UNIVERSITÉ LUMIÈRE- LYON 2

Institut de Psychologie sociale

L'identité libanaise entre l'appartenance confessionnelle et le partage culturel

Thèse de doctorat en Psychologie sociale

présentée par

Sahar HIJAZI

Sous la direction de M. le professeur Mohamed LAHLOU

Le 15 décembre 2005

Jury : M. Mohamed LAHLOU (université Lyon 2) Mme Annik HOUEL (université Lyon 2) M. Patrick DENOUX (université Toulouse 2) M. Ibrahim MAROUN (Université libanaise)

Table des matières

- Dédicace
- Remerciements
- Introduction
- CHAPITRE PREMIER. FONDEMENTS THÉORIQUES
    - ♦ Introduction
    - ♦ I- L'identité
        - ◊ I.1- L'identité : Dimension psychosociale
            - · I.1.1- Les théories de l'identité sociales
            - · I.1.2- Synthèse des théories de l'identité sociale
        - ◊ I.2 - L'identité : Dimension collective
            - · I.2.1- L'apport de Carmel Camilleri : la théorie de stratégies identitaires
                - I.2.1.1 La notion d'acculturation : délimitation conceptuelle
                - I.2.1.2- Les inducteurs des stratégies identitaires
                - I.2.1.3- Stratégies identitaires : Dimensions pragmatique et ontologique
                - I.2.1.3- Les stratégies d'éloignement des conflits identitaires par la cohérence simple
                    - ♦ I.2.1.3.1- La survalorisation de la préoccupation ontologique
                    - ♦ I.2.1.3.2- La survalorisation des préoccupations pragmatiques
                - I.2.1.4- Les stratégies d'évitement des conflits par la cohérence complexe

♦I.2.1.4.1- Les liaisons indifférentes à la logique rationnelle
♦I.2.1.4.2- Les efforts de mise en liaisons logiques

• I.2.1.5- Les stratégies de modération des conflits de valeurs

♦I.2.1.5.1- La pondération différentielle des valeurs en oppositions
♦I.2.1.5.2- Les limitations de l'item perçu comme pénible
♦I.2.1.5.3- L'alternance systématisée des codes

· I.2.2 - L'apport de Berry : Les modèles des attitudes d'acculturation

• I.2.2.1- L'attitude d'assimilation
• I.2.2.2- L'attitude de séparation
• I.2.2.3- L'attitude de l'intégration
• I.2.2.4- L'attitude de marginalisation
• I.2.2.5-L'impact des stratégies identitaires : Le stress d'acculturation

· I.2.3- Synthèse des théories de Camilleri et Berry

♦II- Les représentations sociales

◊ I-Les théories de représentations sociales

· A- L'objectivation
· B- L'ancrage

◊ II.- Synthèse des théories de représentations sociales
◊ - Conclusion

• DEUXIÈME CHAPITRE. DE L'ALTÉRITÉ À L'IDENTITÉ AU TEMPS DE LA MONDIALISATION

♦Introduction
♦I- La problématique de l'Altérité

◊ I.1- Traitement de l'Altérité et la problématique de la différence culturelle

· I.1.1- Le déni des particularités socioculturelles réelles d'autrui
· I.1.2- Le traitement catégoriel d'autrui
· I.1.3- Le traitement péjoratif d'autrui

◊ I.2- L'image de l'Autre : Réalité objective et réalité fictive
◊ I. 3- L'Altérité comme référence identitaire

♦II- La problématique de l'identité

◊ II.1- L'identité : Notion multidimensionnelle et diversité d'approche

· II.1.1 -L'approche Wallonienne
· II.1.2 - L'approche psychosociale
· II.1.3- L'approche anthropologique analytique et culturelle

· II.1.4- L'approche cognitive et sociocognitive
· II.1.5 - L'approche du sentiment d'identité de la personne

◊ II.2- Identité et dynamique identitaire : Clarification conceptuelle
◊ II.3- L'identité comme objet psychosocial et interculturel
◊ II.4-Identité et religion

♦III- Mondialisation et interculturalité

◊ III.1- Détermination du concept
◊ III.2- Mondialisation et problématique culturelle
◊ III.3- Mondialisation et problématique de l'identité-altérité
◊ III.4- Mondialisation et l'Etat-nation

♦- Conclusion

• TROISIÈME CHAPITRE. L'INTERCULTUREL : THÉORIE À LA PRATIQUE

♦Introduction
♦I- De Melting-pot à la psychologie interculturelle : Clarification conceptuelle

◊ I .1 - L'interculturel : Issu terminologique du concept
◊ I.2- Les fondements américains de la notion
◊ I.3- Psychologie Interculturelle : parcours historique et origines

· I.3.1- Parcours historique : De l'approche classique à l'approche interculturelle
· I.3.2- Les Origines de la psychologie interculturelle

♦II- De la culture à l'interculturel : La culture comme itinéraire vers l'interculturel

◊ II.1- L'évolution de la notion : Origine et développement du concept

· II.1.1- Le premier courant : une perspective historique
· II.1.2- Le deuxième courant : l'anthropologie psychologique

◊ II.2- La culture : un nouvel horizon

♦III- Problématique de l'interculturel : Orientation pluridimensionnelle

◊ III.1- La dimension éducative
◊ III.2- Dimension sociale
◊ III.3- La dimension économique
◊ III.4- La dimension informationnelle

♦IV-Les recherches interculturelles et l'enjeu méthodologique

◊ IV.1- Sciences humaines et psychologie interculturelle : Approches méthodologiques
◊ IV.2- Recherches interculturelles et critères scientifiques
◊ IV.3- Recherches interculturelles et psychologie sociale
◊ IV.4- Psychologie interculturelle : Logique expérimentale et élaboration épistémologique

♦- Conclusion

• QUATRIÈME CHAPITRE. PROBLÉMATIQUE ET CADRE MÉTHODOLOGIQUE

♦-Introduction
♦I- Problématique
♦II- Hypothèses de la recherche
♦III- Cadre Méthodologique

◊ III.1- Méthode de l'étude : l'enquête
◊ III.2- Outils et techniques d'investigations

· III.2.1- L'entretien
· III.2.2- Le questionnaire
· III.2.3- Les échelles d'attitudes

• II.2.3.1-Echelle I : inspirée de L'échelle du Coombs (1950)
• III.2.3.2-Echelle II : inspirée de l'échelle ordinale de Bogardus (1925)
• III.2.3.3- Echelle III- inspirée de l'échelle de Likert (1932)

· III.2.4-Le Pré-test de l'enquête
· III.2.5- Le pré-test de l'échelle d'attitudes

◊ III.3-Passation de l'enquête
◊ III.4- Modèles d'analyse : Codage et dépouillement
◊ III.5-Population d'étude et exploration du terrain

· III.5.1-Choix de la population
· III.5.2- Données descriptives de l'échantillon

• III.5.2.1- Données démographiques et personnelles
• III.5.2.2- Données économiques
• III.5.2.3- Données culturelles

♦-Conclusion

• CINQUIÈME CHAPITRE. STRUCTURE DE LA SOCIÉTÉ LIBANAISE : CADRE COMMUNAUTAIRE ET CONTEXTE SOCIOCULTUREL

♦- Introduction
♦I- Structure sociale : caractère principal et détermination des concepts
♦II- Structure communautaire et mosaïque culturelle

◊ II.1- Mosaïque Chrétienne
◊ II.2- Mosaïque Musulmane

♦III- La société libanaise : Primauté de la famille

◊ III.1- Définition du concept et perspective
◊ III.2- Famille libanaise : caractères principaux et fonctionnement social

♦IV- Société libanaise : problématique de la laïcité

◊ IV.1- L'enjeu de la laïcité : Liban et Pays arabes
◊ IV.2- La laïcité : enjeu épineux
◊ IV.3- La nécessité d'une nouvelle représentation de la laïcité

- SIXIÈME CHAPITRE. IDENTITÉ LIBANAISE : CONTEXTE HISTORIQUE ET SOCIOCULTUREL

♦- Introduction
♦I- Contexte historique et perspectives socioculturelles et politiques

◊ I.1- Confessions libanaises : histoire et représentations identitaires
◊ I.2-Evénements historiques saillants

· I.2.1- L'Emirat Libanais : Affirmation politique et embryon identitaire ¨préliminaire
· I.2.2- La crise de 1840-1860
· I.2.3- La création du Grand – Liban
· I.2.4 - Le pacte national
· I.2.5- L'accord du Taëf

♦II- Mosaïque sociale : Diversité d'approches identitaires

◊ II.1- L'approche culturaliste
◊ II.2- Approche psycho-ethnologique
◊ II.3- Approche : La confrontation Modernisme / traditionalisme
◊ II.4- Approche : Histoire sociale et rapports socio-économiques
◊ II.5- Approche : Classe sociale et structure politico-confessionnelle
◊ II.6- Approche historico-politique

♦III- Les principaux modèles identitaires :

◊ III.1- Le modèle confessionnel
◊ III.2- Le modèle religieux - régional
◊ III.3 - Le modèle de Coexistence

♦IV- Dialogue Islamo-chrétien : un fait historique - actuel

◊ IV.1-Dialogue islamo-chrétien et partage culturel au Liban
◊ IV.2- L'institutionnalisation du Dialogue
◊ IV.3- L'expérience libanaise : La convivialité de l'unité dans la diversité

♦- Conclusion

- SEPTIÈME CHAPITRE. IMPLICATION RELIGIEUSE, APPARTENANCE CONFESSIONNELLE ET PERSPECTIVES CULTUELLES-CULTURELLES

♦Introduction
♦I- L'implication religieuse

◊ I.1-Implication religieuse des parents des jeunes

- I.1.1- Parents et pratiques religieuses
- I.1.2- Parents pratiquants et appartenance confessionnelle
- I.1.3- Les Parents pratiquants et le type d'éducation de leurs enfants

◊ I.2- Implication religieuse des jeunes : Jeunes et pratiques religieuses

- 1.2.1- Pratiques religieuses et les confessions
- 1.2.2-Pratiques religieuses et le type d'éducation

◊ I.3- Jeunes et attitude à l'égard des non pratiquants

- I.3.1- Les attitudes à l'égard des non pratiquants et les confessions
- 1.3.2- Les attitudes à l'égard des non pratiquants et le type d'éducation
- 1.3.3- L'attitude à l'égard des non-pratiquants et jeunes pratiquants

◊ I.4- L'attitude à l'égard de la religion

- I.4.1- La religion sauvegarde l'identité
- I.4.2- La religion est une cuirasse morale
- I.4.3- La religion est une relation spirituelle

♦ II- L'appartenance confessionnelle

◊ II.1-Confession du futur conjoint

- II.1.1- Confession dufutur conjoint et les confessions
- II.1.2-Confession du futur conjoint et le type d'éducation

◊ II.1-Confession du conjoint

- II.1.1-Confession du conjoint et les confessions
- II.1.2-Confession du conjoint et le type d'éducation

◊ II.2- Priorité d'appartenance

- II.2.1- Priorité d'appartenance et les confessions
- II.2.2- Priorité d'appartenance et le type d'éducation
- II.2.3- L'attitude à l'égard de l'appartenance familiale

◊ II.3- Appartenance confessionnelle et type de relation avec les autres confessions

- II.3.1-Parenté par alliance
- II.3.2-Amis au club
- II.3.3-Voisinage
- II.3.4- Collègues au travail
- II.3.5 - Compatriotes
- II.3.6- Je ne préfère pas faire de relations avec « Eux »
- II.3.7- Je refuse son séjour permanent au pays

♦ III- Perspectives et attitudes cultuelles-culturelles

◊ III.1- Les Jeunes et l'éducation religieuse à l'école

- III.1.1-L'éducation religieuse à l'école et les confessions
- III.1.2- L'éducation religieuse à l'école et le type d'éducation

◊ III.2- L'utilisation des moyens de contraception

- III.2.1- L'utilisation des moyens de contraception et les confessions
- III.2.2- L'utilisation des moyens de contraception et le type d'éducation

◊ III.3- Le mariage civil

- III.3.1- Mariage civil et les confessions
- III.3.2- Le mariage civil et le type d'éducation

◊ III.4- Relation sexuelle avant le mariage

- III.4.1-Relation sexuelle avant le mariage et les confessions
- III.4.2- La relation sexuelle avant le mariage et le type d'éducation

◊ III.5- Etat laïque

- III.5.1- Etat laïque et les confessions
- III.5.2- Etat laïque et le type d'éducation
- III.5.3- L'attitude à l'égard de la laïcité (Echelle III)
  - III.5.3.1- La laïcité est la meilleure solution
  - III.5.3.2- La laïcité est difficile d'accepter
  - III.5.3.3- La laïcité est un projet impossible de réaliser
- III.5.4- L'attitude à l'égard de la laïcité (Echelle I)
- III.5.5 - Valeur et classement de certains thèmes culturels : (Echelle I)

♦-Conclusion

• HUITIÈME CHAPITRE. QUESTIONS SOCIO-CUTURELLES: ATTITUDES DES JEUNES ET PARTAGE CULTUREL

♦-Introduction
♦1- Vie commune
♦2- Unité nationale et diversité culturelle
♦3-L'unification du Livre Scolaire
♦4-L'identité culturelle n'est pas unifiée
♦5-Diversité culturelle et développement du pays
♦6- La cause principale des conflits
♦7- Langue d'enseignement
♦8- L'unification des aspirations des libanais
♦9- L'aspect du Liban
♦10- L'identité libanaise
♦11- Histoire politique entre conflits et solutions
♦12- La révolution des médias
♦13- Mondialisation
♦- Conclusion

- NEUVIÈME CHAPITRE. SYNTHÈSE GÉNÉRALE AUTOUR DES RÉSULTATS
- Conclusion Générale
- BIBLIOGRAPHIE
- ANNEXES

Dédicace

A l'achèvement du long travail qu'a nécessité cette thèse, je pense en premier lieu à ma mère qui m'a accompagnée par sa prière et qui a accepté le déchirement de notre séparation pour ma réussite et la réalisation de mon rêve.

Je dédie ce travail à mon père, qui n'a jamais cessé de m'encourager et de me soutenir. Je le remercie infiniment d'être pour moi un exemple de persévérance, de foi en l'avenir, et d'ambition.

