.

Médéric-Tremblay, Jean-Paul, *Chrétiens autrement*, Montréal, Paulines, 1983.

- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Moltmann, Jürgen (traduit par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz), *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf-Mame, tome 1, [1964] 1970.
- Moltmann, Jürgen, *Le Seigneur de la danse*, Paris, Cerf-Mame, [1971] 1977.
- Moltmann, Jürgen, *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, [1985] 1988.
- Moltmann, Jürgen, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Cerf, [1989] 1993.
- Mounier, Émmanuel, *L'affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1945.
- Mounier, Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, PUF, [1949] 1969.
- Mouroux, Jean, *L'expérience chrétienne*, Paris, Aubier, Collection théologie 26, 1952.
- Murphy, James F., *Concepts of Leisure*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, inc., [1974] 1981.
- Nadeau, Jean-Guy (sous la direction), *La praxéologie pastorale - Orientations et parcours*, Montréal, Fides, CEP, tome 1 et 2, 1987.
- Neulinger, John, *The Psychology of Leisure*, Springfield, Charles Thomas Publisher, 1974.
- Organisation mondiale du Mouvement scout, *Éléments pour un programme scout*, Comité mondial des programmes, Bureau mondial du scoutisme, 1985.
- Otto, Rudolf, *Le sacré - L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, [1917] 1995.
- Parent, Jacques (présentation de), *De la philosophie comme passion de la liberté - Hommage à Alexis Klimov*, Montmagny, Beffroi, 1984.
- Pascal, Blaise (texte établi par Léon Brunschvicg), *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, [1897] 1976.
- Pedneault, Hélène, *Pour en finir avec l'excellence*, Québec, Boréal, 1992.
- Pellé-Douël, Yvonne, *St Jean de la Croix et la nuit mystique*, Paris, Seuil, 1960.
- Perrot, Charles, *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1979.
- Pieper, Josef (traduit par Paul Médéric), *Leisure, The Basis of Culture*, New York, Random House, [1952] 1963.

- Piotte, Jean-Marc, *Les grands penseurs du monde occidental*, Montréal, Fides, [1997] 1999.
- Platon (traduction par Robert Baccou), *La République*, Paris, Flammarion, 1966.
- Platon (traduction par Anissa Castel-Bouchouchi), *Les lois*, Paris, Gallimard, 1997.
- Pöggeler, Otto, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Ponton, Lionel et Rioux, Jean (textes choisis et présentés par), *Philosophie de l'éducation*, Québec, PUL, 1968.
- Poudrier, Roger, *Dieu m'a donné de quoi rire*, Montréal, Paulines, 1991.
- Poulet, Denis, *Scouts un jour! - Une histoire du scoutisme canadien-français*, Montréal, Association des Scouts du Canada, 2^e édition, [1992] 1996.
- Prades, José, *Persistence et métamorphose du sacré: actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, PUF, 1987.
- Prades, José, *L'esprit de l'écologisme: du principe totémique à la représentation politique*, Montréal, Sapientia, 1993.
- Pronovost, Gilles, *Temps, culture et société*, Québec, PUQ, 1983.
- Pronovost, Gilles, *Les comportements des Québécois en matière d'activités culturelles de loisir*, Québec, Publications du Québec, [1989] 1990.
- Pronovost, Gilles et Mercure, Daniel, *Temps et société*, Saint-Laurent, IQRC, 1989.
- Pronovost, Gilles, *Loisir et société - Traité de sociologie empirique*, Sainte-Foy, PUQ, 1993.
- Pronovost, Gilles et Henri, Patrick, *Évolution de l'emploi du temps au Québec 1986-1992*, Québec, Ministère des Affaires municipales, Direction du Loisir et des Programmes à la Jeunesse, mai 1996.
- Pronovost, Gilles, *Loisir et société - Traité de sociologie empirique*, Québec, PUQ, 2^e édition, 1997.
- Rahner, Karl, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, [1976] 1983.
- Rahner, Hugo, sj, *Man at Play*, New-York, Herder and Herder, 1967.
- Reymond, Bernard et Sordet, Jean-Michel, *La théologie pratique, statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Paris, Le Point Théologique, n° 57, 1993.

- Ricard, François, *La génération lyrique - Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Paris, Seuil, tome 1, 1983.
- Ricoeur, Paul, *Temps et récit - Le temps raconté*, Paris, Seuil, tome 3, 1985.
- Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action - Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- Ricoeur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987.
- Ries, Julien, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Aubier, 1985.
- Rifkin, Jeremy, *La fin du travail*, Paris/Québec, Découverte/Boréal, [1995] 1996.
- Robert, Paul (sous la direction), *Dictionnaire universel des noms propres - Le Petit Robert 2*, Paris, 1987.
- Rops, Daniel, *Jésus en son temps*, Paris, Arthème Fayard, [1945] 1955.
- Rousselet, Jean, *L'allergie au travail*, Paris, Seuil, 1974.
- Saint Augustin, *Les confessions*, Paris, Flammarion, [397-401] 1964.
- Saint-Exupéry, Antoine de, *Le petit prince*, Paris, Gallimard, 1946.
- Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Histoire d'une âme*, Paris, Cerf/DDB, [1897] 1990.
- Sarrazin, Bernard, *Le rire et le sacré - Histoire de la dérision*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
- Sarrazin, Bernard, *La Bible parodiée*, Paris, Cerf, 1993.
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant - Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943.
- Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970.
- Sauvy, Alfred, *Le socialisme en liberté*, Paris, Denoël/Gonthier, [1970] 1974.
- Schillebeeckx, Edward, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981.
- Schillebeeckx, Edward, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992.
- Schnackenburg, Rudolf, *The gospel according to St John*, New York, Sybury Press, 1980.

Schnapper, Dominique, *Contre la fin du travail*, Paris, Textuel, 1997.

Sénèque, *Sur la brièveté de la vie*, Paris, Mille et une nuits, 1994.

Service de pastorale des jeux olympiques, *Valeurs du sport: textes de Pie XII, Jean XXIII et Paul VI*, Montréal, Bellarmin, Collection Terre nouvelle, 1976.

Sevin, Jacques, sj, *Pour penser scoutement*, Paris, Spes, 1934.

Shook Laurence K. et Bertrand, Guy-M., *La théologie du renouveau*, Montréal/Paris, Fides/Cerf, 1968.

Sica, Mario (citations de Robert Baden-Powell traduites et présentées par), *Jouer le jeu*, Paris, Scouts de France, [1981] 1982.

Simard, Carolle, *Cette impolitesse qui nous distingue*, Montréal, Boréal, 1994.

Six, Jean-François, *Nous cherchons le bonheur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

Smadja, Éric, *Le rire*, Paris, PUF, 1993.

Statistique Canada, *Enquête sociale générale (EQG)*, 1986 et 1992.

Stora-Sandor, Judith, *L'humour Juif dans la littérature de Job à Woody Allen*, Paris, PUF, 1984.

Stryckman, Paul et Rouleau, Jean-Paul (textes édités par), *Sciences sociales et Églises*, Montréal, Bellarmin, 1980.

Sue, Roger, *Le loisir*, Paris, PUF, [1980] 1988.

Sue, Roger, *Vivre en l'an 2000*, Paris, Albin Michel, 1985.

Sue, Roger, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994.

Taylor, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

Teillard de Chardin, Pierre, *La messe sur le monde*, Paris, Seuil, 1965.

Tessier, Robert, *Le sacré*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 1991.

Tillich, Paul (traduit par Fernand Ouellet), *Théologie systématique*, Paris, Planète, tome 2, [1951] 1970.

Tillich, Paul, *La dimension oubliée*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1969.

- Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, [1835-1840] 1968.
- Traduction Oecuménique de la Bible, Paris, Cerf/Société Biblique Française, 1988.
- Tremblay, Jean-Guy, *Le travail en quête de sens*, Montréal, Paulines, 1990.
- Tremblay, Jean-Paul, *Que vienne le temps du loisir*, Montréal, Paulines, Collection Terre nouvelle, 1976.
- Trudeau, Pierre-Elliott, *Mémoires politiques*, Montréal, Le Jour, 1993.
- Université de Montréal, *Guide de présentation*, Montréal, Faculté des études supérieures, 1994.
- Valadier, Paul, *Essais sur la modernité - Nietzsche et Marx*, Paris, Cerf/Desclée, 1974.
- Valadier, Paul, *Jésus-Christ ou Dionysos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979.
- Valadier, Paul, *L'Église en procès*, Paris, Flammarion, 1987.
- Varone, François, *Ce Dieu absent qui fait problème*, Paris, Cerf, 1989.
- Vasse, Denis, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969.
- Veblen, Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, [1899] 1970.
- Viau, Marcel, *Introduction aux études pastorales*, Montréal/Paris, Paulines/Médiapaul, 1987.
- Volant, Éric, *Le jeu des affranchis - Confrontation Marcuse-Moltmann*, Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 18, 1976.
- Waldenfels, Hans, *Manuel de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, [1985] 1990.
- Weber, Max (traduction de Jacques Chavy), *L'éthique protestante et l'esprit du capitaliste*, Paris, Plon, [1904-1905] 1964.
- Wiesel, Elie, *La nuit*, Paris, Minuit, 1958.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *Le sacré*, Paris, PUF, 1981.

1.2 Articles consultés

Aguirre Oraá, J.-M., «Praxis», *Les notions philosophiques*, Auroux, Sylvain (volume dirigé par), Paris, PUF, tome 2, 1990, p. 2022.

Anatrella, Tony, «Croître: se réconcilier avec le temps», *Nouveau Dialogue*, Montréal, n° 97, 1993, pp. 13-26.

Arès, Richard, sj, «Signe des temps: la sécularisation de la société québécoise», *Relations*, Montréal, n° 353, octobre 1970, pp. 274-277.

Augé, Marc, «Football, De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse», *Le Débat*, n° 19, février 1982, pp. 59-67.

Baby, Antoine, «De l'errance créatrice comme itinérance des insoumis ou comment un vieux singe peut encore apprendre à faire des grimaces», *Revue de l'association pour la recherche qualitative*, Paillé, Pierre et Deschamps, Chantal (édités par), Montréal, vol. 11, 1994, pp. 12-28.

Bagot, J.-P., «Pastorale», *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, vol. 46-47, 1985, pp. 765-774.

Baum, Gregory, «Nationalisme et mouvements sociaux contre l'hégémonie du marché», *Le Devoir*, Montréal, 17 juillet 1999, p. A9.

Beauchamp, André, «Fêter, c'est avant tout célébrer la vie», *Revue Notre-Dame*, n° 5, mai 1999, pp. 16-28.

Beaudin, Michel, ««Sotériologie» capitaliste et salut chrétien», *Seul ou avec les autres?*, Petit, Jean-Claude et Breton, Jean-Claude (sous la direction), Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 48, 1992, pp. 237-281.

Bédard, André, «Journée d'étude: l'enseignement de la théologie est-il adapté?», *Le Devoir*, Montréal, 23 mars 1964, p. 15.

Béland, Jean-Pierre, *Quand le cauchemar monopolise le rêve*, Chicoutimi, 1991, pp. 1-30. (non publié).

Béland, Jean-Pierre, «Le mystère du mal», *Un sens à la vie*, Pelchat, Marc et Viau, Marcel (sous la direction), Montréal, Paulines, vol. 6, 1990, pp. 109-143.

Bellay, Jacques-Yves, «Le vu n'est pas vrai: Le drame en direct à la télévision», *Études*, Paris, 372/5, mai 1990, pp. 633-636.

Bellefleur, Michel, «Une certaine approche de l'idée de loisir», *Loisir plus*, vol. 4(5-6), décembre-janvier, 1975-76, pp. 16-17.

Bellet, Maurice, «La vie, simplement», *La dimension spirituelle*, Lumière et Vie, Lyon, n° 176, janvier-mars 1986, pp. 45-57.

Bernard, Michel, «Sport», *Encyclopedie Universalis*, Paris, Corpus n° 17, 1985, pp. 121-125.

Bessière, Gérard, «L'humour, attitude théologique», *Concilium*, Paris, n° 95, 1974, pp. 73-84.

Bibby, Reginald W., «La religion à la carte au Québec», *Sociologie et Sociétés*, Montréal, vol. XXII, n° 2, octobre 1990, pp. 133-144.

Biser, Eugen, «La lutte de Nietzsche contre l'esprit de pesanteur», *Concilium*, 95, mai 1974, pp. 43-58.

Boivin, Normand, «Plus de gens en recherche d'emploi - La population régionale retrouve sa confiance», *Le Quotidien*, 7 août 1999, p. 3.

Bouchard, Denis, «La région a perdu 1 500 emplois», *Le Quotidien*, 14 mai 1997, p. 16.

Boucher, Catheline, «Passer de la pastorale au développement spirituel: pourquoi?», *Bulletin du scoutisme national*, n° 8, février 1998, p. 7.

Brochu, Claire, «L'expérience d'être son propre objet d'expérimentation dans un processus de recherche: des caractéristiques, sa validité», *L'enseignement des méthodes qualitatives aux ordres collégial et universitaire*, Deschamps, C. et Baribeau, C. (édités par), Trois-Rivières, ARQ, vol. 10, 1994, pp. 91-146.

Bulletin du scoutisme national, «Parlons maintenant de «développement spirituel» plutôt que de «pastorale»», n° 4, avril 1997, p. 4.

Casalis, Georges, «Grâce», *Encyclopedie Universalis*, Corpus n° 8, 1985, pp. 728-730.

Cauchy, Venant, «Le sacré dans le monde contemporain», *De la philosophie comme passion de la liberté - Hommage à Alexis Klimov*, Jacques Parent (présentation de), Montmagny, Beffroi, 1984, pp. 71-92.