A mes frères et sœurs j'adresse toute ma reconnaissance pour leur amour et leur encouragement dans toutes les étapes de mes études.

Enfin je dédie cette thèse à toutes les personnes par tout dans le monde qui croient au partage culturel et humain, refusant toute forme de discrimination et prônant l'égalité et la fraternité entre les Hommes. Ainsi qu'à chaque chercheur ou amateur du domaine de la Psychologie Interculturelle qui oeuvrent pour qu'elle devienne une discipline à part entière.

Remerciements

Tous mes remerciements vont à mes directeurs de recherche, le Professeur Mohamad LAHLOU de l'Université Lumière Lyon II, et le Professeur Frédéric MAATOUK Doyen de l'Institut de Sciences sociales de l'Université Libanaise. Leur présence, leur souci de perfectionner mon étude et leur encadrement ont contribué au bon déroulement de mon travail de recherche.

L'aboutissement de cette thèse ainsi que notre participation enrichissante à des congrès et des colloques internationaux sont dus aux efforts continus de M. LAHLOU à qui j'adresse mes meilleures pensées.

Cette thèse n'aurait sans doute pas vu le jour sans l'acharnement de Docteur Rajaa MAKKI et Docteur Ibrahim MAROUN. Leur confiance et leur amitié à mon égard m'ont marquée à jamais, je les remercie profondément de leur soutien qui m'est très cher.

La concrétisation de cette recherche a eu lieu grâce à l'aide financière de l'Université Libanaise et du Gouvernement Français qui m'ont octroyé une bourse durant trois ans.

Enfin je remercie sincèrement toutes les personnes qui m'ont aidé dans les différentes étapes de l'étude, spécialement les jeunes libanais qui ont accepté de répondre au questionnaire, ainsi que mes amis les plus proches qui ont collaboré avec moi.

Introduction

Le Liban a la chance d'être la *terre de rencontre* de plusieurs confessions de religions différentes, dont chacune renferme une particularité socio-culturelle.

Par conséquence, la *dynamique sociale* de ce pays a toujours été guidée par *l'appartenance confessionnelle* considérée comme *facteurdéterminant* de la *construction identitaire* de l'individu qui est un processus

psychosocial complexe permettant à l'individu d'avoir un sentiment de particularité de son existence humaine par rapport aux autres. C'est grâce à ce processus que la relation à soi et à autrui sont intimement liées.

Dans le passé, le Liban a été le théâtre de conflits interconfessionnels et *l'identité dupays* était parmi les principaux facteurs qui ont contribué à les déclancher. Alors, l'établissement de l'unité nationale et l'émergence d'une seule représentation de l'identité libanaise étaient des enjeux délicats. D'où, la question identitaire au Liban est inséparable des conjonctures socio-religieuses, socio-politiques, voir idéologiques.

Ainsi, étudier l'identité libanaise, est une aventure qui relevait d'une rude épreuve pour des raisons multiples qui nous ont encouragés à entreprendre ce sujet d'étude.

La *première* tient à la nature conceptuelle de la notion : l'identité est une notion complexe. La complexité de ce concept est raffermie par la diversité des approches qui le traitent sur le plan théorique, aussi bien que méthodologique.

La *deuxième* est relative à la dépendance du processus de la ''construction identitaire''de l'individu au facteur culturel des groupes. Ce fait s'exprime au Liban par la dépendance de la question identitaire à la conjoncture politique. C'est pourquoi nous étions face à une multitude de discours idéologiques concernant la question identitaire ce qui reflète son acuité dans ce petit pays méditerranéen.

La *troisième* raison concerne les discours idéologiques et politiques qui sont au premier plan dans les médias et sur la scène sociale, pourtant, ils ne reflètent pas nécessairement les perspectives du peuple, surtout, celles des jeunes.

La *quatrième,* c'est que dès la constitution de l'Etat, il y a une constellation d'identités qui s'affirment et s'affrontent : arabe ou non, occidentale ou non, chrétienne ou musulmane, et récemment laïque ou non.

Face à une réalité politique complexe – mouvementé, il s'ensuit une multitude de discours identitaires dotés de la diversité de ses représentations sociales ; ce qui nous a poussés à déceler dans le discours des jeunes ce que signifie d'être un libanais, surtout, chez la génération qui a vécu l'atrocité de la fin de la guerre aussi bien que la période de '' paix''. C'est une génération qui a une double expérience.

Ajoutons notre désir d'être à l'écoute des discours profanes et de savoir si la génération d'après guerre définit encore son identité en se référant seulement à son appartenance confessionnelle, ou bien si elle se situe en dehors du terrain confessionnel en visant une expérience du partage culturel interconfessionnel. Alors, pour aborder la question identitaire autant de raisons et d'aspects qui nous ont motivés pour l'étudier malgré les difficultés.

Ces ordres de difficultés d'un côté, et notre souci de les affronter et d'étudier la question identitaire en moyennant une nouvelle approche scientifique, exigeaient une rigueur analytique, d'où notre choix d'une approche interculturelle basée sur le concept de la représentation sociale.

En effet, c'est à partir d'une nécessité impérative d'aborder les ''faits'' psychosociaux d'une manière non unidimensionnelle que nous nous sommes approchés du terrain de la psychologie sociale en choisissant l'approche interculturelle.

Dans notre quête conceptuelle, nous avons objecté le principe d'analyse selon un seul paradigme : psychologique, psychanalytique ou sociologique…etc. En fait, cette nécessité du principe de complémentarité disciplinaire s'est imposée à nous dès le début de la recherche. Ce qui a répondu à notre besoin sur le plan conceptuel et théorique fondé sur l'articulation entre le social et l'individuel, et qui tente d'articuler, particulièrement, le psychisme et la culture.

Par conséquent, notre recherche conceptuelle mène à opérer un déplacement du champ de la psychologie sociale vers celui de la psychologie interculturelle. Ce travail

prend en considération les lacunes sur le plan scientifique ainsi que le manque du traitement de l'individuel et du collectif séparés.

Nous avons probablement trouvé réponse à notre quête conceptuelle dans l'approche interculturelle, les difficultés ne sont pas surmontées totalement, elles continuent pendant l'élaboration théorique, surtout que nous nous situons à la croisée des trois champs conceptuels : l'identité, les représentations sociales et la culture, abordées chacune dans les différentes disciplines et d'emblée, les définitions et les orientations des recherches étaient multiples.

Ainsi, il paraît que non seulement il n'y a pas de frontières précises ni d'imperméabilité entre les différents domaines de la psychologie, mais également entre la psychologie sociale et d'autres domaines des sciences humaines, par exemple l'anthropologie qui s'intéresse au facteur culturel et les interactions entre les différents groupes. Ajoutons que ces deux disciplines ont en commun une multitude de concepts tels que la représentation sociale, la socialisation, le symbolisme…etc. D'ailleurs, il y a la nouveauté de la psychologie interculturelle et la polémique autour son identité : en tant qu'une approche de la psychologie sociale ou bien en tant qu'une nouvelle discipline qui entraîne de dessiner sa pédagogie et tente d'être indépendante, a sa propre identité scientifique dans les décennies d'avenir.

Notre souci était de mettre en évidence les points d'articulations permettant de situer, et de définir l'objet de la recherche qui est à double face. Si certes, l'identité dans sa dimension socio-culturelle est notre objet, pour nous inséparable de la notion des représentations sociales. Nous considérons que les deux ensembles répondent à nos interrogations : pour mieux comprendre la dynamique et la construction identitaires des jeunes, il était nécessaire de découvrir la perception que l'individu se fait de son appartenance confessionnelle, c'est-à-dire, l'analyse des représentations sociales dont l'identité fait l'objet et le cible.

Cette étude ne s'intéresse pas à la genèse identitaire, non plus à savoir la manière dont les aspects personnels s'organisent, malgré leur importance, car l'objet de la recherche est limité par le sujet - individu. Or, nous adoptons une optique considérant l'individu en

tant que sujet social, et nous nous intéressons aux appartenances socio-culturelles qui contribuent à l'élaboration de son identité.

En quoi l'étude de la représentation sociale de l'identité serait-elle pertinente dans l'étude de la question identitaire ? C'est le questionnement auquel nous nous tentons de répondre dans le *premier* chapitre '' fondements théoriques'' dans lequel nous avons présenté quelques travaux concernant l'identité, la représentation sociale et la culture, autrement dit, quelques apports fondamentaux en psychologie sociale et interculturelle qui abordent des faits résultants du '' contact des cultures'' tels que les stratégies identitaires et les attitudes d'acculturation.

En fait, la notion de la représentation sociale était privilégiée, parce que :

-Elle constitue un espace où se saisissent, et se transforment les référents culturels et idéologiques qui sont présents dans toute formation identitaire.

-Elle nous permet de dévoiler si une expérience du partage culturel et l'établissement du principe du contact des cultures sont susceptibles de se développer dans ce petit pays.

-Elle permet de savoir si l'appartenance confessionnelle est un facteur déterminant dans la question identitaire, surtout, au niveau de la définition des jeunes de l'identité nationale libanaise.

Elle nous permet à travers les différentes dynamiques représentationnelles, par exemple l'ancrage, de repérer les points de départ de certaines représentations sociales de l'identité libanaise propagées dans la société par les historiens.

-Elle nous a aussi permit, de mieux comprendre l'influence de l'environnement, surtout ses éléments historiques sur l'identité, représentant un terrain où s'enchevêtrent la relation à soi et à l'Autre. Alors, l'identité n'a jamais été séparée de l'altérité, surtout actuellement, au temps de la prospérité de la mondialisation.

Selon une approche psychosociale et interculturelle, nous avons abordé dans le *second* chapitre la question de l'altérité en tant qu'une partie inhérente à la construction identitaire de l'individu, dans le but de démonter que l'altérité est une référence identitaire. Cette dernière s'impose vivement au temps de la mondialisation dont la question de la différence culturelle devient un enjeu vécu par la plupart des Etats-Nations qui sont fortement influencés par la mondialisation. Sans oublier d'exposer la

diversité des approches qui abordent l'identité et sa relation avec la religion puisque, au Liban, l'identité est fortement liée à la religion.

Quant au *troisième* chapitre, il désigne l'identité de la psychologie interculturelle, de la théorie à la pratique en partant d'une clarification conceptuelle, et dévoilant les sources de ce concept et son évolution historique, son orientation pluridimensionnelle et son enjeu au niveau méthodologique. Le but de ce chapitre est de clarifier cette nouvelle approche que nous adoptons qui est l'interculturelle : son rigueur heuristique.

Axé sur la méthodologie appliquée au recueil des données, le *quatrième* chapitre expose les diverses étapes de la démarche scientifique adoptée. Il construit la problématique, puis élabore les hypothèses et décrit les techniques d'investigations : questionnaires, échelles d'attitude. Il explique aussi les procédures de déroulement, de dépouillement et du codage des résultats.

Dans le *cinquième* chapitre, nous procédons à une mise en contexte de la problématique en présentant le contexte socio-culturel et historique de la question identitaire. Cela constitue un travail d'autopsie du corps social libanais. En commençant par la description du caractère principal de la structure sociale libanaise. Puis, nous avons présenté les différents groupes confessionnels constituants la société qui se caractérise, d'une part, par la primauté de la famille, en tant qu'une société traditionnelle, et d'autre part, par l'enjeu de la laïcité en tant que facteur pouvant encourager une expérience du partage culturel et affaiblir les inconvénients de l'appartenance confessionnelle traduits par le confessionnalisme politique.

Si notre recherche vise à dégager l'image que se fait un jeune de son appartenance socio-culturelle et nationale, elle nécessite de se référer à l'image qu'il lui est donnée de lui-même. Celle-ci est diffusée par les différentes confessions, et inséparable du contexte historique et social de ces groupes religieux. Elle est liée aux événements saillants qui influencent leurs mémoires collectives, et d'emblée, leurs conceptions de l'identité. D'où, l'importance des théories des représentations sociales, puisqu'elles permettent de repérer les représentations de l'identité libanaise dans les différentes formes expressives, idéologiques ou scientifiques.

L'objectif de ce chapitre est de délimiter les discours publics saisis à travers des ouvrages scientifiques ou politiques portant sur le liban. Ceux-ci composent la source

où s'enracinent les représentations sociales de l'identité libanaise circulant dans la société. La diversité des approches dans ces ouvrages nous permet de mieux comprendre la question de l'identité en dégageant les pôles identitaires encourageant la construction identitaire selon les principaux modèles de la société.

Puisque nous abordons la question identitaire en tant qu'un fait interculturel, guidé par le principe du ''contact des cultures'' dans le but d'éclairer la situation du partage culturel interconfessionnel dans la période d'après

guerre, il nous semble nécessaire de présenter la situation du dialogue islamo-chrétien en tant qu'une des expressions de ce partage. Alors, le dernier volet de ce chapitre, porte sur le dialogue islamo-chrétien qui apporte une dimension conviviale à l'expérience libanaise représentant l'unité dans la diversité.

Après avoir traité les circonstances historiques, socioculturelles et politiques qui ont contribué à enraciner l'appartenance confessionnelle en affaiblissant l'unité nationale, dans le *septième* chapitre renfermant les résultats d'enquête, nous allons dévoiler la place qu'occupent la religion et l'appartenance confessionnelle dans la dynamique sociale et surtout dans le processus d'interaction sociale des jeunes. C'est pourquoi, nous avons essayé dans la partie pratique de la recherche de sonder la réalité de l'implication religieuse des jeunes et de voir si elle est influencée par le milieu familial. Nous avons aussi tenté de révéler l'impact de la religion dans les pratiques socio-culturelles quotidiennes, sans oublier les attitudes à l'égard des questions cultuelles et culturelles.

Après avoir découvert si les pratiques socio-culturelles, les comportements et les attitudes des jeunes sont influencés par l'appartenance confessionnelle ou s'ils penchent vers la laïcité, le *huitième* chapitre explore les perspectives et les attitudes des jeunes concernant les questions de nature socio-culturelles qui étaient tout au long de l'histoire du pays des questions polémiques et des sources de divergence interconfessionnelle. Ces questions reflètent parfois aussi le désir des jeunes de vivre une expérience du partage culturel avec les membres des autres confessions. Ceci afin de savoir si la dynamique relationnelle interconfessionnelle et la situation d'après guerre au Liban permettent de s'y établir.