Charron, André, «La spécificité pastorale du projet d'intervention», *La praxéologie pastorale-Orientations et parcours*, Nadeau, Jean-Guy (sous la direction), Montréal, Fides, CEP, tome 2, 1987, pp. 153-184.

Clément, Olivier, «Orthodoxe (Église)», *Encyclopedie Universalis*, Paris, Corpus, n° 13, 1985, pp. 744-755.

Coles, Robert W., «Football as a «Surrogate» Religion?», *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, Londres, n° 8, 1975.

Conseil écossais de l'Association des Scouts du Royaume-Uni, *Dieu, es-tu encore là-dedans? Dossier d'activités sur le développement spirituel*, Dunfermline, pp. 1-65.

Csepregi, Gabor, «Le sport a-t-il un sens?», *Science et Esprit*, Paris, XL(2), 1988, pp. 209-225.

D'amours, Max, «Pratiques de tarification des loisirs municipaux», *Loisir et Société*, Québec, PUQ, 4(2), 1981, 279-297.

D'amours, Max, *et al.*, «Les politiques communautaires du loisir et de la culture dans un contexte de changement social», *Résumé de projet de recherche - FCAR*, Trois-Rivières, septembre 1987, pp. 1-7.

D'amours, Max, «La privatisation des loisirs municipaux», *Cahiers d'études du loisir*, Trois-Rivières, n° 4, 1987, pp. 1-47.

D'amours, Max, «*Loisir et culture: indicateur de développement local*», Texte de communication scientifique, Colloque international sur le loisir, Trois-Rivières, UQTR, 3 et 4 novembre 1994, pp. 1-14.

Debarbieux, Cédric, «Les nouvelles couleurs de l'Église», *Les temps modernes*, n° 544, novembre 1991, pp. 150-158.

De la Sablonnière, Marcel, sj, «Loisirs des jeunes gens, principes d'ordre moral et religieux», *Nos cours*, Montréal, Institut Pie XI, 1955.

De Waelhens, Alphonse, «Phénoménologie», *Encyclopædia Universalis*, Paris, Corpus n° 14, 1985, pp. 427-429.

Deschênes, Gervais, «Rapport de l'atelier de la Fédération des Scouts du Québec», *Rapport du colloque national sur le développement spirituel*, Association des Scouts du Canada, Montréal, 1999, p. 17.

Deschênes, Jean-François, «Le marathon de Montréal: la course vers la vie... et la mort», *Le Desport*, n° 26, avril-mai 1982, pp. 10-13.

Desrosiers, J.-B., pss, «Avec ou sans mandat...? - L'Église et les loisirs», *Nos cours*, Montréal, Institut Pie XI, vol. XVI, n° 22, 1955, pp. 16-17.

Dhavamony, Mariasusai, «Religion: Définition», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Latourelle, René (sous la direction), Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, pp. 1032-1043.

Direction de l'enseignement catholique, «Déclaration de l'effectif scolaire, 1996-1997», février 1997.

Domenach, Jean-Marie, «Mounier», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus n° 12, 1985, pp. 715-716.

Dufour, Roland, «Des mythes du loisir/tourisme», *Desport*, vol. 1(8), mai 1978, pp. 8-9.
 Dumazedier, Joffre, «Sociologie des loisirs», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus n° 11, 1985, pp. 216-219.

Dumazedier, Joffre, «Loisir», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus n° 11, 1985, pp. 209-216.

Dumazedier, Joffre, «Pour un renouveau de la recherche en sciences sociales du loisir», *Loisir et Société*, Trois-Rivières, 13(1), printemps 1990, pp. 63-76.

Dumazedier, Joffre, «Contributions des personnes âgées à la société du temps libre», *Gérontologie et société*, 1990, n° 55, pp. 20-31.

Dumazedier, Joffre, «Épilogue», *Temps libre et modernité - Mélanges en l'honneur de Joffre Dumazedier*, Attias-Donfut, Claudine; Pronovost, Gilles et Samuel, Nicole (sous la direction), Sainte-Foy, PUQ, 1993, pp. 361-390.

Dumont, Fernand, «Une révolution culturelle?», *Idéologies au Canada-Français, 1940-1976*, Dumont, Fernand; Hamelin, Jean et Montminy, Jean-Paul (sous la direction), Québec, PUL, tome 1, 1981, pp. 5-31.

Estienne, Bertrand, «De l'espérance scoute à l'espérance chrétienne», *Le scoutisme*, Cholvy, Gérard et Cheroutre, Marie-Thérèse (textes réunis par), Paris, Cerf, 1994, pp. 38-63.

Favreau, Louis, «Des gens capables de transformer leurs problèmes en projets collectifs», *Revue Notre-Dame*, n° 7, juillet-août 1999, pp. 16-28.

Fisichella, Rino, «Les signes des temps», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Latourelle, René (sous la direction), Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, pp. 1251-1258.

Freund, Julien, «Weber», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus n° 18, 1985, pp. 1071-1073.

Geffré, Claude, «Révélation et expérience historique des hommes», *Laval théologique et philosophique*, Québec, PUL, vol. 46(1), février 90, pp. 3-16.

Gilbert, Chantal, «L'envers de la médaille», *L'actualité*, vol. 21(16), octobre 1996, pp. 16-24.

Gollwitzer, Helmut «Le plus beau chant d'amour», *Un chant d'amour insolite - Le Cantique des cantiques*, Casalis, Georges; Gollwitzer, Helmut et Pury, Roland de (sous la direction), Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. .

Granier, Jean, «Nihilisme», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus n° 13, 1985, pp. 32-35.

Gritti, Jules, «Loisir», *Définition du dictionnaire des religions*, Poupart, Paul (directeur de la publication), Paris, PUF, 1984, pp. 957-960.

Guetny, Jean-Paul, «Non! Le rire n'est pas anathème», *L'actualité religieuse dans le monde*, Paris, n° 118, janvier 1994, pp. 20-21.

Gusdorf, Georges, «L'esprit des jeux», *Jeux et Sports* (sous la direction de Roger Caillois), Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, pp. 1157-1180.

Gutiérrez, Gustavo, «Option pour les pauvres: bilan et enjeux», *Théologiques*, Montréal, vol. 1(2), octobre 1993, pp. 121-134.

Hadot, Ilsetraut, «Sénèque», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus n° 16, 1985, pp. 717-719.

Hantrais, Linda, «L'évolution des pratiques de loisir et le changement social», *Loisir et Société*, Sainte-Foy, vol. 9(2), 1986, pp. 363-376.

Harbour, Chanoine, «Dimanche vs Cinéma, Debout les catholiques», *L'œuvre des tracts*, n° 97, juillet 1927, pp. 1-16.

Henriot, J., «Sérieux», *Les notions philosophiques*, Auroux, Sylvain (volume dirigé par), Paris, PUF, tome 2, 1990, p. 2362.

Jay-Rayon, Jean-Claude et Morneau, Brigitte, «Prospective touristique locale et régionale, 1995-2010: scénarios tendanciels et exploratoires», *Téoros*, vol. 12(2), juillet 1993, pp. 44-51.

Kelly, John R., «Leisure as Life: Outline of a Poststructuralist Reconstruction», *Loisir et société*, Trois-Rivières, vol. 20(2), 1997, pp. 401-418.

L'Allier, Jean-Paul, «Le loisir, défis sociaux et choix collectifs», Texte d'ouverture pour le colloque international sur le loisir, Trois-Rivières, UQTR, 3 et 4 novembre 1994, pp. 1-15.

Ladaria, Luis F., «Anthropologie chrétienne», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Latourelle, René (sous la direction), Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, pp. 33-45.

Lafond, Jean, op, «Les scouts de France - Un projet pour l'homme», *Christus*, Paris, Assas, tome 40, n° 158, avril 1993, pp. 246-254.

Lalive d'Épinay, Christian, «Temps libre, parcours de vie et personnes âgées», Sainte-Foy, *Temps libre et modernité: Mélanges en l'honneur de Joffre Dumazedier*, Attias-Donfut, Claudine; Pronovost, Gilles et Samuel, Nicole (sous la direction), Sainte-Foy/Paris, PUQ/Harmattan, 1993, pp. 305-322.

Lapierre, Sylvie, «Créer ses propres repères dans l'errance», *Revue de l'association pour la recherche qualitative*, Paillé, Pierre et Deschamps, Chantal (édités par), Montréal, vol. 11, 1994, pp. 86-104.

Laroche, Michèle, «*La désinstitutionnalisation*», Colloque international sur le loisir, Trois-Rivières, UQTR, 3 et 4 novembre 1994, pp. 1-10.

Larouche-Tanguay, Camillia et Ponton, Lionel, «Hegel et Kierkegaard: l'ironie comme thème philosophique», *Laval théologique et philosophique*, Québec, 39(3), 1983, pp. 269-282.

Latourelle, René, «Révélation», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Latourelle, René (sous la direction), Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, pp. 1134-1189.

Laurin, Nicole, «La question de Dieu dans la sociologie», *Théologiques*, Montréal, vol. 6(2), octobre 1998, pp. 25-32.

Lavoie, Jean-Jacques, «Job au-delà des versets: une théologie critique de la souffrance après Auschwitz», *Dire Dieu aujourd'hui*, Ménard, Camil et Villeneuve, Florent (sous la direction), Boucherville, Fides, n° 56, 1994, pp. 145-172.

Lavoué, Jean, «Reconsidérer les miettes du social», *Revue internationale d'action communautaire*, 20-60, automne 1988, pp. 45-50.

Levasseur, Roger, «Les idéologies du loisir au Québec (1945-1977)», *Idéologies au Canada-Français, 1940-1976*, Dumont, Fernand; Hamelin, Jean et Montminy, Jean-Paul (sous la direction), Québec, PUL, tome 2, 1981, pp. 131-172.

Libessart, F. et Mathon, G., «Loisirs», *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, vol. 31, 1974, pp. 1027-1043.

Lucier, Pierre, «Le statut de l'interprétation théologique», *La praxéologie pastorale - Orientations et parcours*, Nadeau, Jean-Guy (sous la direction), Montréal, Fides, CEP, tome 2, 1987, pp. 11-27.

Marguerat, Daniel, «Jésus de l'histoire», *Dictionnaire critique de théologie*, Lacoste, Jean-Yves (sous la direction), Paris, PUF, 1998, pp. 596-605.

Martin, Alexander R., «Leisure and our inner resources», *Park and Recreation*, vol. 10, 1975, pp. 1a-16a.

Martucci, Jean, «Sion, cité de nos fêtes», *L'homme en mouvement*, Boutin, Maurice; Volant, Éric et Petit, Jean-Claude (sous la direction), Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 17, 1976, pp. 127-147.

Masson, Claude, «Un mouvement ouvert», *La Presse*, Colloque des animateurs scouts et guides du Québec, Montréal, juin 1991, pp. 1-8.

Ménard, Camil, «Le théologien et l'interdisciplinarité», *Laval théologique et philosophique*, vol. 3, octobre 1978, pp. 305-312.

Ménard, Camil, «L'action pastorale: un agir communicationnel», *Laval théologique et philosophique*, 45(3), octobre 1989, pp. 423-436.

Ménard, Camil, «La recherche de Dieu», *Un sens à la vie*, Marc, Pelchat et Viau, Marcel (sous la direction), Montréal, Paulines, vol. 6, 1990, pp. 81-107.

Ménard, Camil, «Critique du livre d'Edward Schillebeeckx: L'histoire des hommes, Récit de Dieu», *Sciences Religieuses*, Waterloo, vol. 22(1), 1993, pp. 136-137.

Ménard, Camil, «L'urgence d'une théologie pratique nord-américaine comme théorie critique de l'agir chrétien au service de la société», *Seul ou avec les autres?*, Petit, J.-C. et Breton, J.-C. (sous la direction), Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 48, 1992, pp. 423-436.

Ménard, Camil, «L'approche herméneutique en théologie pratique», *La théologie pratique, statut-méthodes-perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne, Le point théologique, n° 57, 1993, pp. 87-102.

Ménard, Camil, «L'universalité du salut en Jésus le Christ d'après E. Schillebeeckx», *Laval théologique et philosophique*, vol. 50(2), juin 1994, pp. 283-296.

Miguelez, Roberto, «Narration, connaissance et identité chez Paul Ricoeur», *Philosophiques*, vol. XIV, n° 2, automne 1987, pp. 425-433.

Moltmann, Jürgen, «La société moderne a-t-elle un avenir?», *Concilium*, Paris, n° 227, 1990, pp. 59-70.

Moreillon, Jacques, «Le mouvement scout à travers le monde», *Bureau mondial du scoutisme*, Genève, janvier 1994, pp. 1-8.

Mottard, François «Paul Ricoeur: De la réflexion à l'attestation», *Laval théologique et philosophique*, Québec, PUL, vol. 49(3), octobre 93, pp. 459-475.

Nadeau, Jean-Guy, «La prospective en praxéologie pastorale», *La praxéologie pastorale, orientations et parcours*, Nadeau, Jean-Guy (sous la direction), Montréal, Fides, CEP, tome 2, 1987, pp. 259-271.