Nous attirons l'attention concernant l'insertion des thèmes qui peuvent paraître comme des digressions, tels que : la relation sexuelle avant le mariage, les moyens de contraception, la mondialisation et la révolution des médias. En réalité, elles figurent comme des incidences contextuelles dans la mesure où elles forment des points d'inflexion identitaire, ou bien, elles sont tributaires du contexte socio-culturel.

La synthèse, en *neuvième* chapitre, regroupe tous les résultats et les intègre dans une perspective analytique d'ensemble montrant que les jeunes libanais de toutes les confessions manifestent toujours une tendance à dépasser l'appartenance confessionnelle concernant les questions sociopolitiques, puisque l'acuité de l'appartenance confessionnelle commence à être plus faible qu'avant. Elle est remplacée par l'appartenance familiale et nationale. Soulignons que la laïcité est acceptée au niveau socio-politique sans profaner les aspects de la vie quotidienne. Ceci montre que la société libanaise *commence à s'orienter vers la laïcité*, aussi bien, vers le *partage culturel* puisque la convergence des attitudes des jeunes autour de certaines questions socio-culturelles, surtout, celles considérées épineuses au niveau nationale, représente un indicateur de la présence d'un partage culturel.

La *conclusion générale* au dixième chapitre reprend la problématique identitaire et représentative en constatant que les processus identitaires sont étroitement liés à ceux des représentations socio-culturelles et que chaque *élaboration identitaire* ne prend son sens qu'au sein d'une *dynamique représentative* en interaction *dialectique* avec la dynamique *identitaire*.

CHAPITRE PREMIER. FONDEMENTS THÉORIQUES

Introduction

La psychologie sociale nous offre un assortiment relativement cohérent des « Modèles théoriques » afin de mieux interpréter plusieurs aspects des relations interculturelles, surtout, dans les situations accompagnées d'une quête identitaire.

Le cadre théorique, ici, porte sur l'analyse de processus identitaires et représentatifs qui découlent au sein d'une dynamique sociale marquée par le conflit d'intérêt et souvent par la catégorisation, la comparaison

sociale, afin d'avoir une auto-évaluation positive de soi.

C'est à partir d'une exigence impérative d'aborder le fait identitaire d'une manière pluridimensionnelle que nous nous sommes approchés sur le terrain de la psychologie sociale, domaine avoisinant de la psychologie interculturelle, notre préoccupation.

Dans notre recherche théorique, nous n'acceptons pas le principe d'analyse et d'explication se basant sur un seul paradigme psychologique ou sociologique…etc. En fait, nous admettons « le principe de la complémentarité disciplinaire»Note1. , qui nous permet d'articuler « le social » et « l'individuel », et d'articuler « le psychisme » et « le culturel » ce qui répond bien à notre exigence sur le plan théorique. C'est pourquoi nous avons fait recours à l'interdisciplinarité en tant qu'« une approche scientifique qui s'enrichit de concepts supra-disciplinaires car sans ces apports, ces diverses disciplines resteraient emprisonnées dans leur propre cadre de conceptualisation »Note2. .

En effet, notre quête conceptuelle débouche à un déplacement du champ de la psychologie sociale vers celui de la psychologie interculturelle, notant qu'il est impossible de traiter séparément les besoins individuels et les influences collectives.

Ce déplacement est un glissement du domaine de la psychologie sociale qui- selon Moscovici- met « en question la séparation de l'individuel et du collectif, [et qui conteste] le partage entre psychique et social dans les domaines essentiels de la vie »Note3. , vers un nouvelle approche qui tend à être une nouvelle branche des sciences humaines.

Cette nouvelle branche que l'une de ses racines plonge en psychologie sociale, s'élève à un nouveau stade. Elle est une entité de nature distincte puisqu'elle accède « à un nouveau plan : celui d'une formation unitaire, harmonieuse transcendant leurs différences sans les évacuer »Note4. afin d'établir entre les porteurs des cultures différentes une communication correcte qui respecte la différence culturelle.

Autrement dit, notre démarche a pour but de rejoindre la perspective de Camilleri qui pose le questionnement suivant : « comment instituer du commun à travers l'altérité, la différence, de façon à les surmonter sans les évacuer ? »Note5. .

Alors, l'approche interculturelle coïncide bien avec notre préoccupation et nous nous situons à la croisé de deux champs notionnels : « L'Identité », « la Représentation Sociale», d'où les orientations théoriques des recherches sont diversifiées, une partie est relative au thème de ''l'identité'', l'autre est relative à celui de la ''représentation sociale''. Commençons, donc, par le thème de l'identité.

I- L'identité

Les travaux concernant la notion de l'identité dévoilent une triple diversité : diversité *disciplinaire*, diversité *conceptuelle*, et diversité *dimensionnell*e. Cette dernière est dans le sens d'étudier : l'identité individuelle, l'identité sociale et l'identité collective ou suprastructurelle (relative à la nation, l'Etat, ou à la culture).

Commençons par la **diversitédisciplinaire** : l'identité est une entité conceptuelle interdisciplinaire, elle est au carrefour de plusieurs champs théoriques contribuant à son élaboration tels que la psychologie génétique (Piaget, Zazzo) ; la psychologie sociale (Mead, Tajfel, Turner…) ; la sociologie (Durkheim, Weber, Parsons, Dubar, Bourdieu, Touraine…), l'anthropologie psychanalytique (Erikson) ; l'anthropologie (Lévi-strauss), la phénoménologie (Hegel, Husserl, Sartre…) ; etc.

De cette diversité théorique nous constatons qu'une définition consensuelle interdisciplinaire concernant l'identité est difficile à établir. D'où, la problématique de l'identité est toujours marquée par le modèle d'approche adopté par le chercheur. En fait, c'est une notion qui change de figure selon les disciplines qui

l'utilisent.

A propos de la **diversité conceptuelle**, elle est le conséquent de la diversité disciplinaire. Cependant, dans une même discipline, la problématique de l'identité est abordée sous différentes perspectives, soit sous l'angle des statuts et catégories sociaux, soit sous l'angle des rôles, ou de l'interaction entre différents interlocuteurs.

Nous repérons aussi plusieurs approches telles que :

1-L'identité en tant que sentiment de la similitude, dont l'individu ou le groupe tend vers « la conformité supérieure de soi »Note6. par rapport aux normes en vigueur dans l'ensemble social.

2-L'identité s'exprime dans le vécu simultané de la différenciation et de la similitude à autrui comme a montré DeschampsNote7. , ce qui constitue le ''noyau dur'' du sentiment d'identité. L'auteur, considère que cette co-variation entre similitude et différence existe au plan individuel (relation soi/autrui) aussi bien qu'au plan des relations intergroupes.

3-L'identité est un système dynamique de sentiments de représentations qui oriente les conduites, selon l'approche du (Tap)Note8. .

4-L'identité est un ensemble de représentations mentales conscientes ou préconscientes reflet des identifications, d'après (Lugassy)Note9. .

5-L'identité est abordée aussi comme étant « un environnement intérieur opératoire », selon Zavallonni, considérant l'identité sociale se constituant par le contenu et la façon dont sont organisées les représentations de soi, d'alter et de la société.Note10.

6-L'identité comme stratégies identitaires, dans le sens « comme des procédures mises en œuvre de manière consciente ou inconsciente par un acteur social (individuel ou collectif) afin d'atteindre une ou des finalités (définies explicitement, ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction, c'est-à-dire en fonction des différentes déterminations (socio-historiques, culturelles, psychologiques) de cette situation »Note11. .

En fait, nous arrêtons ici puisque les approches abordant l'identité sont interminables, chacune dépend des hypothèses et de la méthode utilisée par le chercheur. En somme, les approches étudiant soit la genèse et la construction identitaire, soit les opérations cognitives pour se définir et définir l'autre, ou bien pour se comparer entre soit et autrui, ou entre sa catégorie et celle des autres, soit ils étudient les régulations identitaires face à un conflit individuel, groupal ou sociétal.

Concernant la **diversité dimensionnelle**, nous dégageons trois dimensions de l'identité : identité *individuelle*, identité *sociale* et identité *collective*. Soulignons que dans de nombreuses approches au sein de la psychologie sociale, l'identité collective est incluse dans le concept de l'identité psychosociale, par exemple, la théorie de Tajfel, et celle de Zavalloni. Cette diversité des dimensions abordées, découle du champ disciplinaire. L'approche individuelle s'opère dans une optique clinique et psychanalytique, alors que l'approche de l'identité sociale (les rôles, les relations intergroupes) se réalise au sein d'une dynamique collective étudiée dans une perspective descriptive de contacts et d'échanges interculturels. C'est dans cette dimension, aussi bien que celle psychosociale que se situe notre recherche.

Puisque cette partie est consacrée au concept de l'identité, il serait l'occasion de repérer les différentes **théories de l'identité** qui permettent de mieux cerner la question identitaire et ses représentations en posant quelques jalons théoriques contribuant à éclairer la problématique et la méthode de la recherche.

Étant donné que la problématique se rapporte aux dimensions sociales et culturelles en étudiant la question

identitaire, des apports de la psychologie sociale et de la psychologie interculturelle et de l'anthropologie sociale seront présentés pour cerner l'identité en sa dimension psychosociale et culturelle.

I.1- L'identité : Dimension psychosociale

Nous allons aborder ici les théories qui se rapportent à la question de **l'identité sociale**, pour savoir comment certaines situations sociales agissent- elles sur le fait identitaire.

En fait, nous nous appuyons sur une *multitude de recherches* variées de psychologie sociale expérimentale. Les expériences de celle-ci s'intéressent au **fonctionnement identitaire** lors de la conscience du Soi (Mead), de l'existence des **conflits d'intérêt** (shérif), ou bien, lors de la prise de conscience de la présence d'un autre groupe, qui suscite une **catégorisation sociale** (Tajfel), aussi bien qu'une **comparaisonentre lesgroupes** (Festinger), qui finissent souvent par **l'auto-évaluation positivedu soi** (Turner).

I.1.1- Les théories de l'identité sociales

Avant d'aborder les théories de l'identité sociale, nous attirons l'attention que même si ces travaux peuvent connaître des réaménagements, des compléments ou des remises en cause partielles, elles sont largement validées par l'observation et l'expérimentation. Commençons, alors, par la théorie de Mead.

La plupart des recherches dans les sciences sociales se réfèrent à la théorie du **Mead** en étudiant l'identité et la **constitution du Soi**. Il présente un concept du soi comme inséparable socialement. Selon sa conceptualisation théorique, le comportement social du sujet est la source de la conscience individuelle. Il considère le Soi est constitué d'une composante sociologique, « le Moi, qui ne serait qu'une intériorisation des rôles sociaux, et d'une composante plus personnelle, le je »Note12. . C'est à travers l'interaction dialectique entre le Je et le Moi, accompagné souvent par des tensions, que le Soi apparaît, et par l'exercice des rôles, que les individus construisent activement leur identité. Cette dernière est une synthèse entre les normes sociales intériorisées et l'expérience personnelle qu'ils ont. Elle n'est pas une substance, une structure, mais un *processus*. C'est le processus de communication sociale qui fabrique le Soi.

L'importance du travail du Mead, consiste à son essai d'articuler le côté *psychologique* et le côté *social* dans une dynamique identificatoire d'intériorisation des attitudes où l'interaction et la communication sociale sont inhérentes à la conscience du Soi.

Dans une *perspectivecomparative*, **Festinger** (1950-1954) démontre que le processus de **comparaison sociale** s'applique à la formation d'opinion, et à l'appréciation, à l'évaluation des aptitudes personnelles de l'individu. C'est une théorie qui « insiste sur le besoin que nous ressentons d'utiliser les autres comme source de comparaison afin d'évaluer nos propres attitudes et capacités. Ce besoin est d'autant plus fort que nous sommes dans l'incertitude quant au bien-fondé de nos croyances ou de nos opinions »Note13. .

Ainsi, en l'absence de moyens objectifs non sociaux, on évalue ses opinions et ses aptitudes en les comparants avec les opinions et les aptitudes des autres. L'auteur ajoute que chez tout individu, il y a, aussi, une tendance à déterminer la justesse ou la fausseté de ses opinions.

Signalons que la tendance à se comparer avec l'Autre décroît quand la différence avec les autres accroît, tant que pour les opinions que pour les aptitudes. D'ailleurs, l'auteur a remarqué lorsqu'on demande à des membres d'un groupe d'émettre une opinion personnelle sur un sujet précis, quand il remarque que la plupart des membres de groupe d'appartenance sont en accord avec eux, voient renforcée leur confiance dans leur propre opinion et il est très rare qu'ils en changent.

Partant toujours d'une seule idée, la *tendance à l'évaluation*, Festingera essayé d'expliquer une multitude des

‘’faits ‘’ tels que *l’attraction,* le *rejet,* la *communication* dans les groupes, aussi bien que les *changements d’attitudes* et des *comportements* sociaux et la *constitution* des groupes. Lorsque dans le groupe, il existe des divergences dans les opinions ou les aptitudes, les membres d’un groupe exercent une action - une influence - afin de réduire ces divergences. Dans ce cas, soit l’individu modifie sa position afin de se rapprocher des autres membres du groupe, soit il essaye de modifier la position des autres membres de groupe, pour qu’ils soient plus proches de lui, autrement dit, pour créer une situation de dissonance « Lorsqu’une personne ou groupe conduit un individu à agir d’une manière contraire à ses convictions il y a création d’un état de dissonance »Note14. . Cet état de dissonance que certaines la considère comme « une situation de soumission forcée »Note15. .

De plus, l’auteur a remarqué que lorsqu’un mouvement vers l’uniformité se déclenche dans un groupe, la modification des aptitudes est généralement beaucoup plus lente que dans le cas des opinions. Aussi, une tendance à redéfinir le groupe de comparaison de manière à en exclure les membres dont les opinions sont les plus divergentes. On cessera alors de se comparer à eux. La tendance à se comparer à d’autres décroît à mesure qu’augmentent les divergences d’opinions ou d’aptitudes. Nous nous comparons surtout avec ceux qui son proche de soi. D’après l’auteur, « Cela est vrai sans aucun doute »Note16. .

Aussi, l’auteur pense que plus le groupe a du pouvoir d’attraction, les pressions vers l’uniformité, à l’intérieur de ce groupe, seront plus fortes, que ce soit dans le domaine d’opinion ou bien dans celui des d’attitudes.

Tajfel et **Turner** refusent l’idée de Festinger considérant que lorsque l’individu est confronté à un objet social, il s’emploierait à rechercher l’objectivité, en se référant à un autrui proche de lui-même. Pour eux l’objet social échapperait à la mesure, en faisant appel à la subjectivité.

En plus, pour Tajfel, le *besoin de se connaître* soi-même exige que le sujet abandonne son groupe d’appartenance, afin de faire des comparaisons loin d’être intra groupales. Le besoin de se connaître, comparativement à ce qui est au-dehors, encourage ainsi le sujet à aller explorer par delà de son groupe d’adhérence des éléments auxquels se référer. Aussi la théorie s’intéressait principalement aux effets intragroupes des processus de **comparaison sociale** (comme, par exemple, les prévisions sur l’uniformité qui s’exercent dans le groupe) tandis que la comparaison entre les membres de groupes différents peut parfois se faire à un niveau imaginaire mais rarement au niveau de la réalité.

Dans une **optique conflictuelle**, et non consensuelle comme Festinger, M. **Shérif**, partant des recherches réalisées sur le terrain, a élaboré un cadre théorique porté sur la *compétition* et la *coopération* entre groupes. Il aborde le problème des relations inter- groupales mettant en évidence comment par l’interaction les membres d’un groupe créent des produits collectifs comme les normes, les stéréotypes, les valeurs. Il voulait démontrer que le conflit entre groupes est indépendant d’éventuelles dispositions névrotiques personnelles. Ce sont le **conflit d’intérêt** et la **compétition** qui constituent les fabricants de la situation conflictuelle intergroupes.

L’importance de ses recherches est considérable « Shérif, en effet, n’est pas seulement à l’origine des recherches expérimentales dans ce domaine ; il a proposé aussi un cadre théorique apte à rendre intelligible l’évolution des relations compétitives ou conflictuelles entre groupes »Note17. .

Pour l’auteur, les individus qui s’efforcent, dans une situation d’interdépendance, d’atteindre des buts qui les attirent tous, deviennent un groupe en disposant une structure hiérarchique stable, c’est-à-dire «une distribution spécifique des statuts et des rôles ; des normes de fonctionnement émergèrent et se différencièrent d’un groupe à l’autre »Note18. . Or, au moment où le groupe est mis en contact avec d’autre groupes mais dans une situation compétitive opposent les deux groupes (un tournoi dans l’expérience de Shérif), au cours de cette phase de compétition, une forte hostilité se développe. L’auteur décrit que le groupe perdant s’empare du drapeau des gagnants et le brûle. Donc, « la compétition module fortement les perceptions, représentations et attitudes des antagonistes. Ainsi l’image de l’autre groupe devient très défavorable par rapport à l’image de son propre groupe. Les performances des co-équipiers sont surévaluées par rapport à celle des autres»Note19. .

D'ailleurs, Shérif a remarqué que dans certains cas, une restructuration des groupes s'impose. Par conséquent, la hiérarchie sociale du groupe se change en renouvelant son « leader » par un membre plus actif dans la lutte avec le groupe antagoniste, afin que la solidarité du groupe augmente.

La question qui s'impose ici : si l'incompatibilité des projets de deux groupes abouti à l'hostilité, leur compatibilité apportera- t- elle la réconciliation ?

D'après l'auteur, la réponse est négative. Deux groupements peuvent très bien poursuivre des buts semblables et compatibles, sans pour autant réduire leurs hostilités, la tranquillité manifeste seulement lorsque les deux communautés d'enfants réalisant l'expérience du Shérif, doivent à plusieurs reprises, et inévitablement par un effort commun, résoudre des problèmes d'un grand intérêt pour tous. Cela se passe quand les groupes se trouvent devant des buts supra- ordonnés. C'est seulement à ce moment là où « la réalisation de buts supra-ordonnés, nécessitant l'effort commun de tous les membres de deux groupes réduit l'hostilité ; elle rend la perception de l'autre groupe plus favorable, et permet l'établissement de rapports de camaraderie entre les membres des deux groupes»Note20. . C'est à cette condition que les acteurs de deux groupes constituent un seul groupe en développant une hiérarchie sociale et des règles spécifiques. Pourtant, lorsque deux groupes ont à réaliser des buts incompatibles, l'un deux ne pouvant réaliser son projet qu'à la condition que l'autre n'y arrive pas, une impression défavorable se développe entre les groupes et les membres de l'un n'estiment et n'accomplissent que des contacts hostiles avec ceux de l'autre. Ils augmentent la solidarité à l'intérieur de leur groupe, tout en adaptant la structure sociale, au besoin actuel du moment et à la situation de conflit.

Donc, nous pouvons constater que dans la situation ou les membres sont devant un but supra-ordonné, un réajustement relationnel devient possible, et par conséquent, une nouvelle réalité interactionnelle existe puisqu'à la fin de l'expérience, les projets et les intentions des deux groupes sont devenus identiques. « Shérif avait observé l'apparition d'une nouvelle répartition des choix sociométriques gommant l'habituelle distribution par laquelle des groupes distincts se séparent … »Note21. .

Cette situation nous la considérons un cas limite de relations inter-groupes, dans la mesure où ceux-ci tendent à disparaître en tant qu'entités distinctes.

Les résultats obtenus par Shérif ont incité quelques recherches qui ont vérifié leurs généralité, telles que celles de Black et Mouton effectuée en (1962) « sur des groupes de ''formation'' composés d'adultes, cadre d'organismes industriels, d'instituts médicaux et de recherche »Note22. .

Un autre recherche fait appel au modèle de Shérif, a été effectué par **Diab** en (1970) à Beyrouth au Liban dans un contexte social et culturel différent que celui du Shérif. Les groupes d'enfants sont sélectionnés selon des critères semblables à celle de l'expérience de Shérif : ils sont âgés de onze ans, ne se connaissent pas, mais ce qui divise les groupes cette fois-ci est la religion, ils sont moitié chrétiens et moitié musulmans.

En suivant les mêmes étapes effectuées par Shérif, Diab commence sa recherche par des activités communes entre tous les enfants afin que tous les choix relationnels, les appartenances religieuses et les capacités athlétiques se distribuent également dans les deux groupes. Quatre jours après, les deux groupes sont bien structurés, et par suite ils sont mis en compétitions.

La quatrième étape qui devait faire intervenir des situations de contact en réalisant des projets de nature supra-ordonnés, n'a pas pu se dérouler grâce aux interventions des adultes condamnant l'agressivité d'un côté, et l'incapacité des expérimentateurs à contrôler l'hostilité de certains enfants, d'autre côté.

Malgré ça, les résultats récoltés par Diab présentent beaucoup de similarité avec ceux obtenus par Shérif. Le groupe vainqueur évalue sa performance comme meilleure que celle de l'autre, l'inverse se passe pourtant pour le groupe perdant. Ce qui démontre que les individus ont habituellement tendance à juger leur groupe d'appartenance plus favorablement que les autres groupes dans une situation de compétition à cause de l'état

de rivalité qui sous-tend la compétition.

C'est également dans une optique conflictuelle que **Moscovici** (1979) accède à l'étude de **l'influence sociale** en terme de **majorité / minorité**. Ses propositions théoriques « découlent de trois questions :

Pourquoi et comment la majorité et la minorité sont-elles capables d'exercer une influence ?

Dans quelles conditions l'influence prend-elle la forme soit de l'innovation soit de la conformité ?

Quelles sont les qualités qui, chez un individu, facilitent l'apparition du changement dans le groupe et dans la société ? »Note23. .

L'auteur refuse les propositions théoriques du modèle *fonctionnaliste* qui considère que « dans un groupe l'influence sociale est inégalement répartie et s'exerce de façon unilatérale »Note24. , et asymétrique, d'une source (le groupe) vers un cible (sous - groupe ou individu).

En fait, Moscovici conteste l'image passive de l'individu qu'offre le modèle fonctionnaliste qui le présente comme cible de l'influence en visant l'équilibre et la recherche d'adaptation par le biais de la conformité sociale. Il propose un modèle génétique où il souligne *l'interdépendance de l'individu et du groupe*. Le but de leur interaction et de l'influence est de *maintenir* le *changement social* et non le contrôle social, comme dans le modèle théorique de Heider.

L'auteur adopte une perspective considérant que l'individu et les groupes minoritaires peuvent être *source* des différents types des *changements sociaux*, en soulignant que « les conditions nécessaires pour exercer une influence demeurent inchangés, il faut être existé et être actif »Note25. .

Donc, les propositions théoriques de Shérif et Moscovici paraissent couvrir une importance générale qui lui permet d'être généralisé et expliquer les cas limites de l'interaction inter-groupes, spécialement ceux où préside le conflit d'intérêt, un facteur qui a des influences sur la dynamique sociale, parmi d'elles, *l'effet discriminateur* telle que la *catégorisation sociale*, un nouveau champ conceptuel grâce auquel la conceptualisation de l'identité psycho-sociale s'est constituée.

Sur la base de plusieurs observations recueillies du terrain et du laboratoire, **Tajfel** s'intéresse à étudier le phénomène de la **catégorisation sociale**. Le but de l'auteur est d'« expliquer pourquoi les êtres humains se conduisent parfois de façon méprisante, hostile ou destructrice envers d'autres êtres humains qui ne sont pas de leur clan, de leur nation ou de leur race ».Note26.

En psychologie générale, la catégorisation peut être considérée comme regroupement des objets qui partagent des propriétés communes en même catégorie. Alors, La catégorisation a une *fonction simplificatrice* de l'environnement qui permet aux individus de mieux le comprendre et le maîtriser.

En psychologie sociale, et d'après les théories cognitives, la catégorisation sociale c'est un « processus cognitif de classification et de simplification de l'environnement, sous-tend une dynamique de comparaison sociale des individus et de leurs caractéristiques »Note27. .

D'après Tajfel, la catégorisation sociale est considérée « comme un système d'orientation qui crée et définit la place particulière d'un individu dans la société »Note28. . Elle est aussi « les processus psychologiques qui tendent à ordonner l'environnement en termes de catégories : groupes de personnes, d'objets, d'événements (ou groupes de certains de leurs attributs), en tant qu'ils sont équivalents les uns aux autres pour l'action, les intentions ou les attitudes d'un individu »Note29. .

Pour Tajfel, la *fonction de la catégorisation* est *double* : La première est *cognitive*, elle permet la structuration

et l'organisation de l'environnement social, elle nous invite « à voir un monde plus structuré par conséquent plus explicable et contrôlable, mais aussi simplifié »Note30. . La deuxième est *identitaire*, elle permet et contribue à la définition de l'identité sociale de l'individu.

Devant la complexité de la réalité sociale, l'acte de la catégorisation a un rôle qui tend à simplifier les similitudes aussi bien que les différences.

Les conséquences majeures, liés à la simplification qu'elle opère sur la perception des objets consiste à :

-L'augmentation des différences aperçues entre les éléments qui appartiennent à des catégories différentes. C'est l'effet de contraste qui tend vers la discrimination sociale.

-Une accentuation des ressemblances entre éléments appartenant à une même catégorie. Ici, c'est l'effet de l'assimilation débouchant à la stéréotypie.

Alors, la catégorisation sociale rend compte de la division des individus entre le « nous » et le « eux », entre « in-group » et «out-group », elle implique une minimalisation des différences intragroupe en même temps, elle maximalise les différences intergroupes. Ces résultats avaient été présentés dans une étude expérience de Tajfel et Wilkes appliquée en (1963) Note31. « qui porte sur la perception de stimuli purement physiques […] sur les liens de catégorisation et de ressemblance à l'intérieur d'une même catégorie »Note32. . En appliquant ces résultats sur le domaine social, Deschamps remarque, en s'appuyant sur les travaux de Tajfel, « si les stéréotypes peuvent être définis par un contenu, par les caractéristiques attribuées à un groupe social, les processus de catégorisation sociale interviendraient en ce qui concerne la perception de ces caractéristiques. La classification qui sert de base aux stéréotypes conduirait à accentuer les différences qui peuvent exister entre les membres du groupes sociaux différents et à minimiser les différence entre les membres d'un même groupe social, ceci rapportant à la classification (que ce soit objective ou subjective) »Note33. .

Par ailleurs, Tajfel considère que l'acte de la catégorisation sociale a *deux aspects* : un aspect*inductif*et un autre *déductif.* L'aspect inductif, toujours selon l'auteur « consiste à assigner un item à une catégorie à partir de certaines caractéristiques de cet item, alors qu'il peut exister pour d'autres caractéristiques certaines divergences. L'aspect déductif est basé sur l'utilisation de l'appartenance d'un item à une catégorie afin d'associer à cet item les caractéristiques de la catégorie telle quelle, avec peu de vérification »Note34. .

D'après Tajfel, le *découpage* de *l'environnementsocial* en *catégories*, de la part des acteurs, n'est pas hasardeux. L'auteur met en relief l'importance du *rôle* des *valeurs* dans les systèmes de catégorisation sociale. D'autant plus, il pense que la genèse de la catégorisation sociale s'articule sur des valeurs qui déterminent les orientations des acteurs à travers la surinclusion et la surexclusion qui servent à « la clarté et la netteté de la délimitation entre les catégories »Note35. . Il pense que « plus il existe des différences de valeurs entre catégories sociales, plus les valeurs d'assignation tendront à l'inclusion dans la catégorie valorisée négativement et à l'exclusion dans la catégorie valorisée positivement »Note36. .

Ainsi, nous constatons que les individus en général tendent à maintenir un système de catégories sociales associées aux valeurs. Il vise au maximum, la précision et la clarté afin de bien dessiner les contours de leur catégorie d'appartenance. D'après ces individus, cette délimitation est considérée nécessaire puisqu'elle oriente leurs attitudes, comportements, et leurs rapports avec les membres de l'autre catégorie ou des autres groupes sociaux. Alors, Comment sont les caractères des rapports entre les groupes réglés par les processus de catégorisation sociale ? La tentative de distinction et de différenciation entre le groupe d'appartenance et celui de ''non appartenance '' est un fait social bien connu, particulièrement dans les situations de compétitions ou de « conflits entre groupes »Note37. .