- Nadeau, Jean-Guy, «La praxéologie pastorale: faire théologie selon un paradigme praxéologique», *Théologiques*, Montréal, 1(1), 1993, pp. 79-100.
- Nolin, Michel, «Compte-rendu: The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure», *Loisir et société*, Sainte-Foy, PUQ, vol. 15(2), 1992, pp. 675-678.
- O'Collins, Gerald, «Chrétiens anonymes», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Latourelle, René (sous la direction), Paris, Bellarmin-Cerf, 1992, pp. 150-151.
- Opaschowski, Horst, «La consommation des loisirs - Perspectives d'avenir», *Informel*, Montréal, vol. 4(1), hiver 1991, pp. 85-89.
- Organisation mondiale du Mouvement scout, «Principales caractéristiques du scoutisme», 35^e Conférence Mondiale du Scoutisme, Durban, Document 5, 1999, pp. 1-31.
- Ouellet, Gaétan, et Perron, Jacques, «Études des liens entre les valeurs et les choix d'activités de loisir chez les étudiants», *Loisir et société*, Québec, PUQ, vol. 2(1), 1979, pp. 151-178.
- Panneton, Georges, «Les dangers des vacances», *L'œuvre des tracts*, n° 157, juillet 1932, pp. 1-16.
- Paré, Jean-Louis, «L'intégration du migrant par les loisirs», *Pourquoi partir? La migration des jeunes d'hier et d'aujourd'hui*, Québec, PUL, 1997, pp. 189-212.
- Peelman, Achiel, «Spiritualité et conscience planétaire», *Spiritualité contemporaine, défis culturels et théologiques*, Ménard, Camil et Villeneuve, Florent (sous la direction), Montréal, Fides, Héritage et Projet, n° 56, 1996, pp. 21-53.
- Poulin, Gonzalve, omf, «Éducation populaire et loisirs d'après-guerre», *Cahiers de l'Ecole des sciences sociales, politiques et économiques de l'Université Laval*, vol. 2(10), pp. 1-32. (non daté).
- Prades, José et Benoît, Denis, «Otto et Durkheim: intérêt heuristique de la problématique de la substantivité du sacré», *Sciences Religieuses*, 19(3), 1990, pp. 339-350.
- Pronovost, Gilles, «La recherche en loisir et le développement culturel», *Loisir et société*, Trois-Rivières, vol. 1(2), 1978, pp. 355-374.
- Pronovost, Gilles, «Les significations sociales du loisir», *Loisir et société*, Trois-Rivières, vol. 8(2), 1986, pp. 573-603.
- Pronovost, Gilles et D'Amours, Max, «Les études du loisir: Pour une nouvelle lecture de la société», *Loisir et société*, Trois-Rivières, vol. 13(1), 1990, pp. 15-38.

Pronovost, Gilles, «Travaillent-ils trop? - Note au sujet de l'ouvrage de Juliet B. Schor», *Loisir et Société*, Trois-Rivières, vol. 16(1), 1993, pp. 235-240.

Pronovost, Gilles, «Les études du loisir: Héritage et perspectives», *Loisir et Société*, Trois-Rivières, vol. 20(2), 1997, pp. 349-367.

Provencher, Normand, «Modernité», *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Latourelle, René (sous la direction), Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, pp. 879-882.

Racine, Jacques, «Comptes rendus du livre de Michel Bellefleur: L'Église et le loisir au Québec avant la Révolution tranquille», *Loisir et société*, vol. 11(1), 1988, pp. 179-180.

Rahner, Karl, «Quelques réflexions théologiques sur le problème du loisir», *Écrits théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, tome IX, 1968, pp. 201-229.

Renaud, Gilbert, «Autour de la question de Dieu: l'interdisciplinarité!?», *Théologiques*, Montréal, vol. 6(2), octobre 1998, pp. 7-24.

Richard, Jean, «Comptes rendus: Paul Valadier, Nietzsche et la critique du christianisme; et Paul Valadier, Nietzsche, l'athée de rigueur», *Laval théologique et philosophique*, Québec, vol. 2, juin 1977, pp. 206-213.

Richard, Jean, «Religion et Culture dans l'évolution de Paul Tillich», *Religion et Culture*, Despland, Michel; Petit, Jean-Claude et Richard, Jean (sous la direction), Québec, Cerf/PUL, 1987, pp. 53-68.

Richard, Jean, «La rencontre de Dieu - Des voies nouvelles», *Revue Notre-Dame*, Québec, n° 6, juin 1988, pp. 7-9.

Richard, Jean, «Une place pour Dieu dans le monde contemporain?», *Nouveau dialogue*, Montréal, novembre-décembre 1993, pp. 3-12.

Richard, Jean, «Le projet d'une théologie de la culture chez Fernand Dumont et chez Paul Tillich», *L'horizon de la culture - Hommage à Fernand Dumont*, Langlois, Simon et Martin, Yves (sous la direction), Sainte-Foy, PUL, 1995, pp. 151-166.

Ricoeur, Paul, «Sur la phénoménologie», *Esprit*, Paris, n° 21, 1953, pp. 821-839.

Ricoeur, Paul, «Le scandale du mal», *Esprit*, 7/8, 1988.

Ries, Julien, «Le sacré», *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, vol. 60, 1991, pp. 271-293.

Robert, Normand, «*Le bénévolat*», Colloque international sur le loisir, Trois-Rivières, UQTR, 3-4 novembre 1994, pp. 1-6.

- Rondeau, Nicole, «L'excellence et le développement spirituel», *Rapport du colloque national sur le développement spirituel*, Montréal, Association des Scouts du Canada, 1999, pp. 15-16.
- Rondet, Michel, sj, «Spiritualités hors frontières», *Études*, Paris, février 1997, pp. 231-238.
- Ryan, Thomas, «Vers une spiritualité du sport», *Concilium*, Paris, n° 225, 1989, pp. 131-140.
- Samuel, Nicole, «Loisir, valeurs et structure symbolique des temps sociaux», *Loisir et Société*, Trois-Rivières, vol. 5(2), automne 1982, pp. 321-338.
- Savard, Pierre, «Quels types de chrétiens a formés le scoutisme? L'exemple du Canada», *Le scoutisme*, Cholvy, Gérard et Cheroutre, Marie-Thérèse (textes réunis par), Paris, Cerf, 1994, pp. 225-235.
- Schiffers, Norbert, «L'humour de Jean XXIII», *Concilium*, Paris, 95, mai 1974, pp. 113-119.
- Schillebeeckx, Edouard, «La théologie du renouveau parle de Dieu», *La théologie du renouveau*, Shook, Laurence K. et Bertrand, Guy-M. (sous la direction), Montréal/Paris, Fides/Cerf, tome 1, 1968, pp. 91-109.
- Scouts de France, «Le jeu scout», *Baden-Powell aujourd'hui*, Paris, Presses d'Île-de-France, 1977, pp. 33-52.
- Soulié, Jean-Paul, «La personnalité de la semaine: Gilles Pronovost», *La Presse*, 9 août 1998, p. A8.
- Stevens, Bernard, «Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt», *Études phénoménologiques*, Bruxelles, tome 1, n° 2, 1985, pp. 93-109.
- Tremblay, Paul, «Quand il parlent de leur foi, les gens sont gênés de revenir à des mots en culottes courtes», *Revue Notre-Dame*, Québec, n° 2, février 1996, pp. 16-28.
- Tremblay, Paul, «On ne sait pas jusqu'à quel point l'éloignement des jeunes nous appauvrit», *Revue Notre-Dame*, Québec, n° 8, septembre 1997, pp. 14-28.
- Volant, Éric, «Le jeu, lieu de valeurs et de significations», *Le desport*, n° 29, décembre 1982, pp. 6-8.
- Wetzel, Henri, «Hédonisme», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus 9, 1985, pp. 157-159.
- Williams, Rowan, «Péché», *Dictionnaire critique de théologie*, Lacoste, Jean-Yves (sous la direction), Paris, PUF, 1998, pp. 872-875.
- Wiseman, Jacques, L., «Vie pastorale», brochure, 1997, pp. 1-20.

Wybrands, Francis, «Le jeu et la parole», *Martin Heidegger*, Haar, Michel (cahier dirigé par), Paris, L'herne, 1983, pp. 278-282.

1.3 Thèses consultées

Bellefleur, Michel, *La signification du loisir*, Montréal, thèse de doctorat, Faculté de philosophie, Université de Montréal, 1972.

Delisle, Marc-André, *La république du silence, solitude et vieillissement*, Québec, thèse de doctorat, Laboratoire de Recherches Sociologiques de l'Université Laval, 1987.

Deschamps, Chantal, *L'expérience du chaos dans l'acte de création artistique. Étude phénoménologique d'un moment du processus créateur*, Québec, thèse de doctorat, Faculté des Sciences de l'éducation, Université Laval, 1987.

Dufour, Roland, *Des mythes, du loisir/tourisme*, Aix-Marseille, thèse de doctorat, Centre des Hautes Études Touristiques, Université d'Aix-Marseille, 1977.

Lites, William W., *Play as a Metaphore for the Process of Perceiving God*, thèse de doctorat, Louisville, The Southern Baptist Théological Seminary, 1992.

Paré, Jean-Louis, *Approche interdisciplinaire des composantes et déterminants de l'expérience de loisir*, Québec, thèse de doctorat, Université Laval, 1982.

Raymond, Gilles, ptre, *La pensée divine sur les loisirs: définitions, finalités*, Montréal, thèse de doctorat, Faculté de théologie, Université de Montréal, 1961.

«*J'entends et j'oublie,
je vois et je me souviens,
je fais et je comprends*».
- Confucius

ANNEXES

CORRESPONDANCES

*La Nature est un temple où de vivants piliers
LaisSENT parfois sortir de confuses paroles :
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.*

*Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténèbreuse et profonde unité
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.*

*Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
- Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,*

*Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.*

- Charles Baudelaire

ANNEXE I

Sondage sur le loisir en milieu urbain

PRIÈRE SCOUTE

*Seigneur Jésus,
apprenez-moi à être généreux,
à donner sans compter,
à combattre sans souci des blessures,
à travailler sans chercher le repos,
à me dépenser sans attendre d'autre récompense
que celle de savoir que je fais
votre sainte volonté. Amen.*

- saint Ignace de Loyola



Université du Québec à Trois-Rivières

Projet	<table border="1"><tr><td>1</td><td>1</td></tr></table>	1	1	1	
1	1				
Questionnaire	<table border="1"><tr><td></td><td></td><td></td></tr></table>				2-4
Carte	<table border="1"><tr><td>0</td><td>1</td></tr></table>	0	1	5-6	
0	1				
Nombre	<table border="1"><tr><td></td><td></td></tr></table>			7-8	
Secteur	<table border="1"><tr><td></td><td></td></tr></table>			9-10	

Département des sciences du loisir

Département des sciences du loisir
1988
Dépôt légal - 4e trimestre 1988
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada

Pour compléter, il suffit d'encercler la réponse.

1- QUESTIONS D'ORDRE GÉNÉRAL

1 Dans l'ensemble, quelle est la chose la plus importante dans votre vie, est-ce... (un seul choix seulement)

- ...le travail.....1
- ...les amis.....2
- ...la famille.....3
- ...les loisirs.....4
- ...vos engagements politiques ou sociaux.....5

11

2 Et en deuxième lieu, est-ce... (un seul choix seulement)

- ...le travail.....1
- ...les amis.....2
- ...la famille.....3
- ...les loisirs.....4
- ...vos engagements politiques ou sociaux.....5

12

3 Par rapport aux situations suivantes, dans quelle mesure êtes-vous satisfait(e)...
(si ne s'applique pas, ne rien inscrire)

	Très satisfait(e)	Satisfait(e)	Insatisfait(e)	Très insatisfait(e)	
...de votre vie familiale	1	2	3	4	13
...de votre milieu de travail	1	2	3	4	14
...de vos groupes d'amis	1	2	3	4	15
...de vos loisirs	1	2	3	4	16
...de vos engagements politiques ou sociaux	1	2	3	4	17
...de votre état de santé	1	2	3	4	18
...de votre quartier	1	2	3	4	19

- 4 Il y a cinq ans, par rapport aux mêmes situations, dans quelle mesure diriez-vous que vous étiez satisfait(e)...
(si ne s'applique pas, ne rien inscrire)

	Très satisfait(e)	Satisfait(e)	Insatisfait(e)	Très insatisfait(e)	
...de votre vie familiale	1	2	3	4	20
...de votre milieu de travail	1	2	3	4	21
...de vos groupes d'amis	1	2	3	4	22
...de vos loisirs	1	2	3	4	23
...de vos engagements politiques ou sociaux	1	2	3	4	24
...de votre état de santé	1	2	3	4	25
...de votre quartier	1	2	3	4	26

2- QUESTIONS D'ORDRE GÉNÉRAL SUR VOTRE TRAVAIL

- 5 Qu'est-ce qui caractérise le mieux votre situation actuelle?...
(un seul choix)

...emploi à temps plein.....	1	Passez à la question suivante	27
...emploi à temps partiel.....	2		
...en chômage.....	3		
...à la retraite.....	4		
...aux études à temps plein.....	5		
...aux soins de la maison.....	6	Passez à la question 20 page 6	
...invalidé, malade, accidenté.....	7		
...bien-être social.....	8		
...autre (précisez) _____	9		

- 6 Est-ce un emploi régulier (permanent) ou un emploi temporaire (pour quelque temps)?

régulier.....	1	28
temporaire pour quelque temps.....	2	

- 7 En général, combien d'heures par semaine travaillez-vous?

_____ heures

29-30

8 Quel est le nombre d'heures idéal **par semaine** qui vous conviendrait le mieux?

_____ heures

31-32

9 Quelle description des horaires de travail correspond le mieux à votre situation actuelle?...

...vous travaillez de jour seulement.....1

33

...vous travaillez de soir seulement.....2

...vous travaillez de nuit seulement.....3

...vous travaillez sur deux quarts (shifts).....4

...vous travaillez sur trois quarts (shifts).....5

...vous travaillez sur appel.....6

10 Quelle situation correspond le mieux à votre emploi?...

...vous devez respecter un horaire précis.....1

34

...vous travaillez selon un horaire variable (comme accumuler du temps pour des congés, ou commencer ou finir plus tôt ou plus tard).....2

...en général vous pouvez organiser votre temps de travail comme bon vous semble.....3

11 Quand vos journées de congé arrivent-elles habituellement?

Toujours en fin de semaine.....1

35

Toujours en semaine.....2

Une fin de semaine sur deux.....3

Ça varie.....4

12 À combien de semaines complètes de vacances annuelles rémunérées avez-vous droit?

_____ semaines

36-37

13 Depuis un an, avez-vous pris une ou plusieurs semaines de vacances rémunérées en dehors de la saison estivale (juillet et août)?

Oui..... 1

38

Oui, car je n'avais pas droit à des semaines de vacances pendant la période estivale (juillet et août)..... 2

Non..... 3

14 Par rapport à votre emploi, dans quelle mesure êtes-vous satisfait(e)...

	Très satisfait(e)	Assez satisfait(e)	Pas très satisfait(e)	Pas du tout satisfait(e)	
...de votre salaire	1	2	3	4	39
...de vos horaires	1	2	3	4	40
...de votre nombre d'heures de travail par jour	1	2	3	4	41
...de votre nombre d'heures de travail par semaine	1	2	3	4	42
...de votre nombre de semaine de vacances	1	2	3	4	43
...du climat de travail	1	2	3	4	44
...de vos responsabilités	1	2	3	4	45
...de votre autonomie au travail	1	2	3	4	46

15 La chose la plus importante pour vous dans un emploi, est-ce...

...un salaire élevé..... 1

47

...un emploi stable ou permanent..... 2

...un travail intéressant..... 3

16 Si vous en aviez le choix, laquelle des trois propositions suivantes vous intéresserait le plus?...

...travailler **plus** d'heures par semaine avec un salaire augmenté en conséquence..... 1

48

...travailler **moins** d'heures par semaine avec un salaire diminué en conséquence..... 2

...travailler **le même nombre** d'heures..... 3

17 Dans le cadre de votre temps de travail, si vous en aviez le choix, que souhaiteriez-vous avoir en premier lieu?

- a) La possibilité de travailler à temps partiel.....1
- b) Une plus grande souplesse dans l'organisation de vos horaires de travail.....2
- c) La possibilité de prendre des congés ou des vacances non-rémunérés.....3
- d) La possibilité de prendre vos vacances annuelles quand vous le désirez.....4

49

18 Considérez-vous que votre temps de travail (heures et horaires) vous permet de consacrer assez, suffisamment ou pas assez de temps...

	Assez de temps	Suffisamment de temps	Pas assez de temps	Ne s'applique pas
...à votre famille	1	2	3	9
...à vos activités de loisir	1	2	3	9
...à vos vacances	1	2	3	9
...pour vous-même	1	2	3	9

50

51

52

53

19 Idéalement, à quel âge souhaiteriez-vous prendre votre retraite?

54 - 55

3- QUESTIONS SUR LES ACTIVITÉS DE LOISIR

Dans cette section nous aimerions connaître vos activités préférées ainsi que les principales raisons qui vous amènent à les pratiquer.

Nous avons distingué entre les cinq types suivants d'activités.

- Activités à la maison
- Activités sociales
- Activités physiques (sport ou plein air)
- Activités culturelles et socio-culturelles
- Autres activités

Nous avons également identifié un certain nombre de raisons qui peuvent vous amener à pratiquer telle ou telle activité. Il est important que vous déterminiez vous-mêmes quelles sont les différentes raisons qui conviennent le mieux dans votre cas, et selon vos activités.

A) ACTIVITÉS À LA MAISON

- 20 Parmi les activités de loisir que vous pratiquez à la maison, quelles sont celles que vous préférez? (trois réponses maximum)

- 21 Voici un certain nombre de raisons pour lesquelles les gens peuvent faire des activités à la maison; par rapport à celles que vous venez de mentionner, quel degré d'importance attribuez-vous à chacune de ces raisons?

	Très important	Assez important	Pas très important	Pas du tout important	Ne s'applique pas	
1- vous reposer ou vous détendre	1	2	3	4	9	13
2- vous retrouver entre amis	1	2	3	4	9	14
3- vous retrouver avec votre famille	1	2	3	4	9	15
4- passer le temps	1	2	3	4	9	16
5- vous sentir libre	1	2	3	4	9	17
6- exprimer ce que vous ressentiez	1	2	3	4	9	18
7- vous amuser et vous divertir	1	2	3	4	9	19
8- exercer vos connaissances (habiletés)	1	2	3	4	9	20
9- parfaire vos connaissances, vous perfectionner	1	2	3	4	9	21
10- par goût de l'aventure	1	2	3	4	9	22
11- vous retrouver seul	1	2	3	4	9	23
12- vous changer les idées	1	2	3	4	9	24
13- par goût du défi	1	2	3	4	9	25
14- vous mesurer à d'autres en compétition	1	2	3	4	9	26
15- apprendre des choses nouvelles	1	2	3	4	9	27
16- vous retrouver dans un environnement agréable	1	2	3	4	9	28
17- rencontrer des gens	1	2	3	4	9	29
18- être de son temps, à la mode	1	2	3	4	9	30
19- être en forme	1	2	3	4	9	31
20- autre, précisez:	1	2	3	4	9	32

- 22 Y a-t-il des activités de loisir à la maison que vous ne faites pas et que vous prévoyez pratiquer au cours des douze prochains mois?

B) ACTIVITÉS SOCIALES

0 - 3
5 - 6

- 23 Parmi les activités sociales que vous pratiquez, quelles sont celles que vous préférez? (trois réponses maximum)

7 - 8
9 - 10
11 - 12

- 24 Voici un certain nombre de raisons pour lesquelles les gens peuvent pratiquer des activités sociales; par rapport à celles que vous venez de mentionner, quel degré d'importance attribuez-vous à chacune de ces raisons?

	Très important	Assez important	Pas très important	Pas du tout important	Ne s'applique pas	
1- vous reposer ou vous détendre	1	2	3	4	9	13
2- vous retrouver entre amis	1	2	3	4	9	14
3- vous retrouver avec votre famille	1	2	3	4	9	15
4- passer le temps	1	2	3	4	9	16
5- vous sentir libre	1	2	3	4	9	17
6- exprimer ce que vous ressentiez	1	2	3	4	9	18
7- vous amuser et vous divertir	1	2	3	4	9	19
8- exercer vos connaissances (habiletés)	1	2	3	4	9	20
9- parfaire vos connaissances, vous perfectionner	1	2	3	4	9	21
10- par goût de l'aventure	1	2	3	4	9	22
11- vous retrouver seul	1	2	3	4	9	23
12- vous changer les idées	1	2	3	4	9	24
13- par goût du défi	1	2	3	4	9	25
14- vous mesurer à d'autres en compétition	1	2	3	4	9	26
15- apprendre des choses nouvelles	1	2	3	4	9	27
16- vous retrouver dans un environnement agréable	1	2	3	4	9	28
17- rencontrer des gens	1	2	3	4	9	29
18- être de son temps, à la mode	1	2	3	4	9	30
19- être en forme	1	2	3	4	9	31
20- autre, précisez:	1	2	3	4	9	32

- 25 Y a-t-il des activités sociales que vous ne pratiquez pas et que vous prévoyez pratiquer au cours des douze prochains mois?

33 - 34
35 - 36
37 - 38

C) ACTIVITÉS PHYSIQUES (SPORT OU PLEIN AIR)

0 4
5 6

- 26 Parmi les activités physiques (sport ou plein air) que vous pratiquez, quelles sont celles que vous préférez? (trois réponses maximum)

7 - 8
9 - 10
11 - 12

- 27 Voici un certain nombre de raisons pour lesquelles les gens peuvent pratiquer des activités physiques (sport ou plein air); par rapport à celles que vous venez de mentionner, quel degré d'importance attribuez-vous à chacune de ces raisons?

	Très important	Assez important	Pas très important	Pas du tout important	Ne s'applique pas	
1- vous reposer ou vous détendre	1	2	3	4	9	13
2- vous retrouver entre amis	1	2	3	4	9	14
3- vous retrouver avec votre famille	1	2	3	4	9	15
4- passer le temps	1	2	3	4	9	16
5- vous sentir libre	1	2	3	4	9	17
6- exprimer ce que vous ressentiez	1	2	3	4	9	18
7- vous amuser et vous divertir	1	2	3	4	9	19
8- exercer vos connaissances (habiletés)	1	2	3	4	9	20
9- parfaire vos connaissances, vous perfectionner	1	2	3	4	9	21
10- par goût de l'aventure	1	2	3	4	9	22
11- vous retrouver seul	1	2	3	4	9	23
12- vous changer les idées	1	2	3	4	9	24
13- par goût du défi	1	2	3	4	9	25
14- vous mesurer à d'autres en compétition	1	2	3	4	9	26
15- apprendre des choses nouvelles	1	2	3	4	9	27
16- vous retrouver dans un environnement agréable	1	2	3	4	9	28
17- rencontrer des gens	1	2	3	4	9	29
18- être de son temps, à la mode	1	2	3	4	9	30
19- être en forme	1	2	3	4	9	31
20- autre, précisez:	1	2	3	4	9	32

- 28 Y a-t-il des activités physiques (sport ou plein air) que vous ne pratiquez pas et que vous prévoyez pratiquer au cours des douze prochains mois?

33 - 34
35 - 36
37 - 38

D) ACTIVITÉS CULTURELLES ET SOCIO-CULTURELLES

0 5
5 - 6

- 29 Parmi les activités culturelles et socio-culturelles que vous pratiquez, quelles sont celles que vous préférez? (trois réponses maximum)

7 - 8
9 - 10
11 - 12

- 30 Voici un certain nombre de raisons pour lesquelles les gens peuvent pratiquer des activités culturelles et socio-culturelles; par rapport à celles que vous venez de mentionner, quel degré d'importance attribuez-vous à chacune de ces raisons?

	Très important	Assez important	Pas très important	Pas du tout important	Ne s'applique pas	
1- vous reposer ou vous détendre	1	2	3	4	9	13
2- vous retrouver entre amis	1	2	3	4	9	14
3- vous retrouver avec votre famille	1	2	3	4	9	15
4- passer le temps	1	2	3	4	9	16
5- vous sentir libre	1	2	3	4	9	17
6- exprimer ce que vous ressentiez	1	2	3	4	9	18
7- vous amuser et vous divertir	1	2	3	4	9	19
8- exercer vos connaissances (habiletés)	1	2	3	4	9	20
9- parfaire vos connaissances, vous perfectionner	1	2	3	4	9	21
10- par goût de l'aventure	1	2	3	4	9	22
11- vous retrouver seul	1	2	3	4	9	23
12- vous changer les idées	1	2	3	4	9	24
13- par goût du défi	1	2	3	4	9	25
14- vous mesurer à d'autres en compétition	1	2	3	4	9	26
15- apprendre des choses nouvelles	1	2	3	4	9	27
16- vous retrouver dans un environnement agréable	1	2	3	4	9	28
17- rencontrer des gens	1	2	3	4	9	29
18- être de son temps, à la mode	1	2	3	4	9	30
19- être en forme	1	2	3	4	9	31
20- autre, précisez:	1	2	3	4	9	32

- 31 Y a-t-il des activités culturelles et socio-culturelles que vous ne pratiquez pas et que vous prévoyez pratiquer au cours des douze prochains mois?

33 - 34
35 - 36
37 - 38

E) AUTRES ACTIVITÉS

0 | 6
5 - 6

- 32 Y a-t-il d'autres activités que vous pratiquez et que vous n'avez pas mentionnées dans les questions précédentes? Parmi celles-ci quelles sont celles que vous préférez? (trois réponses maximum)

7 | 8
9 | 10
11 - 12

- 33 Voici un certain nombre de raisons pour lesquelles les gens peuvent pratiquer des activités; par rapport à celles que vous venez de mentionner, quel degré d'importance attribuez-vous à chacune de ces raisons?

	Très important	Assez important	Pas très important	Pas du tout important	Ne s'applique pas	
1- vous reposer ou vous détendre	1	2	3	4	9	13
2- vous retrouver entre amis	1	2	3	4	9	14
3- vous retrouver avec votre famille	1	2	3	4	9	15
4- passer le temps	1	2	3	4	9	16
5- vous sentir libre	1	2	3	4	9	17
6- exprimer ce que vous ressentiez	1	2	3	4	9	18
7- vous amuser et vous divertir	1	2	3	4	9	19
8- exercer vos connaissances (habiletés)	1	2	3	4	9	20
9- parfaire vos connaissances, vous perfectionner	1	2	3	4	9	21
10- par goût de l'aventure	1	2	3	4	9	22
11- vous retrouver seul	1	2	3	4	9	23
12- vous changer les idées	1	2	3	4	9	24
13- par goût du défi	1	2	3	4	9	25
14- vous mesurer à d'autres en compétition	1	2	3	4	9	26
15- apprendre des choses nouvelles	1	2	3	4	9	27
16- vous retrouver dans un environnement agréable	1	2	3	4	9	28
17- rencontrer des gens	1	2	3	4	9	29
18- être de son temps, à la mode	1	2	3	4	9	30
19- être en forme	1	2	3	4	9	31
20- autre, précisez:	1	2	3	4	9	32

- 34 Y a-t-il des activités que vous ne pratiquez pas et que vous prévoyez pratiquer au cours des douze prochains mois? (si déjà mentionné, ne rien inscrire)

33 - 34
35 - 36
37 - 38

ASSOCIATIONS ET COURS

35 Faites-vous partie d'une ou plusieurs associations?

↓ Oui 1
↓ Non 2 → **Passez à la question 37**

39

36 Si oui, pouvez-vous dire de quelle(s) association(s) il s'agit?
(Nommez les trois principales seulement, s'il y a lieu)

40 - 41

42 - 43

44 - 45

37 Indépendamment des cours, stages ou sessions de formation en rapport direct avec votre emploi, suivez-vous ou avez-vous suivi depuis les douze derniers mois des cours, stages ou sessions de formation dans le but d'acquérir de nouvelles connaissances ou de développer vos talents?