L'actualité présente multitude d'exemples : que ce soit des groupes idéologiques ou ethniques qui s'affrontent d'une façon violente (guerres), ou bien, tout simplement, des groupes en compétition tels que les équipes

sportives.

Pourtant d'après Tajfel, la concurrence et les conflits ne font pas des conditions indispensables pour provoquer un phénomène des évaluations positives de l'endo - groupe et négatives de l'exo – groupesNote38. .

A travers les expériences du paradigme des groupes minimaux (PGM), l'auteur montre « qu'une catégorisation sociale de la division en groupe, basée sur un critère peu important, peut aller elle-même, sans que d'autres facteurs interviennent, conduire à une discrimination qui tend à favoriser son propre groupe »Note39. .

Alors, le simple acte de catégorisation sociale peut par lui-même, sans autres facteurs intervenant, comme l'hostilité, aboutir à un comportement de discrimination envers l'autre groupe.

D'après ce processus de catégorisation sociale, les acteurs (ou bien les objets) qui se ressemblent, s'assemblent dans une même catégorie. Ce regroupement des individus dans une même catégorie incite leur homogénéisation et simplifie notre approche, aussi bien que notre évaluation et nos jugements. A ce propos Tajfel dit : « Ce qui doit comprendre des catégories ayant une grande unité interne et étant simultanément bien distinctes les unes des autres »Note40. .

En catégorisant, nous encourageons une perspective stéréotypée du monde et des individus : tous ceux qui sont au sein d'une même catégorie, sont vus et considérés comme étant tous les mêmes, ils n'ont pas de définition qu'à partir de leur appartenance au groupe. C'est pourquoi les acteurs tendent à l'accentuation des similitudes intra-catégorielle et des différences inter-catégorielle, dont le but toujours est la préférence de l'endo-groupe résultante des processus de la catégorisation et de la comparaison sociale. D'où vient cette tendance universelle ?

En se basant aussi sur les expériences du *paradigme des groupes minimaux(P.M.G)*, l'auteur a montré qu'une simple identification de l'individu avec son groupe d'appartenance est suffisante pour produire une *distinction positive* en faveur de ce groupe. Avec cette idée, nous remarquons que Tajfel met en relation la *catégorisation* sociale avec *l'identité* et le mécanisme de *comparaison*sociale.

Donc, en privilégiant l'intra-groupe, les sujets peuvent maintenir une identité sociale positive, ce qui selon Lipiansky « passe souvent par la catégorisation, l'affiliation groupale, la différenciation et la discrimination inter-groupes »Note41. .

D'ailleurs, nous remarquons que Tajfel prononce un besoin fondamental d'évaluation positive pour les individus, et pour les groupes. Nous pensons que cette tendance universelle de favoriser l'endo-groupe trouve sa source dans ce besoin d'évaluation positive commun chez la majorité des individus et des groupes, afin d'augmenter leur estime de soi et de préserver une image positive de son « identité », le thème que nous allons aborder en exposant sa définition et ses dimensions selon la perspective du Tajfel.

Les recherches de Tajfel différencient volontiers deux composantes du self : les identités personnelles constituées particulièrement par les attributs physiques et les traits de personnalités, et les identités sociales correspondant aux attributs auxquels appartiennent les sujets. Le mode de fonctionnement des deux types d'identités est supposé identique : elles composent les deux pôles d'un même continuum.

Pour l'auteur, *l'identité* sociale ou collective est conçue étant la partie du *sentiment dusoi* qui est directement dérivée de la conscience de *l'appartenance* à des groupes sociaux, autrement dit, à une collectivité. Elle renferme la totalité des représentations et des éléments symboliques partagés, d'une façon consensuelle, de la part les adhérents au groupe, à ce propos il dit : « l'identité sociale d'un individu est lié à la connaissance de son appartenance à certains groupes sociaux et à la significations émotionnelle et évaluative qui résulte de cette appartenance »Note42. .

Ici, nous remarquons que l'auteur propose une extension sociale autour de concepts qui articulent *l'identité* et la *comparaison sociale* puisqu'il considère que l'individu « essaiera de maintenir son appartenance à un groupe et cherchera à adhérer à d'autres groupes si ces derniers peuvent renforcer les aspects positifs de son identité sociale »Note43. . Bien entendu, que Tajfel insiste sur l'idée que ces aspects positifs « n'acquièrent de signification qu'en liaison avec les différences perçues avec les autres groupes et avec leurs différences évaluatives »Note44. .

Donc, il nous apparaît que la connotation positive ou négative de l'appartenance à un groupe est inséparable de la comparaison sociale : le simple besoin d'une estimation positive du soi devient, pour Tajfel, une exigence d'adhérer à des groupes évalués positivement par rapport à d'autres groupes, autrement dit, « l'identité sociale est la somme des relations d'inclusion et d'exclusion par rapport aux sous-groupes constitutifs d'une société »Note45. .

Ainsi, le sentiment *identitaire* est généré par différents *processussociocognitifs*, il est susceptible de manipulation et de transformation, c'est pourquoi il influence les comportements, tels que la participation sociale, l'acceptation ou bien le rejet des autres qu'ils soient les membres de son groupe d'appartenance ou d'autres.

D'après Tajfel, le *mécanisme* du *rejet* flotte à la surface si le groupe d'appartenance ne renforce pas les aspects positifs de l'identité sociale de l'individu. C'est pourquoi il l'abandonne, sauf s'il est impossible pour des raisons objectives, donc, il va « réinterpréter différemment les attitudes du groupe de manière à ce que les traits négatifs (par exemple statut inférieur) puissent être alors soit justifiés soit acceptable »Note46. . Mais, nous attirons l'attention que cette acceptation est momentanée, et agit « de manière à modifier la situation dans le sens désiré »Note47. . De plus, le rejet de l'autre peut exister lorsque l'identité sociale est menacée, c'est - à - dire lorsque la comparaison entre les groupes sociaux auxquels appartiennent l'individu et les autres groupes sont défavorables aux groupes d'appartenances. Ainsi, ce phénomène du rejet traduit la tendance générale, non seulement de valoriser et favoriser mais aussi de protéger l'endo-groupe. Le rejet, ici, n'est qu'une barrière qui protège ses groupes d'appartenances.

Donc, l'identité peut être évaluée positive ou négative selon les processus de comparaison sociale entre groupes contribuant aux identifications ou à la construction identitaire de l'individu.

En réalité, avant l'apport de Tajfel, les recherches, en général, ont abordé le thème de l'identité comme étant le caractère de *ce qui estidentique*. En fait, le soi ne serai qu'une intériorisation passive des attitudes sociales ou que tous les individus seraient identiques et interchangeables. Alors, la question de la *différence* n'était pas prise en considération, celle de la dimension sociale et particulièrement l'interaction sociale comme processus à l'origine de la conscience individuelle du soi composé de « le '' Je'' et le ''Moi'' »Note48. . C'est avec les travaux de Tajfel que l'identité, sur le plan individuel et collectif, est ancrée dans la relation de l'individuel et du collectif, des personnes et de leurs groupes d'appartenance et analysée en tant que construction de la différence, l'élaboration d'un contraste, et la mise en avant d'une altérité « les théories de l'identité sociale de Tajfel, puis de Turner, ne font pas de distinctions théoriques entre ''soi'' et des ''autrui'' individuels dès lors que des appartenances sont en jeu »Note49. .

De plus, c'est une « théorie universaliste, elle a contribué à faire que l'étude des stéréotypes et préjugés sociaux aille au-delà de la seule question différentielle »Note50. .

Ajoutons que la théorie de l'identité sociale ne prétend pas définir le sujet en fonction de ses appartenances sociales seulement, mais elle estime que l'identité sociale peut correspondre à la « totalité » ou à la « somme » des identifications possibles à des catégories données. Chacun possède, donc, simultanément un certain nombre d'identités différentes, susceptibles d'être « activées » dès lors qu'elles se prouvent souhaitables et pertinentes par rapport à un contexte et à des objectifs définis.

En effet, quand cette théorie décrit l'identité comme la somme des identifications disponibles et mobilisables, elle sous-tend un dispositif cognitif de valorisation qui, au plan individuel, combine les images et les processus identificatoires, dont la souplesse - au niveau théorique - apparaît infinie. Pourtant, les unités d'identification elles-mêmes semblent échapper au processus d'altération. La construction identitaire vue davantage en termes de synthèse et d'équilibre psychosociologique semble, par contre, accorder une plus large place à la détermination socio-affective des dynamiques identitaires, ainsi qu'à l'importance de la recherche collective de sens : ce qui limite de manière conséquente l'univers de combinaisons identitaires possibles.

Pourtant, nous sommes prudents à l'égard de quelques idées proposées par Tajfel. Par exemple, l'idée de l'identité sociale. Pour nous elle n'est pas un simple arrangement des catégories d'appartenance multiples, mais un rangement de ces catégories qui débouche à une sorte de structure sociale dans la conscience collective. Nous signalons qu'il fallait prendre en considération d'une façon plus détaillée la diversité des catégories sociales qui servent le processus de l'autocatégorisation dans les interactions quotidiennes particulières des acteurs, car nous considérons la catégorisation un fait « éminemment complexe »Note51. , elle est plus « qu'un simple reflet de la réalité, puisqu' elle mobilise les connaissances antérieurs des sujets, et s'inscrit dans un contexte pragmatique et interactif »Note52. .

D'ailleurs, l'idée selon laquelle les catégories sont fondées principalement sur la similitude est une idée incomplète parce que, il est faux de traiter tous les membres d'une catégorie comme interchangeable : un chat ne ressemble pas à tous les chats.

Enfin, nous trouvons que, d'après Tajfel, la notion de la catégorie est confuse. Elle est mélangée avec celle du groupe. Pourtant il conviendrait de ne pas oublier que les termes ''groupe'' et ''catégorie'' désignent des notions différentes.

En (1974) **Turner** développe les idées de Tajfel en prenant appui sur le concept de *catégorisation sociale* en proposant la notion de **compétition sociale**. Il pense que la catégorisation sociale est un facteur qui contribue à déclencher des attitudes et comportements *discriminatoires* entre groupes.

En adoptant une approche cognitive de la notion du groupe social, Turner -comme Tajfel- considère « qu'un groupe existe quand les individus intègrent l'appartenance à une catégorie des personnes dans leur auto-définition »Note53. , et que les comparaisons sociales donnent naissance à des processus de différenciations mutuelles entre groupe pouvant être analysée comme une forme de compétition sociale.

Pour Turner, la compétition sociale est un concept qui désigne « la compétition qu'utilisent les groupes pour essayer d'établir une différence positive entre eux »Note54. .

La théorie de l'auto-catégorisation de Turner repose sur l'axiome que les acteurs sociaux cherchent à maintenir une identité positive. Il découle de ce principe que la *catégorisation* sociale justifie une *discrimination* évaluative visant à satisfaire cette recherche de positivité. Ainsi, les individus auront tendance à valoriser et à s'approprier les attributs de leurs classes d'appartenance au détriment de ceux de classes de non appartenance, spécialement quand leurs catégories leur permettent d'accéder à une image identitaire positive.

Du fait de « l'antagonisme fonctionnel »Note55. entre niveaux de l'autocatégorisation, la saillance d'un certain niveau de comparaison inter-catégorielle devrait créer un favoritisme de l'intra-catégorie au détriment de la hors-catégorie et diminuer le favoritisme de soi face aux membres de la catégorie d'appartenance et vice versa lorsque c'est le niveau intra-catégoriel qui est activé.

Par conséquent, nous constatons que l'auto-favoritisme intra-groupe et le favoritisme de la catégorie d'appartenance tissent des rapports antagonistes, le favoritisme du hors-groupe n'existe qu'à condition que « le statut de celui-ci est supérieur à celui du groupe d'appartenance (Deschamps et Personnaz, 1979 ; Brown

et Williams, 1984, Sachdev et Bourhis, 1985 ; 1987) »Note56. .

Donc, l'auteur considère que la *recherche d'identité positive* et la valorisation aboutissent, à une *comparaison* et d'emblé à une *compétition entre groupes sociaux* et alimentent des *attitudes discriminatoires*. Dans une expérience réalisée en (1972), basée sur la notion de compétition sociale, Turner montre que la répartition en deux groupes n'aboutit pas inévitablement à une discrimination.

L'idée essentielle de cette expérience était que les individus qui n'avaient pas besoin d'établir une discrimination entre groupes pour atteindre une identité positive ne feraient pas de discrimination entre membre de leur groupe et ceux d'un autre groupe. Généralement, l'auto-évaluation positive s'est fondée au profit de soi et au détriment de l'intergroupe : « sa dichotomie soi/autrui a mis en évidence un biais en faveur de soi, alors que rien de tel ne se passait pour le groupe d'appartenance confronté au hors groupe »Note57. .

Les résultats récoltés montrent que la compétition entre soi et autrui était plus importante que la compétition entre les deux groupes. L'auteur conclue que les sujets s'identifient avec une catégorie sociale dans la mesure où cette identification leur permet de réaliser une valeur, dans la mesure où c'est la catégorie la plus pertinente dans la situation expérimentale pour réaliser leur évaluation positive de soi.

Dans son approche, l'auteur différencie la compétition *interindividuelle* que celle *inter- groupale*, également, il sépare ce qu'il appelle le *conflit d'intérêt* (gagner plus d'argent qu'autrui) et la *compétition sociale* qui, selon lui, renvoie essentiellement au désir d'être en mesure de s'évaluer soi-même positivement en se comparant aux autres. Ainsi, « compétition et rivalité ne requièrent pas la condition d'un conflit objectif d'intérêts même si elles peuvent être fortement accentuées par une telle condition »Note58. .

D'après Turner, si l'individu appartient à un groupe supérieur par rapport aux autres groupes, sur certaines dimensions pertinentes, alors ce groupe et ces dimensions seront saillantes dans le concept de « soi » et « l'identité sociale » du sujet.