	Oui	Non	
...des cours	1	2	46
...des ateliers	1	2	47
...des conférences	1	2	48
...des groupes d'information ou de discussion	1	2	49

4- QUESTIONS D'ORDRE GÉNÉRAL SUR LES LOISIRS MUNICIPAUX

38 Connaissez-vous les organismes suivants?

	Très bien	Passable- ment	Un peu	Pas du tout	
Les Services communautaires	1	2	3	4	50
Le Service des loisirs	1	2	3	4	51
La Commission des loisirs et et culture	1	2	3	4	52
Des associations municipales de loisir	1	2	3	4	53
Des associations de loisir de quartiers	1	2	3	4	54

39 Dans quelle mesure êtes-vous au courant des activités mises sur pied par
le Service des loisirs?

Êtes-vous au courant...

- ...d'aucune activité.....1 → **Passez à la question 41** 55
- ...de quelques activités.....2
- ...de la plupart des activités.....3

40 Comment avez-vous appris que ces activités étaient offertes par le Service
des loisirs?

Est-ce **surtout** par...

	Oui	Non	Ne s'appli- que pas	
...la télévision	1	2	9	56
...les journaux	1	2	9	57
...un feuillet d'information	1	2	9	58
...votre conjoint(e)	1	2	9	59
...vos enfants	1	2	9	60
...des amis	1	2	9	61
...autres (précisez):	1	2	9	62

41 Êtes-vous d'accord ou non pour que la ville de Trois-Rivières offre des services dans le domaine des loisirs?

D'accord.....1 Passez à la question suivante 63

Pas d'accord.....2 Passez à la question 44

Pas d'opinion.....3 Passez à la question 44

42 Dans l'organisation des loisirs êtes-vous d'accord pour que les fonctions suivantes soient sous la **responsabilité première** de la ville?

	Parfaite- ment d'accord	D'accord	Plus ou moins d'accord	Pas du tout d'accord	Ne sais pas	
Engager et superviser du personnel pour la réalisation des activités communautaires	1	2	3	4	9	7
Construire et entretenir les équipements collectifs de loisir (centres sportifs, centres communautaires, etc.)	1	2	3	4	9	8
Animer et supporter toutes les initiatives de bénévoles	1	2	3	4	9	9
Procéder à des consultations fréquentes auprès de la population sur les services à offrir	1	2	3	4	9	10
Mettre sur pied des services variés de supports pour aider les citoyens à produire eux-mêmes leurs activités	1	2	3	4	9	11
Offrir elle-même les activités souhaitées par les citoyens	1	2	3	4	9	12
Fixer les grandes orientations dans le développement communautaire des loisirs	1	2	3	4	9	13
Gérer et entretenir les lieux et les espaces de loisir (parcs, etc.)	1	2	3	4	9	14
Déterminer les critères et les normes permettant de supporter financièrement ou autrement des groupes ou des associations	1	2	3	4	9	15

43 De façon générale, comment trouvez-vous que le service des loisirs tient compte des catégories de personnes suivantes dans sa programmation, son offre de services?

	Tient trop compte	Tient assez compte	Ne tient pas assez compte	Ne tient pas compte	Ne sais pas	
les enfants	1	2	3	4	9	16
les adolescents	1	2	3	4	9	17
les adultes de 20 à 35 ans	1	2	3	4	9	18
les adultes de 35 à 50 ans	1	2	3	4	9	19
les gens à la retraite	1	2	3	4	9	20
les personnes handicapées	1	2	3	4	9	21
les étudiants	1	2	3	4	9	22
les femmes	1	2	3	4	9	23
les chômeurs	1	2	3	4	9	24
les assistés sociaux	1	2	3	4	9	25

Fréquentation des équipements

44 Au cours des douze derniers mois, êtes-vous allé(e) aux endroits suivants?

	Jamais	Rarement	Quelques fois	Souvent	Ne sais pas	
Terrains de jeux	1	2	3	4	9	26
Parc Champlain	1	2	3	4	9	27
Piscines extérieures	1	2	3	4	9	28
Bibliothèque municipale	1	2	3	4	9	29
Parc Portuaire	1	2	3	4	9	30
Centre culturel	1	2	3	4	9	31
Colisée	1	2	3	4	9	32
Hippodrome	1	2	3	4	9	33
Stade	1	2	3	4	9	34
Salle J.A. Thompson	1	2	3	4	9	35
Parc linéaire	1	2	3	4	9	36
Parc Pie XII	1	2	3	4	9	37
Pavillon St-Arnaud	1	2	3	4	9	38
Centre Multi-Plus	1	2	3	4	9	39
Centre Landry	1	2	3	4	9	40
Île St-Quentin	1	2	3	4	9	41
Vieux Trois-Rivières	1	2	3	4	9	42
Vieille Prison	1	2	3	4	9	43
Pistes cyclables	1	2	3	4	9	44

45 En plus de ces différents équipements, quels endroits fréquentez-vous le plus souvent durant vos heures de loisir? (trois réponses maximum)

45 - 46

47 - 48

49 - 50

Associations de loisir

46 Faites-vous actuellement partie d'une association de loisir dans votre quartier?

Oui 1
 Non 2 → Passez à la question 48

51

47 Si oui, pouvez-vous nous dire de quelle(s) association(s) il s'agit?

52 - 53
 54 - 55
 56 - 57

48 De plus en plus d'organismes communautaires sollicitent une aide municipale pour réaliser leurs activités. Selon vous, est-ce que la municipalité devrait leur donner satisfaction?

Oui tout à fait 1
 Oui dans une certaine mesure 2
 Non 3
 Ne sait pas 4

Passez à la question suivante
 page 16

58

49 Êtes-vous d'accord pour que les organismes suivants reçoivent l'aide du Service des loisirs pour réaliser leurs activités?

	Tout à fait d'accord	D'accord	Plus ou moins d'accord	Pas du tout d'accord	Ne sais pas	
de sports	1	2	3	4	9	59
de plein air	1	2	3	4	9	60
pour personnes handicapées	1	2	3	4	9	61
pour personnes retraitées	1	2	3	4	9	62
d'entraide	1	2	3	4	9	63
de défense des droits	1	2	3	4	9	64
culturels	1	2	3	4	9	65
éducatifs	1	2	3	4	9	66
touristiques	1	2	3	4	9	67
garderies	1	2	3	4	9	68
de rééducation	1	2	3	4	9	69
d'assistés sociaux	1	2	3	4	9	70
de chômeurs	1	2	3	4	9	71
de jeunes	1	2	3	4	9	72
clubs sociaux	1	2	3	4	9	73
autres (précisez):	1	2	3	4	9	74

5- QUESTIONS SUPPLÉMENTAIRES

0 | 8
5 - 6

Pour terminer, nous aimerions vous poser quelques questions supplémentaires.

50 En quelle année êtes-vous né(e)? année: _____

7 - 8

51 Combien d'années de scolarité avez-vous complétées? Nombre d'années: _____

9 - 10

52 Quel est votre état civil actuel?...

...marié(e) ou équivalent.....1

11

...séparé(e)2

...divorcé(e)3

...veuf(ve)4

...jamais marié(e) (célibataire).....5

53 Pouvez-vous nous indiquer le nombre d'enfants qui sont avec vous dans votre maison ou logement et qui se retrouvent dans chacun de ces groupes d'âge? (si aucun, ne rien inscrire)

_____ 0-5 ans

12 - 13

_____ 6-11 ans

14 - 15

_____ 12-17 ans

16 - 17

54 Vivez-vous présentement avec un conjoint?

Oui.....1 Passez à la question suivante

18

Non.....2 Passez à la question 60
page 17

55 Qu'est-ce qui caractérise le mieux la situation actuelle de **votre conjoint(e)?...**
(un seul choix)

...emploi à temps plein.....1 Passez à la question suivante

19

...emploi à temps partiel.....2

...en chômage.....3

...à la retraite.....4

...aux études à temps plein.....5

Passez à la question 60
page 17

...aux soins de la maison.....6

...invalidé, malade, accidenté.....7

...bien-être social.....8

...autre (précisez)9

56 Est-ce un emploi régulier (permanent) ou un emploi temporaire (pour quelque temps)?

- régulier.....1
temporaire pour quelque temps.....2

20

57 En général, combien d'heures par semaine travaille-t-il (elle)?

Nombre d'heures_____

21 - 22

58 Quelle description des horaires de travail correspond le mieux à sa situation?...

- ...travail de jour seulement.....1
...travail de soir seulement.....2
...travail de nuit seulement.....3
...travail sur deux quarts (shifts).....4
...travail sur trois quarts (shifts).....5
...travail sur appel.....6

23

59 Quelle situation correspond le mieux à son emploi?...

- ...il (elle) doit respecter un horaire précis.....1
...il (elle) travaille selon un horaire variable
(comme accumuler du temps pour des congés,
ou commencer ou finir plus tôt ou plus tard).....2
...en général il (elle) peut organiser son temps
de travail comme bon lui semble.....3

24

60 Quel est votre sexe?

- Homme.....1
Femme2

25

*Nous vous remercions sincèrement de votre collaboration
et soyez assuré(e) que tous ces renseignements sont
confidentiels.*

*Si vous désirez ajouter des commentaires additionnels,
n'hésitez pas à les inscrire sur la feuille blanche que nous
avons ajoutée, ou encore à les transmettre à la personne
qui viendra cueillir le questionnaire.*

ANNEXE II

Exemple d'une entrevue phénoménologique

DIEU EST UN ENFANT QUI S'AMUSE

Dieu est un enfant qui s'amuse, passe du rire aux larmes sans motifs et invente chaque jour le monde pour le tourment des abstracteurs de quintessence, des cuistres et des prédicants qui prétendent lui apprendre son métier de créateur.

- Élie Faure

1.1 Verbatim de l'expérience de loisir de Karl

Mes loisirs sont orientés vers le plein air ou la nature. Cela peut aller de la haute montagne, d'expédition de canot, de ski hors piste sur le Mont Valin, à la pêche à la mouche ou à une activité de relaxation, de méditation. Pour moi, c'est une activité de loisir, mais c'est aussi en même temps un retour aux sources. Dans un sens, toute ma vie, j'ai aimé la nature. Je suis né au monde en aimant la nature. J'étais tout jeune, j'étais dehors, j'aimais toujours avoir des animaux autour de moi. Je sais qu'à la campagne, la nature a vraiment donné la cadence, le rythme de mon existence. J'ai toujours été influencé par l'amour de la nature incluant l'environnement, les animaux, etc. Mes activités de loisirs sont un retour à cela, parce que j'ai quand même un emploi à l'université, qui même si c'est en plein air, je suis quand même dans un cadre très intellectuel, très intérieur qu'on pourrait dire. Souvent donc, quand je fais mes loisirs, c'est de retrouver cette paix intérieure. Les activités que je fais en nature incluent aussi la haute montagne. Même si c'est considéré une activité à risque, pour moi c'est une activité de repos. Dans mes activités préférées ce que je recherche, c'est la paix, c'est le repos, c'est le calme. Puis, en même temps, c'est l'utilisation maximale de mes sens. Je considère qu'un des problèmes qu'on a dans la société, c'est le manque de contacts avec notre âme, avec nos sources qui sont d'après moi en partie sensorielles. Pour moi, aller dans la nature permet à mes sens de s'éveiller de nouveau, d'être à l'écoute, d'entendre les sons de la nature. C'est reposant: les odeurs, les sensations du vent, du soleil, de la pluie, les sensations du froid, les paysages que je vois, les teintes, les formes, tout ce qui touche, en fin de compte, l'utilisation des sens. L'ouïe, l'odorat, le toucher, le goûter, la vue sont pour moi des parties importantes de mon existence dans la nature. (...) Dans mes loisirs, je recherche quoi? Je recherche de me retrouver dans la nature, dans l'endroit où je suis paisible. Cela m'apporte, en même temps, à penser. C'est une méditation aussi dans un sens. C'est un genre de méditation de ce que les gens font à l'église. Ils ne prient peut-être pas durant une messe. Mais, durant un mardi après-midi, tu t'en vas à l'église, c'est tranquille, c'est paisible, c'est reposant, c'est calme. Tu as le temps de penser, de réfléchir ce que tu fais en tant qu'être humain, etc. Moi, dans la nature, je retrouve les mêmes choses. Parce que c'est un environnement dans lequel je suis bien. C'est un environnement qui est paisible pour moi. Peu importe l'activité, je retrouve cette paix, cette tranquillité là, ça me permet donc de penser à qui je suis, à ce que je fais, puis me reposer aussi. Faire le point et faire le plein d'énergie.

Donc, mes activités de loisir préférées, les activités de nature se manifestent en moi surtout une paix, une relaxation, une détente, puis l'utilisation maximale de mes sens. En contact avec soi-même, tu es en contact avec le monde spirituel.