D'ailleurs, Turner en (1981)Note59. , propose la notion de dépersonnalisation qui est au cœur de la théorie de l'auto-catégorisation. Ce concept qualifie le passage de l'identité personnelle à l'identité sociale. Il s'agit d'un mécanisme psychologique qui débouche à davantage d'uniformité et d'homogénéité des comportements et des représentations dans un groupe, à leur interchangeabilité, à la moindre saillance de l'identité individuelle au profit de l'identité collective. Elle désigne la modification d'une perception de soi, et d'une conduite, qui s'exécutent désormais en termes d'une identité sociale partagée.

S'inspirant de Rosch (1978)Note60. , en psychologie cognitive, Turner en (1987)Note61. sollicite une hiérarchie saisissant trois primordiaux niveaux de catégorisation. Ces niveaux, exclusifs et organisés selon une succession verticale, font appel à des principes distincts de différenciations. Au niveau le plus élevé, l'acteur se conçoit comme un être humain par opposition particulièrement aux autres espèces animales. Au niveau intermédiaire, il est le membre d'un groupe, et l'opposition de ce groupe à d'autre groupes, par exemple patron versus ouvrier, est capitale sur le plan de son identité. Ce niveau correspond au pôle des représentations intergroupes qu'avaient conceptualisé Tajfel. Enfin, au niveau le plus bas, le sujet se définit par ses différenciations envers d'autres êtres personnels, mais couramment, compte tenu de l'articulation hiérarchique des niveaux, il s'agit des autres membres de son groupe. Ce niveau s'apparente au pôle interpersonnel. Il est à la base de la distinction individuelle.

Pour terminer, nous pouvons dire que les données expérimentales de Turner montrent que le groupe est important pour l'individu en tant que moyen lui permet d'avoir auto-évaluation positive. Ce dernier est considéré comme facteur suffisant, en lui-même, de déclencher une comparaison, une compétition et une discrimination sociale entre groupes.

Dans la lignée de Tajfel, W. **Doise** (1979) s'intéresse à élargir le processus de la *catégorisation sociale* qui

devient avec lui un *processus psychosociologique* de la **différenciation catégorielle**. D'après lui, la différenciation catégorielle rend compte de « la manière dont l'interaction sociale se structure et, partant, différencie et façonne les individus »Note62. . C'est grâce à cette différenciation sociale qu'il y a des différenciations d'ordre comportemental, évaluatif et représentatif. Ces trois niveaux s'enchevêtrent, et la différenciation à l'un de ces niveaux, elle influence les deux autres niveaux. Soulignons, que la différenciation au niveau comportemental exerçant une détermination plus forte que les déterminations des deux autres niveaux.

Ainsi, la différenciation catégorielle est un processus psycho-sociologique reliant les activités individuelles aux activités collectives à travers des évaluations et des représentations inter-groupales.

L'avantage des travaux de Doise consiste dans son effort pour situer la problématique de l'identité sociale dans une perspective plus globale en y appropriant et intégrant les niveaux comportementaux, évaluatifs et représentatifs.

Après cinq ans du Doise, **Zavalloni** et **Guérin** présentent l'identité psychosociale en tant qu'une structure cognitive liée à la pensée représentationnelle. Ils considèrent que « Le contenu et la manière dont sont organisées les représentations de soi, d'Alter et de la société constituent l'identité psychosociale »Note63. .

C'est une approche globalisante, qui essaye de savoir quelles sont les représentations de l'identité et comment elles deviennent constitutives à travers le vécu social.

Les travaux les plus récents de recherches françaises en psychologie sociale sur l'identité sociale est celui auquel participent **Camilleri**, **Vinsonneau**, **Vasquez, Lipiansky**, etc.…leurs visées et leurs méthodes sont différentes, mais, ils ont accepté une position consensuelle pour définir l'identité sociale. C'est une définition prenant appui sur les différents travaux, et semble déterminer, selon les auteurs, le cheminement de la réflexion à propos de l'identité. Ce consensus est basé sur cinq points qui sont:

1-Aborder l'identité en partant d'une *perspective dynamique* selon laquelle l'identité est « considérée comme le produit d'un processus qui intègre les différentes expériences de l'individu tout au long de la vie »Note64. .

2- En abordant '' l'interaction sociale'' dirigeant la définition de soi, il doit dépasser le niveau interindividuel, en prenant en considération l'interaction sociale au niveau *structurel* ou *superstructurel* (la culture, les institutions, l'histoire, l'idéologie, etc…). En fait, les auteurs accordent une importance considérable à l'interaction sociale en influençant la genèse et la dynamique identitaire.

3- L'identité est un *tout multidimensionnel* et *structuré*. Elle n'est pas un simple assemblage d'identités, mais ces identités sont assimilées dans un tout plus ou moins cohérent et fonctionnel.

4- l'acceptation de l'idée que le sentiment d'identité se distingue par l'unité et la continuité en dépit du caractère *mouvant* et *changeant* à travers le temps et les situations. Il s'agit de l'acceptation de « l'apparent paradoxe de l'unité diachronique d'un processus évolutif »Note65. .

5 - La dernière règle du consensus est l'approche de l'identité en termes de *stratégies identitaires*, c'est-à-dire, « l'idée que les individus et les groupes ont une certaine capacité d'action sur les choix de leur groupe d'appartenance et de référence »Note66. . C'est cette approche de l'identité que ces auteurs favorisent.

Signalons que la critique qu'apportent les auteurs à la limitation interindividuelle de l'interaction sociale nous semble pertinente. Il est nécessaire de savoir comment les dimensions suprastructurelles concourent à la définition de soi, de son identité, et de ses appartenances. C'est en partant de cette conviction que nous allons aborder l'influence de l'histoire sur sa conception de l'identité libanaise, et que nous nous intéressons aux différentes approches de l'identité collective et socio-culturelle.

I.1.2- Synthèse des théories de l'identité sociale

Avant d'aborder la *dimension collective* et *culturelle* de l'identité, il est important de dire que la revue des travaux en psychologie sociale expérimentales déjà présentés, apporte une interprétation et une clarification à propos des relations de causalité. L'étude des relations intergroupales a permis, d'un côté, de saisir les stéréotypes, les préjugés, les représentations de soi et l'autre groupe (Shérif), d'autre côté, elle a permis de dégager les mécanismes de catégorisations (Tajfel, Turner), de différenciation catégorielle (Doise)…D'ailleurs, les théories de l'identité sociale ont montré l'aspect positif de la discrimination en expliquant qu'elle a une fonction cognitive pour comprendre et maîtriser l'environnement et simplifie la réalité.

En outre, les théories de l'identité sociale ont suscité plusieurs critiques relatives à la question de l'estime de soi, tels que ceux de Oakes et Turner (1980)Note67. , Lemyre et smith (1985)Note68. et Hogg et Abrams (1990)Note69. , en confirmant deux hypothèses. La première : la discrimination dérive du besoin de valoriser sa propre identité sociale, la deuxième consiste à considéré la discrimination, étant une variable indépendante, un fait qui valorise l'identité et accroît l'estime de soi.

La théorie de l'identité sociale a produit des nouveaux modèles théoriques, par exemple, la théorie de cinq stades de Taylor et McKirnan (1984)Note70. , ainsi que le modèle proposé par Hinkel et Brown (1990)Note71. et (1992)Note72. qui ont supposé que le recours à la comparaison pour valoriser son identité n'est pas une procédure générale, il concerne les groupes dont l'idéologie est comparative et de nature collectiviste. Ce qui a permis d'expliquer pourquoi, dans certaines recherches, l'identification avec l'endogroupe et la différenciation en sa faveur ne sont pas reliées. Il nous semble que les résultats de recherches de l'identité sociale « ont considérablement enrichi à la fois le domaine des perceptions intergroupes et celui des relations intergroupes»Note73. … pourtant, la méthode expérimentale est restrictive puisqu' elle rend le chercheur dépendant des conditions et des outils de l'expérience, et ne permet pas de deviner ce qu'il surgirait en situation réelle lorsque le contrôle des variables est impossible.

Nous remarquons Aussi que les groupes, qu'ils soient placés en situation de compétition ou en situation de travail en coprésence, ont un même statut social, ou plus exactement, qu'il n'y a pas de hiérarchie entre le rang social des groupes en présence. Nous considérons donc que « La thèse du paradigme du groupe minimal (PMG) gagnait sur le plan de la rigueur expérimentale mais sacrifiait beaucoup sur le plan du contexte social des groupes »Note74. .

Ajoutons que l'explication de l'effet discriminatoire, fondée seulement sur les processus d'assimilation et de différenciation, est insuffisant car c'est deux processus cognitifs n'expliquent pas le caractère asymétrique de la distinction, qui est toujours favorable à l'endogroupe.

La théorie de l'identité sociale malgré qu'elle ait étudié l'estime de soi personnelle, elle n'a pas étudié l'estime de soi dépendant de l'appartenance catégorielle, autrement dit, malgré qu'elle a proposé l'ambition à une identité sociale et personnelle positive, elle ne présente point l'hypothèse que, si l'identité personnelle devient moins positive, la discrimination est la stratégie privilégiée pour récupérer ou accroître son estime de soi.

Dans ces théories, l'aspect représentationnel est abordé d'une façon floue et indéfinie. D'ailleurs, l'individu est toujours considéré comme individualité, en étudiant seulement, ce qu'il s'approprie, ce qu'il intériorise, comment il réagit dans une situation de compétition, et dans l'interaction d'entraide, mais les chercheurs n'ont pas expliqué comment se comporte-t-il en dehors des rôles sociaux assignés ? Ils n'ont pas étudié l'influence de la culture, les idéologies et l'histoire dans l'affirmation identitaire ?

Avant de terminer la conclusion, la question que nous posons est : Que peuvent apporter ces théories que l'on vient d'évoquer au domaine interculturel ?

En effet, ces théories offrent une compréhension plus exacte de certains « faits» sociaux et psychosociaux que nous affrontons dans notre vie quotidienne, doté de plus en plus par la complexité, surtout avec la mondialisation. Ces phénomènes sont le fruit du contact culturel, tels que : la comparaison sociale, les stéréotypes, la discrimination sociale, l'exclusion, l'intégration…etc.

En réalité, il nous apparaît important de saisir, par exemple, les stéréotypes, les préjugés, les images négatives comme intrinsèques aux rapports intergroupes en général, c'est-à-dire, des mécanismes qui résultent à la fois de l'interaction sociale et de la structure, plutôt que de les expliquer comme une sorte de vice individuelle ou sociale, ou résultant de l'attitude à l'égard de tel ou tel groupe social.

Cette compréhension plus approfondie de ces faits amène à empêcher certaines erreurs pédagogiques commises par les praticiens des rencontres interculturelles, comme par exemple croire qu'il est estimé et « vertueux » de défendre les images négatives, ou qu'il est « humaniste » de proclamer l'égalité des différentes cultures. Autrement dit, de croire toutes ces attitudes sont capables véritablement de modifier les rapports interculturelles et les représentations mutuelles intergroupes.

Mais déchiffrer ces phénomènes est insuffisant, il faut déterminer l'attitude du praticien, « qui peut favoriser une évolution et une meilleure connaissance réciproque chez les participants de rencontres interculturelles »Note75. .

En effet, il s'agit de prendre en considération les phénomènes de catégorisation différentielle, ensuite, d'en admettre et même d'en faciliter l'expression et la découverte chez les participants, enfin, d'entraîner ceux-ci à une prise de conscience des mécanismes en jeu. Ce fait d'accompagnement, de la part du praticien, « peut certainement favoriser davantage un éventuel dépassement des stéréotypes et des préjugés que leur ignorance, leur dénégation ou leur refoulement. On a vu aussi que le croisement des appartenances catégorielles contribuait à atténuer les mécanismes discriminateurs et donc à permettre une meilleure inter-compréhension »Note76. interculturelle. Certes qu'il ne signifie pas l'empêchement des désaccords, ou bien l'éloignement des conflits ; un objectif commun contribue très bien à une réflexion. Ajoutons l'importance d'un objectif commun en situation de rencontre des divergences réelles existantes entre deux groupes différents culturellement et parfois il réalise un changement des cadres relationnels aussi bien que des mentalités. « Il est préférable de proposer aux participants un cadre d'action commun et de coopération reposant sur des motivations profondes (professionnelles, culturelles, scientifiques, existentielles, etc.) »Note77. .

C'est pourquoi, nous considérons ces théories relatives à l'identité sociale ayant une apparence paradoxale mais complémentaire. Il leurs correspond ce qu'a dit E.M. Lipiansky en décrivant la psychologie sociale : « la découverte et la compréhension de l'altérité passe par la compréhension et le dépassement des mécanismes différenciateurs. Il faut peut-être s'accepter semblables pour pouvoir se reconnaître différents »Note78. .

De cette revue des théories concernant la dimension psycho-sociale et culturelle de l'identité, *l'approche interculturelle* peut profiter pour comprendre pourquoi leurs comportements se diffèrent quand ils sont à l'endogroupe ou à l'exogroupe ? En d'autres termes, pourquoi la réaction et les conduites des individus dépendent de leurs situations relationnelles ? Cette dernière qui avec la notion de la ''différence culturelle'' fait les axes fondamentaux sur lesquels se repose l'approche interculturelle.

I.2 - L'identité : Dimension collective

Actuellement, les recherches tendent vers une séparation entre identité psychosociale et identité collective. Les approches abordant l'identité collectives sont diverses et appartiennent à plusieurs disciplines.

Pour les *anthropologues*, l'identité collective est, principalement, une forme, voir une configuration qui reflète les abstractions et les entités suprastructurelles telles que les institutions socio-culturelles, la culture,

l'idéologie…

Pour les *psychosociologues*, l'identité collective fait partie de l'identité psychosociale qui l'inclue, et les théories de Tajfel et Zavalloni font l'exemple.

Par ailleurs, les psychosociologues ont abordé l'identité collective en s'intéressant à étudier l'individu pris dans les *changements socioculturels* rapides à notre époque. Le concept fondamental ici, est l'acculturation, et les recherches se dirigent vers l'étude des différents modes d'adaptation et d'intégration de nouveaux codes interprétatifs. C'est ce que nous allons présenter avec la théorie de Camilleri et celle de Berry en tant qu'apports fondamentaux en Psychologie Interculturelle. Cette nouvelle approche marquée, actuellement, par des préoccupations pédagogiques afin de fonder une nouvelle discipline qu'est la psychologie interculturelle qui s'intéresse à aborder le fait interactif et relationnel dans le sens d'une vraie ''communication interculturelle''. Commençons, donc, par la théorie de stratégies identitaires de Camilleri.