Lorsqu'on fait de la haute montagne, c'est un monde qui est difficile, qui est froid, immense, qui est surprenant. Il n'y a pas d'animaux vivants, pas de couleur, de verdure. Ce sont d'autres couleurs: des blancs, des bleus et des noirs. C'est souvent plus difficile physiquement, plus exigeant. Mais, lorsqu'on part comme ça, le temps que tu te déplaces avec le sac à dos dans la montagne, tu ne parles pas, t'es souvent seul, tu penses... T'es toujours en temps de réflexion, à penser à ce que tu fais. Mais aussi à penser à ce que tu es. Lorsque tu atteins, par exemple telle hauteur, 7 000 mètres au camp 4. T'installe ta tente puis tu manges. On est peut-être 2 ou 3 ensemble. Souvent on se retrouve seul dans la tente. Tu as beaucoup de temps seul en montagne, énormément de temps. Tout le temps d'acclimatation qu'on appelle pour s'acclimater au manque d'oxygène. C'est un effort physique avec un temps de repos pour s'acclimater. Donc, on vit quand même beaucoup de choses. Les efforts sont très personnels. C'est un travail d'équipe incroyable, mais tu passes beaucoup de temps tout seul. Les gens qui vivent cela sont des gens solitaires. Je retrouve une paix intérieure incroyable. Lorsque je vais en montagne, je retrouve un temps incroyable de solitude, de repos, de calme, de paix et cela même très haut dans la montagne. Même avec des conditions difficiles, tu apprends à gérer le stress et tu retrouves un bien-être là-dedans. Tu retrouves un bien-être qui est très réel même dans des conditions peut-être extrêmes comme lorsque je suis resté pris sur une corniche à 8 000 mètres. J'ai passé quatre jours de relaxation, de repos total. Même si c'était dur, le manque d'oxygène et tout, j'ai eu quand même beaucoup de temps à penser. Lorsque tu pars d'un point A à point B, du camp 3 au camp 4, si tu es seul ou bien deux, tu ne parles pas, c'est trop exigeant, on manque d'oxygène, tu ne peux parler, tu penses constamment. Ici, dans la vie de tous les jours, on n'a pas le temps de penser, la vie est trop rapide. Il y a la télévision, la radio, le travail. On pense, mais de façon différente. Moi, dans mes activités de loisir, ça me permet de m'éloigner de la ville -parce que ça bouge trop vite- et ça me permet de retrouver un rythme très fondamental. Un rythme qui est de manger, dormir, se déplacer qui sont les bases de la vie pour moi. Lorsque je pars en montagne, je retrouve cela.

(...) Il y a un goût d'aventure, un goût du risque, mais je suis une personne prudente de nature. Étant jeune, j'aimais grimper dans les arbres, j'ai jamais été un «risqueux». Non, je suis prudent. Pour moi, au lieu d'avoir le goût du risque c'est le goût de l'aventure, mais dans l'aventure, on sait qu'il y a un défi, un certain risque. Il y a un but incertain. Il y a la découverte de nouvelles choses. Il y a l'incertitude de ce que tu vas faire. Le succès n'est pas garanti. Il y a la privation du confort, de la sécurité, etc. Ce qui fait que moi j'aime beaucoup l'aventure. J'aime découvrir de nouvelles choses. J'aime aller voir plus loin. J'aime découvrir de nouveaux peuples, de nouvelles cultures. Pour moi, cela m'a mené à faire de la montagne, c'est le goût du voyage, le goût de l'aventure, plus que le goût technique de la montagne. Cette découverte, c'est ce que j'aime dans les voyages. J'ai le goût de l'aventure. Dans l'aventure, je retrouve une très grande solitude et sérénité, une très grande paix. L'aventure pour moi c'est: les oiseaux que j'ai entendu chanter ce matin et qui heureusement je ne connaissais pas. Ils ont chanté avec la fraîcheur d'un premier matin de création.

(...) Oui, des fois, j'ai déjà eu peur. Dans une escalade, une paroi rocheuse ou de glace abrupte. Ce n'est pas une peur pour perdre le contrôle car je me fie à l'expérience que j'ai. Je sais quoi faire. Je vais faire attention. Je contrôle cette peur-là, mais il y a une peur. Elle existe. Il y a toujours une certaine crainte qu'il peut arriver quelque chose. La peur, elle est là. Ce n'est pas une peur horrifique, une peur de perdre le contrôle ou de paniquer, tu réussis à t'adapter. Tu peux être impressionné par la hauteur, par une rivière, un gros rapide. Tu évalues ça un peu, c'est une peur qui n'est pas panique mais de jugement. Je me dis: «si c'est trop dangereux, je vais arrêter là, je vais le partager». C'est un certain genre de peur qui est basé sur mes capacités de juger, de ce que je dois faire. Il y a un autre genre de peur, par exemple, qui est moins réel avant même d'être rendu là. Tu penses à ce qui pourrait arriver. Que je peux me geler les pieds, que je peux manquer d'oxygène et mourir. Il peut arriver des avalanches ou tomber dans une crevasse. Il y a des peurs en canot, je vais manquer ce rapide, je peux me noyer. Il y a des peurs qui sont subjectives dans le sens qui sont pensées loin d'avance. Elles ne sont pas directes dans le moment même. Elles sont imaginaires. Celles-là, tu les gères en disant: «je vais me calmer, je vais faire telle chose. Je vais avoir le bon équipement. Je vais bien manger. Je vais m'arranger pour être reposé quand je vais faire telle chose, s'il neige trop dans la journée et qu'il y a risque d'avalanche, je n'irai donc pas». On

contrôle un peu sa peur parce que tu t'organises pour ne pas que cela arrive. Il y a aussi la peur qu'il t'arrive que tu sois pris. Par exemple, j'étais pris en montagne avec un ami Sherpa. On avait annoncé cela par ici au Canada que j'étais disparu en montagne. J'ai été pris quatre jours sur une petite corniche, très haute à 8 000 mètres. Tu te dis: «Il ne faut pas qu'il neige plus, car il va avoir trop d'avalanches. Cela va être dangereux». Il a neigé pendant quatre jours de temps. Ce qui a fait que les conditions étaient extrêmes, c'étaient très dangereux. Là on avait peur. Le monde, nos amis en bas, les compagnons d'expédition et d'autres expéditions avaient peur pour moi. Les autres expéditeurs nous communiquaient. Les gens me disaient bonne chance, faites attention. Les gens avaient peur car ils étaient conscients des très grands risques que nous courrions. Les conditions étaient considérées comme extrêmes. Dire que je n'ai pas eu peur, ce serait mentir. Il y a eu une peur, mais il n'y a pas eu une peur de panique.

(...) Je contrôle ma peur. Je suis prêt quand je pars en expédition. Je sais que techniquement je suis prêt parce que je me fie à mon expérience. Tu penses de loin, d'avance. Tu dis: «Bon, il peut arriver telle chose». J'ai peur avant de partir en expédition, je pense à ce qui peut m'arriver, à telle ou telle possibilité. Je me prépare bien à cela. L'autre peur, c'est quand je suis vraiment dedans. Exemple, on était parti installer des cordes entre 8 000 et 8700 mètres. On met quand même deux jours pour se rendre au dernier camp. On arrive et il se met à neiger. On se dit: «C'est un endroit dangereux, mais, s'il arrête de neiger dans deux jours, la neige va être stable, on va être correct». Il neige, il neige, il neige quatre jours de temps. Cela devient danger d'avalanche partout, là tu es dedans... Tu ne peux pas rebrousser chemin parce que c'est là que c'est dangereux. Après quelques jours, il faut que tu redescendes mais tu sais que tu vas traverser les couloirs d'avalanche. C'est ce qu'on a fait. C'est là que c'est dangereux. Si on reste ici, on manque d'oxygène et après quelques jours et tu viens trop faible. Personne au monde ne peut aller te chercher parce que personne ne peut risquer d'autre vie pour une personne. Donc, on s'est retrouvé deux personnes dans la montagne dans une situation d'avalanche. Une situation de froid extrême. Une situation de manque d'oxygène. On s'est dit: «Que lentement, on est en train de mourir», parce que dans ces altitudes, 5 000 mètres et plus, tu n'as plus de régénérescence cellulaire. Tu meurs tranquillement. On était rendu à près de 8 000 mètres. Cela est une question de jours. On ne peut rester là tranquillement à attendre. Tu développes de l'oedème dans tes poumons. Tranquillement, tu d'endors, tu

t'évanouis, tu meurs là. On savait que cela pouvait arriver dans les jours suivants. On s'est dit: «Bien, on ne peut pas rester ici une éternité. Personne ne peut venir nous chercher. On ne peut plus rien faire». Donc, c'est à nous de dire: «Qu'est-ce qu'on fait?» Oui, il y a une certaine peur, mais c'est pas une peur de panique. Pour aucun moment on a paniqué. On est tout même resté très calme. On a jasé beaucoup. On a pensé beaucoup. On s'est dit: «On est ici. On ne voulait pas que cela arrive, mais c'est arrivé». C'est pas un mauvais jugement, c'est pas quelque chose qu'on pouvait prévenir. On était là. Il n'annonçait pas de mauvais temps. Il est arrivé un «jet-stream» qui amène du mauvais temps. Ça s'est mis à tomber. On s'est dit: «Qu'est-ce qu'on fait?» Donc, il y avait une peur, mais c'est une peur qu'on pourrait appeler cela une «peur d'acceptation». On a beaucoup jasé. Les gens communiquaient par radio. On a tout enregistré cela en plus. Le monde disait: «Tu sais, Karl, on vous souhaite bonne chance. On espère que cela va s'arranger. On espère que vous allez avoir assez d'énergie pour pouvoir redescendre dès que le temps sera beau. Si vous descendez maintenant les dangers d'avalanche sont extrêmes. Vous ne passerez pas. Vous allez vous faire prendre c'est sûr dans les avalanches si vous tentez la descente. Si vous attendez trop, vous n'aurez plus la force, l'énergie de redescendre. On pense à vous autres. On espère que la température va s'améliorer. On communique, dites-nous qu'est-ce que vous faites». On est resté là, on a pensé, on a discuté, on a échangé. On se décide une journée puis on descend. On savait qu'en descendant que les conditions étaient extrêmes. On savait que les chances de passer étaient pratiquement nulles. Donc, on a eu une période dure. Oui, j'avais peur. Si je traverse un couloir, puis une fracture dans la neige qui se produit, des tonnes de neige peuvent me tomber dessus. C'est réglé... c'est fait. Mais je ne pensais pas qu'un jour ça m'arriverait. Mais on était assis, on se souriait... On se disait: «c'est ça, c'est ça, on est pris, on ne peut plus rien faire». Tu as le choix de paniquer et de crier puis de devenir encore plus nerveux, et avoir encore moins de jugement...puis t'es sûr que tu es fait. Ou bien donc de rester calme puis d'accepter. Pour rester calme, il faut que tu acceptes. La seule façon pour moi de rester calme c'est de dire: «Probablement je vais mourir puis je l'accepte, c'est comme ça». Puis de dire: «Je ne veux pas mourir, loin de là. J'aime trop la vie. Personne ne veut mourir». Je disais donc: «On va essayer de faire le mieux possible». J'acceptais qu'en allant au Mont Everest, qu'en allant installer les cordes en avant de l'équipe. Le travail que je faisais était risqué. Par contre, ça

m'avait permis d'aller faire mes projets de recherche personnelle et aussi en leadership que je voulais faire. (...) Cela c'est dénoué finalement. On a décidé de partir à 4 heures du matin. Il y avait de la neige jusqu'aux cuisses. Des avalanches partout... On s'est fait prendre dans des avalanches. La première partie ça bien été, mais on était nerveux. À chaque pas qu'on faisait, on le faisait loin de l'autre pour ne pas créer de fracture dans la neige. On n'était pas attaché l'un après l'autre afin que si l'un parte, l'autre ne sera pas entraîné. On s'est dit: «Au moins il faut qu'il en est un qui s'en sorte; peut-être...» On s'est suivi. On a communiqué beaucoup visuellement. On avait quand même des cordes d'installées, des cordes fixes. On les avait mises lorsqu'on était monté. On suivait les cordes, là de temps en temps. On les perdaient dans la neige, en dessous de la neige. On les sortaient. En les sortant, on savait qu'on créait une fracture assez pour déclencher une avalanche. On marchait tranquillement. On passait étape par étape. Puis c'est arrivé chacun notre tour de se faire emporter par la neige avec la corde qui nous raccrochait. On se laissait glisser. On se relevait debout. On continuait, c'est arrivé plusieurs fois. Un moment donné où il avait un grand couloir dans la montagne. Une paroi rocheuse qui était un couloir de glace paqueté de neige, prêt à décoller. C'était chargé. Au moindre mouvement tout peut décoller. Là, c'était chargé. On savait que c'était une question de jour, de minute, d'heure. Personne ne pouvait prédire quand se serait. On a traversé. On sortait la corde, on marchait, on enfonçait dans la neige. On créait des fractures. On s'est dit que probablement que cela va décoller mais la neige n'était pas encore pesante. Elle était tapée par le vent, mais elle n'était pas pesante. Ce qui a fait que si on attendait quelques jours, elle serait transformée, en étant plus pesante. Si elle te frappe, tu te retrouvais 2 000 pieds plus bas, c'est sûr. Mais on savait que la neige était assez poudreuse. Peut-être qu'on pourrait avec des piquets à neige s'en sortir. Ce qu'on a fait. On est parti tranquillement. On s'est lancé du riz, on a fait nos prières. On s'est donné l'accolade. On est parti, puis à un moment donné, dans le couloir central, j'ai traversé. Mon compagnon est resté sur la paroi rocheuse. C'est déclipé d'après moi. Moi, je suivais la corde qui était dans la neige, qui était devant moi. Je marchais tranquillement. C'est dur parce que tu cales jusqu'aux cuisses dans la neige. On manque d'oxygène. Chaque pas que tu fais, le cœur te bat 120-130 pulsations par minute. Je traversais. Je levais la corde, à un moment donné, j'entends «vroum» en-dessous de moi. Il avait une poche d'air. Je me suis dit: «Oh!, mon Dieu, il ne faut pas que

cela décolle». J'ai fait quelques pas. Tout à coup les deux pieds me partent. Cela glisse en dessous de moi. J'avais créé une fracture en passant. Puis, la partie qui est en dessous, elle a décollé, elle est partie. Cela a créé une fracture. Elle est partie, et 100 pieds plus bas, cela a tombé 7 000 pieds verticale en bas. C'est parti... je suis resté accroché après la corde, puis je me suis relevé. Puis le reste, en haut la fracture, a bougé un peu puis a arrêté. Donc, on était suspendu là. Puis j'ai continué tranquillement. Si je peux me rendre au milieu de la coulée de glace. La corde était accrochée après. Si je peux me rendre là, cet endroit est assez solide. Comme de fait, je continue. J'étais rendu à 10-20 pieds d'un piquet à glace. À un moment donné, j'entends mon compagnon qui criait: «avalanche!». Je me suis viré de bord et j'entends grogner comme un coup de tonnerre, comme un train qui part, comme une force au ralenti. Je vois toute la montagne devant moi. Le couloir se fracture. C'était des tonnes de neige qui venaient tranquillement sur moi. J'ai eu le temps de partir assez rapidement. Je me suis rendu à mon piquet de glace. J'ai piqué mon piolet dans la glace. J'ai eu le temps de crier: «Lève la corde!». Lui était plus haut sur la paroi rocheuse. Il a levé la corde, et moi, j'ai levé la corde aussi. Comme de fait, la neige arrivait sur mon pic de glace. La neige en arrivant sur moi me frappait et se séparait et allait se rejoindre derrière moi. Plus bas, elle tombait dans le vide en arrière. Je me suis accroché là. J'ai levé la corde. La neige qui était en arrière où j'avais passé, une fracture que j'avais créée. Cette neige-là en arrière a partie, mais est passé en dessous de la corde. J'ai donné un coup. Je savais que si cette neige là embarquait par-dessus la corde. C'était des tonnes de neige. Là, je serais parti comme un élastique. J'aurais décollé... On aurait dit le bruit sourd d'un train et puis se fut un calme total. Un silence le plus profond que je n'ai jamais entendu de ma vie. J'ai arrêté de bouger. Cela était devenu un calme total, complètement total. Là on ne bougeait plus. J'osais même plus respirer. Mon compagnon Sherpa me regardait. Il sortait du riz de ses poches. Il tirait du riz, puis il priait. J'osais même plus bouger. J'avais peur de créer une autre fracture. Mais tu ne peux plus rester là. Il faut que tu t'en ailles. J'ai réussi finalement à m'en sortir. L'autre partie était fracturée aussi mais le bas n'était pas parti. Ce n'était pas encore décollé. J'ai continué tranquillement. Je sortais la corde de la neige. La corde était enterrée toujours sous 3 à 4 pieds dans la neige. C'était fatigant. À un moment donné, j'ai manqué de l'énergie pour la sortir. J'étais peut-être rendu à une quinzaine de pieds du bord du couloir. J'ai allongé mes cordelettes que j'avais sur

moi. J'ai été obligé de me décliper parce que je n'étais pas capable de la sortir de la neige pour me rendre sur le bord de la paroi. J'ai pris deux à trois respirations. J'ai sauté pour accrocher mon piolet où la corde qui ressortait sur le bord de la paroi. En espérant que si cela décolle que je pourrais rester accroché par le piolet après la corde. Cela n'a pas décollé. Si cela avait décollé pendant que j'étais détaché, c'est sûr que la neige t'emporte tranquillement. Il n'a rien qui te retient. Tu ne peux rien faire. Tu ne peux pas courir dessus. Tu tombes dans le vide. Je m'en suis sorti comme ça. Mon compagnon suivait en arrière. La première partie du couloir a été sécuritaire parce que j'avais tout fait parti en avalanche. Mais la deuxième partie a été dangereuse encore. Il a passé cela aussi. C'était à mon tour de le regarder et à prier à ma façon et à souhaiter que tout aille bien...

(...) J'ai toujours sur moi lorsque je vais en montagne des médailles que mon père et mon frère m'ont données avant de mourir. J'ai des médailles dans mes poches. C'est à la vie et à la mort... Puis, j'avais une pierre tibétaine qui m'a été donnée par un moine spirituel tibétain et par une femme tibétaine, une amie à moi que j'ai rencontrée au Népal. Puis, en montagne avant de partir, elle a fait envoyer par de ses amis sherpa des genres de fanions, des prières, une petite corde avec des noeuds dedans. C'est des noeuds de prière. C'est leur religion, leur spiritualité. J'ai toujours cela sur moi. Sans être une croyance, je crois en cela. J'avais une protection. Ces gens étaient pour moi des personnes spirituelles. Puis eux, dans leur esprit, ils étaient avec moi. Ainsi, en montagne, je porte ces choses-là avec moi. Quand je suis mal pris, je le serre, je le sens, puis je demande à mon père, à mon frère de m'aider. C'est ma façon de prier.

(...) Je me rappelle un jour. On était le groupe d'alpinisme ensemble qui partait pour l'Everest. On a fait un atelier complet sur nos craintes et nos peurs sur la mort. Ce qui nous faisait peur. C'est quoi nos plus grandes craintes qu'on avait afin de voir si on ne pouvait pas s'entraider là-dedans. On a discuté une journée complète sur la mort. Tout le monde dans le groupe ici avait vécu la peur de la mort. Comment on percevait cela? On a appris à apprivoiser la mort. Le mot peur, c'est difficile pour moi. J'en discutais avec ma mère. Elle m'a déjà dit: «Tu n'as jamais eu peur dans ta vie. Tu n'as jamais eu peur, ni de la noirceur, ni de tomber, ni de personne, ni de la mort». J'ai jamais eu peur. Par contre, j'ai des peurs. La

peur, elle est présente. On y pense. Il n'a pas un soir que tu es couché dans ta tente et que tu sais que le lendemain matin, tu pars pour 7 000 ou 8 000 mètres. Est-ce que mon corps va l'accepter? Est-ce que, physiologiquement, je vais manquer d'oxygène, que j'aille tomber en oedème? Puis tu sais qu'en oedème, tu peux rapidement tomber dans le coma? Comment ton système va réagir? Est-ce que je vais me faire prendre dans une avalanche? Je suis couché un soir dans ma tente puis il vente. Il commence à neiger. Est-ce qu'il va tomber trois pieds de neige et que peut-être demain je sois pris dans la tempête? Tu y penses mais par contre cela fait partie du risque, de l'aventure...

(...) J'aime le risque. J'aime le défi. J'aime l'aventure. J'aime le «feeling» de cela. Mais ce que j'aime plus de tout cela, c'est le companionship, c'est l'esprit d'équipe, c'est le travail d'équipe, c'est le leadership. La paix que je retrouve. La grandeur des paysages. La petitesse que je retrouve en moi dans un monde impressionnant. J'aime le côté culturel des peuples que je rencontre. J'aime géographiquement voir des nouvelles choses. J'aime l'utilisation de mes sens. J'aime utiliser mes sens au maximum... des nouvelles odeurs, de sentir le froid, de sentir le soleil. J'aime la vie d'expédition. J'aime me lever le matin lorsque je sais à penser c'est de vivre et non de répondre au téléphone, non d'aller travailler au bureau. J'aime vivre. J'aime la sensation de vie. Elle est tellement importante parce qu'elle est tellement fragile et ça j'aime cela.

(...) On parlait des peurs... Il y a des peurs la journée que l'on était pris. Ce serait mentir de dire que l'on a pas eu peur. Mais c'est une peur d'acceptation dans le sens de ce que l'on s'est dit: «En venant ici, je savais qu'il y avait des risques. En venant ici sans oxygène, il y avait encore plus de risques. En acceptant d'être en avant pour installer des cordes, je savais qu'il y avait de plus grands risques. En poussant au maximum, je savais qu'il y avait du danger: installer les cordes, les pitons de glace, les vis à glace. Il y a des risques d'engelures, des risques de froid. Je me disais: «L'expérience que j'ai, la préparation physique que j'ai, la préparation mentale surtout que j'ai, je crois que je suis capable de travailler de façon que cela n'arrive pas. Par contre, je sais que cela peut arriver. Si cela arrive, je l'ai accepté parce que je suis là. La mort fait partie de tout cela. Les chances (risques?) qu'elle arrive sont très minimes. La mort est présente, comme pour tout le monde, mais elle n'est pas immédiate, elle

n'est pas concrète, elle n'est pas réelle dans le sens que c'est quelque chose qui peut arriver. Mais je me dis: «Est-ce que je m'empêche de faire des choses car j'ai peur de ce qui peut arriver? Ce risque est-il trop grand?» Je considère, au niveau de l'aventure, je me dis: «Quel est le bénéfice que je vais aller vivre comparativement au niveau du risque que je prends? Est-ce qu'il y a plus de bénéfices que de risques?» Je considère peut-être que le moment où cela vient égal entre le risque et le bénéfice, je commence à me poser des questions. Lorsque le risque est beaucoup plus grand de ce que j'en retire humainement ou professionnellement ou philosophiquement ou spirituellement; je ne le fais pas. Si le risque est trop grand, je me dis: «Qu'est-ce que je fais ici?» Cela est présent dans ma tête. Je pense à tout cela. Il faut évaluer avant de partir: «Qu'est-ce que j'en retire? Qu'est-ce que je risque? Qu'est-ce que je vais aller vivre?» J'ai toujours dit que ça ne vaut pas la peine de perdre un doigt ou un orteil pour un sommet de montagne. Encore moins de mourir. Puis cela, j'y crois encore fortement. Ça vaut pas la peine. Donc, j'essaie que cela n'arrive pas, mais en sachant que cela peut arriver, cela ne m'empêche pas nécessairement d'y aller. Ce qui veut dire pour moi: ce n'est pas le sommet de montagne qui vaut la peine de ça, mais ce que je vais chercher, ce que je vais vivre dans l'expérience. Que j'aille aller découvrir au niveau des gens, au niveau des cultures, au niveau de moi-même, au niveau professionnel, cela vaut la peine que je risque que ça puisse arriver. C'est de même que je «deal» mes choses. Mais si le risque est trop grand, trop certain, je n'irai pas; j'aime trop la vie.

(...) Je travaille souvent en solitaire. La dernière fois, j'ai fonctionné beaucoup tout seul. À mon niveau, je peux fonctionner seul. Avec le temps, avec l'adaptation, avec la perception de soi et avec les risques que tu es prêt à accepter. Comment tu te sens? Il faut que tu sois une personne qui est bien seule. Cela m'est arrivé de passer 2, 3, ou 4 jours, isolé, pas de compagnon de montagne alentour. Il faut que tu sois bien avec toi-même parce si moindrement tu te mets à douter de toi... Si je manque d'oxygène, qu'est-ce je vais faire? Si je me mets à geler des pieds, qu'est-ce que je fais? Qu'est-ce que je vais faire si je manque d'air? Si tu te mets à douter de toi, tu te mets à penser à cette panique-là, tu peux avoir peur qui t'arrive des choses. Avec le temps, tu viens à contrôler cela. Si une tempête arrive. Tu es là-dedans. Si tu n'as pas d'expérience, tu paniques. Si tu as de l'expérience, peut-être que cela peut faire. J'ai été quand même chanceux. Il y a eu beaucoup de la chance. Je pense que

j'ai eu une bonne aura ou un bon karma. Mais la peur est là. Elle est constante. Si tu me disais si je repartirais, oui, je repartirais. Pas parce que j'aime la mort, j'aime trop la vie. Personne ne veut mourir...

(...) J'ai déjà été en Russie, escaladé en Asie centrale le plus haut sommet, le pic communiste. Près du sommet, un ami Bulgare était tombé dans le coma. Il était mourant. J'avais été le chercher. Cela a été deux jours difficiles, de le sortir de là. Il était comateux. Il ne parlait plus et ne bougeait plus. On le traînait dans la neige. On était trois ensemble. On le descendait sur les cordes. Finalement, on lui a sauvé la vie, mais j'avais senti quelque chose cette fois-là. Une présence qui m'a aidait à faire cela. Je crois à une présence qui me protégeait. (...) Avant que je parte escalader le pic communiste, mon père était malade. Il souffrait d'un oedème pulmonaire. Il allait très bien mais j'étais inquiet. Comme tout allait bien, lui et le médecin m'ont convaincu d'y aller. Finalement, je suis parti pour un mois. Avant l'ascension, c'est là que mon ami bulgare a souffert d'un oedème pulmonaire et est tombé dans le coma. Il était inconscient et avait les symptômes d'un oedème pulmonaire. Pendant tout ce temps, je me sentais près de lui et confiant qu'on s'en sortirait. Il va bien maintenant. À mon retour au Québec, deux mois plus tard, mon père est tombé très malade et a eu un oedème pulmonaire. Il avait les mêmes symptômes que le Bulgare. Tout le temps de sa maladie, je l'ai accompagné. Le médecin de famille a voulu que papa reste à la maison au lieu d'aller à l'hôpital car il savait qu'on pouvait bien l'accompagner. Quand papa est mort, j'ai accompagné et après le médecin est venu constater sa mort et c'est là qu'il m'a dit: «tu te rappelles comment ton père voulait que tu ailles en Russie, en montagne. C'est qu'il voulait que tu ailles te préparer pour l'accompagner lors de sa mort. Il savait que tu vivrais une expérience unique qui te préparera à l'accompagner dans sa mort». Ouf! Pendant les deux semaines que j'ai accompagné papa, il avait les mêmes symptômes, les mêmes respirations, etc. que le Bulgare qui souffrait du manque d'oxygène. Je revivais les mêmes choses. Je me sentais calme dans un monde connu. Papa savait que je devais aller en montagne afin de me préparer à ce qui devait arriver. (...) J'ai pas à prouver mon expérience spirituelle, à convaincre le monde de la relation entre la nature et le spirituel. Je n'ai pas à prouver rationnellement mon expérience spirituelle. J'ai un vécu mystique. J'y crois et je ne peux vivre en oubliant cela...