I.2.1- L'apport de Carmel Camilleri : la théorie de stratégies identitaires

Soucieux de montrer l'influence du cadre culturel sur le comportement de l'acteur social en situation d'acculturation, Carmel Camilleri a un rôle fondamental dans la psychologie interculturelle francophone en essayant de montrer la multitude des articulations possibles entre l'individuel et le social, autrement dit entre le psychique et le culturel.

Sa formation de philosophe l'a sensibilisé à l'égard des questions ayant un caractère existentiel tel que la question de l'identité et des choix culturels des individus face aux changements culturels. Ces choix constituent, en leur totalité, les stratégies identitaires qu'il adopte afin de se défendre face aux menaces de la situation d'acculturation.

Ses recherches dans le domaine de la psychologie sociale ont largement enrichi les travaux sur :

-L'*immigration* : spécialement l'immigration des Maghrébins en France confrontée aux oppositions culturelles entre leurs cultures d'origine traditionnelle et l'occidentale.

-Le *changement culturel* et ses conséquences sociales et individuelles, spécialement la question de l'identité et du devenir identitaire.

-Les *conflits* entre les générations.

-Les *stratégies* adoptées par les acteurs sociaux pour réaliser le passage à la modernité.

-L'influence du *jeu des images* et la manipulation des codes sur l'individu : son image de soi, son interaction sociale avec les autres (similaires ou différents), ses attitudes, ses comportements…etc.

Professeur à la Sorbonne spécialiste en psychologie culturelle, l'auteur a été impliqué en une réflexion théorique qui tente de comprendre les situations multiculturelles afin de signaler le passage du multiculturel conflictuel à l'ordre et la régulation de l'interculturel.

Occupé de déterminer la pédagogie d'une communication interculturelle, Camilleri souligne l'absence de prise en compte de la question de la différence culturelle, considérée par lui, comme une pierre angulaire de toute interaction sociale réussie et efficace dans les sociétés multiculturelles. Il est parti de certains questionnements :

« Comment communiquer au mieux dans les situations variées, examinées à travers les principaux champs d'application entre interlocuteurs ne relevant pas de la même culture ? »Note79. . L'auteur souligne aussi

l'ignorance du champ de référence de l'étranger et ses codes culturels en attribuant un sens qualitatif à la différence de façon à rendre la notion de la différence attachée à celle de l'exclusion : différence-exclusion, ce qui signifie, pour lui, le rejet social. Ce dernier est considéré l'une des causes principales de tous les comportements inadaptés ou violents que confrontent les sociétés multiculturelles. Il est, aussi, un des facteurs principaux qui déterminent les stratégies qu'adoptent les immigrés pour passer « de la différence-exclusion à la différence-intégrée »Note80. .Quelle est donc sa théorie en stratégies identitaires, est-elle capable d'être généralisée ?

La relation d'enchevêtrement entre la *culture* et *l'identité* est le point de départ adopté par Carmel Camilleri. Elle est le thème central de son approche théorique, partant de la conviction que «l'importance de tout système culturel pour l'individu se mesure au fait qu'il représente un enjeu central pour l'ensemble de sa construction identitaire ».Note81.

Afin de clarifier le cadre temporel : sociopolitique et socioculturel au sein duquel la théorie de Camilleri a été développée, nous soulignons que les thèses de l'auteur « s'inscrivent dans les débats sociopolitiques des années 80 sur l'intégration et l'assimilation culturelle…il a ouvert la voie à une meilleure prise en compte des différences culturelles envisagées d'abord comme des productions d'interaction entre groupes... »Note82. .

En tissant les cadres conceptuels qui organisent les travaux sur les stratégies identitaires, l'apport le plus fondamental de Camilleri est celui de mettre en relief la *diversité des réponses* des acteurs sociaux à l'enjeu de *l'acculturation*. Selon lui, confrontés à la même situation de l'acculturation, les individus n'adoptent pas les mêmes stratégies ni les mêmes comportements.

Par ailleurs, avant d'exposer les stratégies identitaires principales selon Camilleri, s'imposent ici les questions telles que : quelle est son attitude à l'égard la notion de l'acculturation adoptée à l'époque ? Quelles sont ses propositions concernant cette notion ?

I.2.1.1 La notion d'acculturation : délimitation conceptuelle

En 1936 *l'acculturation* est considérée comme étant « l'ensemble des phénomènes résultant du contact direct et continu entre groupes d'individus de cultures différentes, avec des changements subséquents dans les types de culture originaux de l'un ou de deux groupes »Note83. .

A ce propos, Camilleri exprime une réserve car cette définition ne prend pas en considération le contact indirecte entre les cultures ni les modalités de l'acculturation qui se situent entre deux pôles extrêmes : la séparation et l'assimilation. Selon lui, ces deux pôles extrêmes représentent l'imperméabilité à la culture étrangère. La séparation se produit sous l'effet d'une attitude indifférente ou réactionnelle de la part de l'individu. L'auteur nous donne comme exemple la ghettoïsation où le sujet y est plongé entièrement. Cependant, dans l'assimilation, l'acteur social ne se retrouve plus comme affilié d'une façon légitime à son ancien système culturel ni, comme adepte ou partisan au groupe défini par ce système.

Entre ces deux situations, dit Camilleri, «on observe une quantité de *positionnementsdifférents*, qui se traduisent par des manipulations diverses des codes de l'une et l'autre culture. Elles débouchent sur des formations variées, plus ou moins '' logiques'' aux yeux de l'observateur, vécues comme plus ou moins satisfaisantes par le sujet lui-même. Elles sont d'une grande importance pour le théoricien comme pour le praticien…l'intégration résulte de l'une de ces formations, lorsque le sujet estime qu'elle lui permet d'éliminer, dans ses rapports avec l'environnement étranger, les tensions dues aux différences des groupes en présence, tout en restant ancré de façon variable dans ses anciennes références» Note84. .

Ainsi, l'existence d'une *marge malléable*, perméable culturellement qui permet à l'individu de se situer avec liberté est indispensable -même s'il est, parfois, apparemment illogique-, parce qu'il joue le rôle d'une « valve de sécurité » qui empêche la séparation culturelle entre les cultures en contact aidant à réaliser l'intégration

qui aplanit le chemin de l'interculturel. Cet espace de l'entre-deux est nécessaire pour éviter l'éclatement culturel.

Après avoir exposé l'attitude de l'auteur à l'égard de l'acculturation et de ses propositions concernant ce concept, nous abordons maintenant sa théorie en **stratégiesidentitaires**. Quelles sont ces stratégies ? Quelles fonctions ont-elles pour l'individu ?

En se basant sur les travaux de l'identité sociale et de la catégorisation sociale de Tajfel entre (1971-1981) et les recherches de Berry sur les stratégies identitaires (1969-1985), Camilleri a présenté son projet théorique en insistant sur l'importance de ne pas confondre la notion de l'identité à celle du psychisme pour ne pas réduire la première « à la [simple] totalité des événements qui traversent notre subjectivité au cours d'une vie»Note85.
.

Alliant psychisme et culture dans une *perspective dynamique*, l'acteur social contribue à son tour à *modifier*, non seulement les conditions socioculturelles auxquelles il appartient, mais, même sa culture. Camilleri a insisté sur le primat de l'effet de la culture sur les processus de la construction identitaire qu'elle soit au niveau de l'individu ou du groupe, ainsi que le rôle que joue l'environnement culturel en influençant le choix des stratégies identitaires adoptées par le sujet.

I.2.1.2- Les inducteurs des stratégies identitaires

L'acteur social, auteur de sa propre identité, a besoin d'outils non matériels afin de réaliser le projet de construction identitaire. Dans cette perspective la culture lui offre les ressources symboliques nécessaires. En quête de cohérence, il essaye d'examiner les repères utiles et profitables pour créer un sens de son être, de ses comportements et de toutes ses pratiques sociales. Le sens de son entité constitue **l'identité de sens**, concept proposé par Camilleri.

A côté de cette identité du sens, il y a **l'identité de valeur** : l'image de valeur du sujet. Sauvegarder l'unité de ces deux identités est la finalité de chaque production identitaire. Ainsi, nous constatons l'ancrage des codes culturels dans l'identité du sujet et le sentiment de menace qui alerte sa conscience en rencontrant l'Etranger, et d'emblée, les comportements de prudence, de catégorisation ou d'exclusion qu'il éprouve en situation de contact des cultures, nécessitant une certaine stratégie de défense.

Pour introduire sa théorie, l'auteur a exposé :

-Les interférences avec la modernité dans les sociétés traditionnelles (la Tunisie).

-La différence entre les sociétés traditionnelles et modernes : occidentales et industrialisés (France).

-Les changements d'attitudes liés à la modernité.

-Les perturbations des représentations sociales et des repères identitaires causant des conflits psycho- sociaux du sujet en situation d'acculturation.

Il a choisi les groupes originaires du Tiers Monde : les Maghrébins en Tunisie socialisés dans une société traditionnelle, les immigrés en France, ''première générations'' et ''deuxième génération'', comme champs multidimensionnel et multiculturel de ses recherches.

Dans sa recherche de stratégies identitaires, il a considéré le fait de l'**émigration** comme une **expérience psychique** représentant l'affrontement et l'épreuve perpétuelle de l'étrangeté de la société d'accueil. Il aboutit, ainsi, « à un travail de passage d'un imaginaire au réel »Note86. puisque l'immigré maintenant séjourne et se trouve entouré d'une société physiquement présente, majoritaire différente. Le fait de

différenciation devient une réalité vécue et perceptible. Ce qui complique la question est la découverte de l'écart très vaste entre les cultures en présence : tunisienne- française, y compris leurs représentations, leurs systèmes de valeurs que « l'on a souvent cru être ''moderne'' »Note87. vis-à-vis de ceux adoptés par le pays d'accueil.

Suite à cette situation de *désordre culturel insécurisant*, l'individu se trouve obligé de prendre en compte le code culturel qui n'est ni unique ni statique et qui peut différer de ce qu'il est maintenant : une entité changeante qui force l'acteur social à déterminer son choix, en cherchant dans ses bagages culturels individuels qui sont à « l'épreuve de la relativisation, de la dynamisation, vient ajouter celle de la subjectivation »Note88. .

Connaître le choix de l'individu est donc important mais insuffisant. Pour bien sonder la question, il doit connaître le *facteur déterminant de ce choix*, de sa réaction personnelle.

Camilleri considère que la réaction de l'acteur social est la résultante de *son projet* entier *d'émigration*. Ce projet détermine le devenir de son identité, ses conduites aussi bien que les stratégies qu'il va adopter, c'est pourquoi l'auteur le considère comme facteur déterminant.

Si, pour l'individu l'émigration est un projet provisoire, l'attitude dominante serait la préférence de préserver la configuration culturelle d'origine, tout en prenant en considération le minimum d'adaptation comportementale, vécue comme séparée de la personne et de son identité réelle. Alors que si l'émigration pour le sujet est un fait irréversible, il se sentirait effectivement mis en question en matière propre de son identité, de ses attitudes, de ses représentations…etc. Il se sentirait déstabilisé et devrait affronter quelques expériences pesantes, pénibles et parfois douloureuses.

Ainsi, des conflits identitaires vifs se sont inaugurés. L'acteur social se trouve en situation d'affrontement, à cause de l'asymétrie sociale (Dominant/dominé, Citoyen/Etranger), dans le but d'éliminer ses conflits et les sentiments douloureux qui l'envahissent, ou à les aménager aux mieux.

Les conséquences de cette *asymétrie* sur les processus identitaires sont multiples : la valeur de l'individu, son entité et son image de soi sont sévèrement mis en question dans le cadre de cette identité prescrite. A ce moment même de l'opération en cours, l'acteur social va choisir la priorité. Alors, une pluralité de comportements s'ensuit :

Soit une intériorisation d'une « identité négative » résultant de la fréquente conduite par laquelle le sujet défavorisé est incité à désigner sa réalité et ses valeurs selon les inspirations de l'autre, et « c'est bien ce qui apparaît fréquemment chez des jeunes issus de parents immigrés »Note89. .

Soit par le développement des réponses qui évitent cette intériorisation d'opinions, de jugements dépréciatifs : certains essayent d'évacuer l'identité négative en faisant une assimilation au favorisé pour lui être semblable et transférer l'inspiration dévalorisante de celui-ci sur les autres membres de l'ethnie dont il tente de se séparer. C'est ce que l'auteur appelle *l'identité négative déplacée*.

D'autres n'intériorisent pas la dévalorisation en pratiquant la prise de distance. Ils sont conscients de leur singularité spécialement quand ils remarquent le refus chez les autochtones ce qui les pousse obligatoirement à maintenir leur identité en sa spécificité. Camilleri, dans son enquête sur les étudiants étrangers en France cite des cas comme : «Dans la mesure où je suis l'étranger, je le serai toujours. Je suis donc obligé de rester une ''identité par distinction'', stade minimal à partir duquel on sort de l'identité dépendante (commandée par l'autre placé comme favorable»Note90. .

Donc, l'identité culturelle représente un *moyen de protection* contre le refus de l'Autre.

Après l'identité-distinction qui est une sorte de point neutre puisqu'il y a la reconnaissance de la différence sans qu'il soit péjoratif, Camilleri propose *l'identité -défense* qui représente un moyen de protection contre le refus de l'Autre. Selon l'auteur, avec l'identité de défense « nous pénétrons ici dans le groupe des ''identités réactionnelles'' »Note91. .

Ces *identités réactionnelles* qui évoluent vers le mécanisme de défense, deviennent une entité qui se détache volontairement du réel effectif vécu au sein de la société pour déboucher vers le chemin de l'imaginaire. Elles se chargent de bagages symboliques.