1.2 Étape d'analyse des unités de valeur

Unités de valeur	Étape d'analyse des unités de valeur
<p>1. J'aime le risque. J'aime le défi. J'aime l'aventure. J'aime le «feeling» de cela. Mais ce que j'aime plus de tout cela, c'est le companionship, c'est l'esprit d'équipe, c'est le travail d'équipe, c'est le leadership. La paix que je retrouve. La grandeur des paysages. La petitesse que je retrouve en moi dans un monde impressionnant. J'aime le côté culturel des peuples que je rencontre. J'aime géographiquement voir des nouvelles choses. J'aime l'utilisation de mes sens. J'aime utiliser mes sens au maximum... des nouvelles odeurs, de sentir le froid, de sentir le soleil. J'aime la vie d'expédition. J'aime me lever le matin lorsque je sais à penser c'est de vivre et non de répondre au téléphone, non d'aller travailler au bureau. J'aime vivre. J'aime la sensation de vie. Elle est tellement importante parce qu'elle est tellement fragile et ça j'aime cela.</p>	<p>1. Karl a le goût de l'aventure. Dans l'immensité des paysages, il a le sentiment de petitesse dans un monde si impressionnant. Dans l'activité alpiniste, Karl est guidé par le principe «small is beautiful» en aimant la sensation que lui apporte la vie parce qu'elle est importante et si fragile.</p>
<p>2. Mes loisirs sont orientés vers le plein air ou la nature. Cela peut aller de la haute montagne, d'expédition de canot, de ski hors piste sur le Mont Valin, à la pêche à la mouche ou à une activité de relaxation, de méditation. Pour moi, c'est une activité de loisir, mais c'est aussi en même temps un retour aux sources. Dans un sens, toute ma vie, j'ai aimé la nature. Je suis né au monde en aimant la nature. J'étais tout jeune, j'étais dehors, j'aimais toujours avoir des animaux autour de moi. Je sais qu'à la campagne, la nature a vraiment donné la cadence, le rythme de mon existence. J'ai toujours été influencé par l'amour de la nature incluant l'environnement, les animaux, etc. Mes activités de loisirs sont un retour à cela, (...)</p>	<p>2. L'expérience de loisir de Karl est surtout orientée vers le plein air ou la nature. Cela peut aller de la haute montagne, à l'expédition de canot, au ski hors piste sur le Mont Valin, à la pêche à la mouche. Dans son loisir de plein air, il recherche la paix intérieure, le repos et le calme.</p>

Unités de valeur	Étape d'analyse des unités de valeur
<p>Souvent donc, quand je fais mes loisirs, c'est de retrouver cette paix intérieure. Les activités que je fais en nature incluent aussi la haute montagne. Même si c'est considéré une activité à risque, pour moi c'est une activité de repos. Dans mes activités préférées ce que je recherche, c'est la paix, c'est le repos, c'est le calme.</p>	
<p>3. Puis, en même temps, c'est l'utilisation maximale de mes sens. Je considère qu'un des problèmes qu'on a dans la société, c'est le manque de contacts avec notre âme, avec nos sources qui sont d'après moi en partie sensorielles. Pour moi, aller dans la nature permet à mes sens de s'éveiller de nouveau, d'être à l'écoute, d'entendre les sons de la nature. C'est reposant: les odeurs, les sensations du vent, du soleil, de la pluie, les sensations du froid, les paysages que je vois, les teintes, les formes, tout ce qui touche, en fin de compte, l'utilisation des sens. L'ouïe, l'odorat, le toucher, le goûter, la vue sont pour moi des parties importantes de mon existence dans la nature. (...) Dans mes loisirs, je recherche quoi? Je recherche de me retrouver dans la nature, dans l'endroit où je suis paisible. Cela m'apporte, en même temps, à penser. C'est une méditation aussi dans un sens. C'est un genre de méditation de ce que les gens font à l'église. Ils ne prient peut-être pas durant une messe. Mais, durant un mardi après-midi, tu t'en vas à l'église, c'est tranquille, c'est paisible, c'est reposant, c'est calme. Tu as le temps de penser, de réfléchir ce que tu fais en tant qu'être humain, etc. Moi, dans la nature, je retrouve les mêmes choses. Parce que c'est un environnement dans lequel je suis bien. C'est un environnement qui est paisible pour moi. Peu importe l'activité, je retrouve cette paix, cette tranquillité là, ça me permet donc de penser à qui je suis, à ce que je fais, puis</p>	<p>3. Karl considère que l'un des problèmes de la société, c'est le manque de contacts de notre âme avec nos sources qui sont d'après lui en partie sensorielles. La tranquillité de la nature lui permet de méditer comme dans une église alors que la rapidité de la vie moderne ne donne pas le temps de penser.</p>

Unités de valeur	Étape d'analyse des unités de valeur
<p>me reposer aussi. Faire le point et faire le plein d'énergie. Donc, mes activités de loisir préférées, les activités de nature se manifestent en moi surtout une paix, une relaxation, une détente, puis l'utilisation maximale de mes sens. En contact avec soi-même, tu es en contact avec le monde spirituel. (...) Ici, dans la vie de tous les jours, on n'a pas le temps de penser, la vie est trop rapide. Il y a la télévision, la radio, le travail. On pense, mais de façon différente. Moi, dans mes activités de loisir, ça me permet de m'éloigner de la ville -parce que ça bouge trop vite- et ça me permet de retrouver un rythme très fondamental. Un rythme qui est de manger, dormir, se déplacer qui sont les bases de la vie pour moi. Lorsque je pars en montagne, je retrouve cela.</p>	
<p>4. (...) Il y a un goût d'aventure, un goût du risque, mais je suis une personne prudente de nature. Étant jeune, j'aimais grimper dans les arbres, j'ai jamais été un «risqueux». Non, je suis prudent. Pour moi, au lieu d'avoir le goût du risque c'est le goût de l'aventure, mais dans l'aventure, on sait qu'il y a un défi, un certain risque. Il y a un but incertain. Il y a la découverte de nouvelles choses. Il y a l'incertitude de ce que tu vas faire. Le succès n'est pas garanti. Il y a la privation du confort, de la sécurité, etc. Ce qui fait que moi j'aime beaucoup l'aventure. J'aime découvrir de nouvelles choses. J'aime aller voir plus loin. J'aime découvrir de nouveaux peuples, de nouvelles cultures. Pour moi, cela m'a mené à faire de la montagne, c'est le goût du voyage, le goût de l'aventure, plus que le goût technique de la montagne. Cette découverte, c'est ce que j'aime dans les voyages. J'ai le goût de l'aventure. Dans l'aventure, je retrouve une très grande solitude et sérénité, une très</p>	<p>4. En haute montagne, Karl est motivé par le goût de l'aventure. Il cherche l'incertitude, la privation du confort et la fuite d'un monde trop sécuritaire. C'est par la quête de l'aventure que Karl retrouve la solitude et la sérénité.</p>

Unités de valeur	Étape d'analyse des unités de valeur
<p>grande paix. L'aventure pour moi c'est: les oiseaux que j'ai entendu chanter ce matin et qui heureusement je ne connaissais pas. Ils ont chanté avec la fraîcheur d'un premier matin de création.</p>	
<p>5. (...) Je me rappelle un jour. On était le groupe d'alpinisme ensemble qui partait pour l'Everest. On a fait un atelier complet sur nos craintes et nos peurs sur la mort. Ce qui nous faisait peur. C'est quoi nos plus grandes craintes qu'on avait afin de voir si on ne pouvait pas s'entraider là-dedans. On a discuté une journée complète sur la mort. Tout le monde dans le groupe ici avait vécu la peur de la mort. Comment on percevait cela? On a appris à apprivoiser la mort. Le mot peur, c'est difficile pour moi. J'en discutais avec ma mère. Elle m'a déjà dit: «Tu n'as jamais eu peur dans ta vie. Tu n'as jamais eu peur, ni de la noirceur, ni de tomber, ni de personne, ni de la mort». J'ai jamais eu peur. Par contre, j'ai des peurs. La peur, elle est présente. On y pense. Il n'a pas un soir que tu es couché dans ta tente et que tu sais que le lendemain matin, tu pars pour 7 000 ou 8 000 mètres. Est-ce que mon corps va l'accepter? Est-ce que, physiologiquement, je vais manquer d'oxygène, que j'aille tomber en oedème? Puis tu sais qu'en oedème, tu peux rapidement tomber dans le coma? Comment ton système va réagir? Est-ce que je vais me faire prendre dans une avalanche? Je suis couché un soir dans ma tente puis il vente. Il commence à neiger. Est-ce qu'il va tomber trois pieds de neige et que peut-être demain je sois pris dans la tempête? Tu y penses mais par contre cela fait partie du risque, de l'aventure... (...) On parlait des peurs... Il y a des peurs la journée que l'on était pris. Ce serait mentir de dire que l'on a</p>	<p>5. Karl fait mention de l'expérience obscure de la mort, car lors d'une expédition d'alpinisme en haute altitude, il a frôlé la mort de près. Bien que Karl sache qu'il peut mourir lors d'une expédition, il a appris à apprivoiser la mort tout en évaluant les risques du danger potentiel et des bénéfices qu'il peut retirer de ce type de loisir.</p>

Unités de valeur	Étape d'analyse des unités de valeur
<p>pas eu peur. Mais c'est une peur d'acceptation dans le sens de ce que l'on s'est dit: «En venant ici, je savais qu'il y avait des risques. En venant ici sans oxygène, il y avait encore plus de risques. En acceptant d'être en avant pour installer des cordes, je savais qu'il y avait de plus grands risques. En poussant au maximum, je savais qu'il y avait du danger: installer les cordes, les pitons de glace, les vis à glace. Il y a des risques d'engelures, des risques de froid. Je me disais: «L'expérience que j'ai, la préparation physique que j'ai, la préparation mentale surtout que j'ai, je crois que je suis capable de travailler de façon que cela n'arrive pas. Par contre, je sais que cela peut arriver. Si cela arrive, je l'ai accepté parce que je suis là. La mort fait partie de tout cela. Les chances (risques?) qu'elle arrive sont très minimes. La mort est présente, comme pour tout le monde, mais elle n'est pas immédiate, elle n'est pas concrète, elle n'est pas réelle dans le sens que c'est quelque chose qui peut arriver. Mais je me dis: «Est-ce que je m'empêche de faire des choses car j'ai peur de ce qui peut arriver? Ce risque est-il trop grand?» Je considère, au niveau de l'aventure, je me dis: «Quel est le bénéfice que je vais aller vivre comparativement au niveau du risque que je prends? Est-ce qu'il y a plus de bénéfices que de risques?» Je considère peut-être que le moment où cela vient égal entre le risque et le bénéfice, je commence à me poser des questions. Lorsque le risque est beaucoup plus grand de ce que j'en retire humainement ou professionnellement ou philosophiquement ou spirituellement; je ne le fais pas. Si le risque est trop grand, je me dis: «Qu'est-ce que je fais ici?» Cela est présent dans ma tête. Je pense à tout cela. Il faut évaluer avant de partir: «Qu'est-ce que j'en retire?</p>	

Unités de valeur	Étape d'analyse des unités de valeur
<p>Qu'est-ce que je risque? Qu'est-ce que je vais aller vivre?» J'ai toujours dit que ça ne vaut pas la peine de perdre un doigt ou un orteil pour un sommet de montagne. Encore moins de mourir. Puis cela, j'y crois encore fortement. Ça vaut pas la peine. Donc, j'essaie que cela n'arrive pas, mais en sachant que cela peut arriver, cela ne m'empêche pas nécessairement d'y aller. Ce qui veut dire pour moi: ce n'est pas le sommet de montagne qui vaut la peine de ça, mais ce que je vais chercher, ce que je vais vivre dans l'expérience. Que j'aille aller découvrir au niveau des gens, au niveau des cultures, au niveau de moi-même, au niveau professionnel, cela vaut la peine que je risque que ça puisse arriver. C'est de même que je «deal» mes choses. Mais si le risque est trop grand, trop certain, je n'irai pas; j'aime trop la vie.</p>	
<p>6. (...) J'ai toujours sur moi lorsque je vais en montagne des médailles que mon père et mon frère m'ont données avant de mourir. J'ai des médailles dans mes poches. C'est à la vie et à la mort... Puis, j'avais une pierre tibétaine qui m'a été donnée par un moine spirituel tibétain et par une femme tibétaine, une amie à moi que j'ai rencontrée au Népal. Puis, en montagne avant de partir, elle a fait envoyer par de ses amis sherpa des genres de fanions, des prières, une petite corde avec des noeuds dedans. C'est des noeuds de prière. C'est leur religion, leur spiritualité. J'ai toujours cela sur moi. Sans être une croyance, je crois en cela. J'avais une protection. Ces gens étaient pour moi des personnes spirituelles. Puis eux, dans leur esprit, ils étaient avec moi. Ainsi, en montagne, je porte ces choses-là avec moi. Quand je suis mal pris, je le serre, je le sens, puis je demande à mon père, à mon frère de m'aider. C'est ma façon de prier.</p>	<p>6. D'une certaine façon, la méditation à travers l'expérience du loisir peut répondre à la dimension religieuse de l'être humain. Il est un temps fort de la contemplation et de la prière où les personnes peuvent alors cultiver les croyances religieuses traditionnelles ou bien développer différentes croyances religieuses.</p>