Au degré limite de l'identité réactionnelle, il y a *l'identité polémique* où le sujet ne se suffit pas de se distinguer ou de se protéger de l'autre perçu comme dépréciateur « mais il se '' sur affirme'' plus ou moins agressivement …ou même se reconstruit contre lui ».Note92. A l'étape ultime de l'identité polémique, l'individu en tant que défavorisé est soucieux de signifier aux autres ce qu'il se désigne à lui-même. Il s'inscrit incorrectement en opposition de la prescription d'identité du dominant, spécialement s'il appartient à des groupes traditionnels, il se sent en sécurité quand il est au sein de son groupe ethnique ce qui renforce la tendance à se considérer solidaire à son ethnie.

Dès lors, tous les avatars de l'identité de l'acteur social deviennent une question communautaire ce qui bloque sa liberté de positionnement culturel, et met en relief la crainte de trahir son groupe d'origine.

Dans les cas *conflictuels*, cette situation aboutit à un comportement paradoxal que l'auteur appelle *identité de principe*. L'exemple qui éclaire ces cas, des conflits identitaires, est la situation des jeunes issus d'immigrés qui continuent à revendiquer leur affiliation et leur appartenance au groupe des Maghrébins, tandis qu'ils rejettent effectivement la majorité des valeurs traditionnelles. Ils adoptent la culture des Français, autrement dit la culture de la société à laquelle ils refusent de s'affilier.

Alors, *l'identité polémique* représente une action volontaire par laquelle l'acteur social est amené, par le symbolisme, à remettre un certain message afin de s'établir d'une manière permanente la signification qu'il veut se donner face à autrui. Il veut épurer l'identité polémique afin d'éviter tout jugement dévalorisant.

Si l'individu a réussi à réaliser la purification de son identité de tout ce qui est défavorisé, il atteint son équilibre parce que les représentations et les valeurs auxquelles il s'identifie et par l'intermédiaire desquelles il détermine son être, lui permettent de se sentir en harmonie avec son environnement.

Afin d'atteindre *l'unité de sens* de son identité, Camilleri remarque que l'individu cherche à être *homologue* avec le *milieu* qui l'entoure, d'avoir le même modèle culturel, la même signification des événements, des valeurs…etc.

Une fois cette homologie est réalisée la cohérence existe entre les deux fonctions identitaires : **fonction ontologique** (la fonction d'édification de ce que nous sommes et désirons être : idéal de moi) et **fonction pragmatique** (fonction instrumentale).

I.2.1.3- Stratégies identitaires : Dimensions pragmatique et ontologique

D'habitude chaque culture facilite l'homologie entre l'acteur social et son milieu grâce au processus de socialisation. Mais dans la situation du *bouleversement culturel* - que ce soit à cause de décolonisation ou l'immigration d'une société traditionnelle vers une société industrielle - la fonction pragmatique de l'identité est très sollicitée dans les sociétés modernes par les représentations sociales adoptées, et par le système de valeurs modernistes.

Dans les sociétés modernes tout est prêt à créer une *crise de sens*. L'individu est à chaque moment confronté avec des représentations ou des valeurs conflictuelles qui mettent perpétuellement en question l'unité des

significations sur lesquelles il s'est habitué.

Donc, le *code culturel* adopte des *nouvelles caractéristiques* en abandonnant les anciennes, par conséquence, c'est au sujet qui incombe essentiellement de rétablir cette unité de sens qui exige de nouvelles *stratégies cognitives* pour réconcilier les codes culturels en contradiction.

La mission, celle d'établir l'unité des sens, est rendue plus difficile à cause de plusieurs facteurs qui sont : la mobilité sociale de l'individu et la transformation continuelle de son statut, l'intense concurrence dans tous les domaines de vie dans les sociétés modernes et l'image de soi fortement menacée qui oblige l'individu à avoir une dynamique identitaire capable d'être en changement permanent d'une façon permet au sujet de s'adapter rapidement avec les transformations culturelles fréquentes actuellement.

Cette précarité multiforme de la dynamique identitaire se concrétise par une éventualité toute nouvelle d'imprévus, de crises en long et en large de son trajet individuel, spécialement dans les phases sensibles. D'où le jaillissement et la multitude des stratégies inventées par le sujet, c'est-à-dire de choisir des comportements déployés à partir des finalités *conscientes* ou *inconscientes* permettant d'éviter, ou au moins, *d'apaiser les tensions* intra subjectives résultant de ces difficultés identitaires. Quelles sont, donc, ces stratégies adoptées, afin de surmonter les difficultés et les conflits identitaires ?

En (1990-1991) Camilleri a déterminé une typologie de ces stratégies identitaires partant de deux dimensions : **pragmatique et ontologique**.

Dans la première dimension l'individu cherche l'adaptation avec l'environnement en essayant de tirer des profits de toutes les préoccupations pragmatiques. La primauté, donc, est pour la fonction pragmatique, pourtant, la fonction ontologique est plus ou moins ignorée de la part de l'acteur social.

En deuxième dimension, ce qui se passe c'est l'inverse. Les sujets cherchent, d'abord, la cohérence de leur identité en insistant sur la fonction ontologique, « ils privilégient l'« ontologique » aux dépens du'' pragmatique'' »Note93. . Ils adoptent des stratégies pour préserver la *cohérence* de son identité qu'elle soit *simple*, *complexe* ou *modérée.*

I.2.1.3- Les stratégies d'éloignement des conflits identitaires par la cohérence simple

Camilleri a remarqué que la cohérence simple caractérise les acteurs sociaux qui essayent de résoudre le problème de l'opposition de deux systèmes culturels par la suppression d'une des constatations opposées.

Pour l'auteur, il existe deux sortes de stratégies fondées sur la cohérence simple qui sont :

I.2.1.3.1- La survalorisation de la préoccupation ontologique

Cette stratégie constitue l'axe principal de son identité puisqu'elle touche les *valeurs conflictuelles* concernées considérées comme très importantes pour la construction identitaire de l'individu. Elle a lieu quand il y a un « investissement total du moi dans un système, accompagné du rejet complet de l'autre »Note94. . C'est le cas de certains fondamentalistes ou les «conservateurs fortement attachés à la préservation du code traditionnel »Note95. qui dénient absolument ou le plus possible l'adaptation au nouveau milieu sociétal qui l'entoure. Ceux-ci ignorent la préoccupation pragmatique parce qu'elle exige de prendre en compte l'autre code culturel afin de s'adapter à l'environnement. Ils la refusent en insistant sur la conservation des dogmes. L'auteur cite comme exemple les plus courants : le conservateur ''total '' qui cherche ''le minimum'' des préoccupations pragmatiques en déléguant plus ou moins implicitement à son milieu la mission d'effectuer les ajustements pratiquées avec cette ''modernité'' qu'il refuse de peur de risquer ou parfois de nuire à sa réputation. Dans ce présent modèle, l'acteur social accepte de ''jouer'' l'ensemble du modernisme au niveau

de sa conduite afin d'échapper à de graves inadaptations avec son milieu. Pour l'auteur, dans ce cas, l'acteur social n'adopte pas une ''conduite du masque'' parce qu'il déclare sa stratégie, mais il accorde la responsabilité à l'Etat à ''ces temps de malheur''.

Dans une autre modalité, l'individu accepte la réalisation des comportements opposés aux traditions au minimum, en faisant tous ses efforts pour ne pas effectuer le détour par le système ''moderne'' qu'il récuse intérieurement. L'auteur donne comme exemple l'enseignement des jeunes filles dans les familles musulmanes en Tunisie. En principe, les jeunes filles ne doivent pas poursuivre leur scolarité après la puberté. Pourtant une fille qui avait l'occasion d'avoir une bonne éducation aura la chance de faire un bon mariage. « Les parents considèrent qu'ils ont respecté la loi coranique, mais un minimum de pragmatisme est préservé »Note96. .

I.2.1.3.2- La survalorisation des préoccupations pragmatiques

Cette stratégie est utilisable aux moments où l'individu est sous le poids d'exigences d'adaptation. Mais malgré cette situation pénible, il donne la priorité au désir d'adaptation à l'environnement, ce qui démontre que l'individu est insensible à la « systématisation » de son moi, il pratique « la politique d'alternance » des codes selon la situation vécue. C'est « le principe de la coupure »Note97. qui domine.

L'auteur donne comme exemple le sujet qui adopte le système moderniste au travail, à l'école, avec les jeunes…etc., mais il se retourne au système traditionnel avec ses parents et les personnes âgés tels que les immigrés musulmans, afin de ne pas se différencier, ils acceptent de boire du vin au cours de déjeuner, ce comportement qui est transgression des lois coraniques, tandis qu'ils les respectent dans le milieu familial.

Alors, on constate que la vie privée de l'individu est gouvernée par des *principes* et des règles du comportement *opposés*. En même temps, le sujet exprime une attitude de

fluidité identitaire qui le rend imperméable aux sentiments de la culpabilité. « C'est la stratégie de l'alternance conjoncturelle des codes »Note98. qui en résulte les *identités derechanges* : Des processus gérés d'un opportunisme limité, dont le vrai moi du l'individu ne se manifeste que dans les conditions où il se sent fidèlement et effectivement impliqué.

Ainsi, les individus restent dans l'utilisation de la cohérence simple, parce qu'ils font l'alternance des codes en mettant entre parenthèse l'un des deux systèmes contradictoires. Bref, ils sont incapables d'inventer des stratégies permettant d'articuler les valeurs et les représentations des deux systèmes opposés : Le système des valeurs du pays d'origine et celui du pays d'accueil.

I.2.1.4- Les stratégies d'évitement des conflits par la cohérence complexe

D'après cette stratégie, les individus sont soucieux d'établir des compositions leur permettant d'investir (les préoccupations ontologiques) en synchronisant (s'accompagnant, en même temps) de s'accommoder aux temps contemporains (préoccupations pragmatiques).

Afin de réaliser ces formations, les personnes élaborent des possibilités pour résoudre les conflits identitaires en formulant des nouvelles reproductions culturelles résultantes des deux cultures existantes. Ils créent des nouvelles articulations, sans la référence d'un code ou de l'autre.

En exposant ce type de stratégies, Camilleri distingue deux grands types d'articulations des deux systèmes :

I.2.1.4.1- Les liaisons indifférentes à la logique rationnelle

Il est question de « débrouillage » qui permet au sujet d'éviter l'opposition entre les deux codes culturels traditionnels et modernes, par des *logiques subjectives* afin maximiser les avantages. Selon cette stratégie, l'acteur admet de chaque code culturel les traits considérés comme avantageux, il choisit ce qui lui convient le mieux.

Pour l'auteur, cette stratégie est une sorte de *manipulation égocentrique* car elle n'exige aucune logique rationnelle. Elle abouti à une réinterprétation corruptrice.

Les conduites qui traduisent cette stratégie sont celles qui admettent le changement du système des valeurs au bénéfice des garçons et non pas des filles. Les individus pratiquent la modernité mais d'une façon inégalitaire.

I.2.1.4.2- Les efforts de mise en liaisons logiques

Ici, les individus essayent d'intégrer dans leur anciennes formations culturelles des éléments nouveaux, c'est pourquoi, ils proposent des arguments souhaitant être admis logiquement, et ils les imposent aux autres aussi bien qu'à eux-mêmes afin d'avoir des structures culturelles *synthétiques*.

Soucieux d'avoir des justifications logiques de leurs comportements, les sujets adoptent quelques modalités que Camilleri a observées :

1- La *réappropriation* où l'acteur s'investit dans des représentations traditionnelles et nouvelles « le trait que l'on croit étranger est déclaré se trouver déjà dans le patrimoine originel, mais on l'avait occulté. On ne sort pas de sa culture en l'adoptant »Note99. . Cette stratégie rend possible l'intégration du changement culturel en assurant à l'individu le sentiment de ne pas avoir changé, ce qui le rassure.

2-La *dissociation* où le sujet appartient à des valeurs et à des représentations prises des deux registres culturels, anciens et modernes. Il essaye de résoudre les contradictions en dissociant leurs cibles par la critique, prenons l'exemple des jeunes Tunisiens instruits qui déplorent les anciennes pratiques éducatives de leurs parents au nom de la science moderne. Ce conduit, ne nuit en rien au respect traditionnel car la critique s'adresse à des comportements dont ils n'étaient pas responsables. C'est une stratégie qui permet de ménager la coexistence logique non contradictoire entre anciennes et nouvelles représentations.

3- *L'articulation organique des contraintes :* En allant plus loin, l'acteur social tente ici de tirer, d'une façon logique des conduites modernes du modèle originel. D'après cette stratégie les nouveaux comportements ne sont pas opposés à une ancienne représentation, le sujet est amené à tirer le nouveau du traditionnel et vice versa. Par exemple, « c'est pour que la femme réalise mieux ses rôles traditionnels d'épouse et de mère qu'il faut l'instruire. On vise à une articulation logique entre les items contraires, qui représente la vraie synthèse »Note100. . La meilleure éducation des mères s'ensuit d'une meilleure éducation des enfants.

4-*La valorisation de l'esprit aux dépens de la lettre :* D'après l'auteur, ce comportement est très fréquent chez les jeunes, particulièrement, ceux issus de l'immigration. Il l'appelle « mobilisation- subjectivation » des valeurs. Pourquoi mobilisation ? C'est parce que les conduites négligent les anciennes déterminations institutionnelles plantées dans le passé, en les récupérant sous forme d'attitudes et de valeurs « libres », débarrassées des significations cristallisées par les coutumes, les traditions et les ravoir. Ainsi, leur dynamisme aussi bien que les nouvelles possibilités de réalisation (mobilisation). C'est le cas du jeune qui se sent obligé de respecter le droit de ses parents à régenter le mariage de leurs enfants, selon l'ancien système culturel. Puisqu'on n'acceptera pas cette situation, le jeune écoute l'avis des parents, en essayant de les satisfaire le plus possible, car ils ont de l'expérience et de la sagesse, d'où l'existence des compromis négociés.

Pourquoi subjectivation ? C'est parce que le sujet remplace le groupe, ou se place en face de celui-ci en tant que médiateur entre les significations du code socioculturel et de son application (subjectivation).

Donc, les formes culturelles sont tirées de leurs anciennes dimensions et déterminations démodées, pour devenir le terrain qui accueille l'inventivité de l'être humain.

Alors, la dimension collective n'est plus dominante, elle est régulée par l'individuel. Il en résulte, habituellement, de ce procédé, une certaine dégradation dans le contenu de l'un ou des deux codes par appauvrissement de certains de leurs traits.

Pour l'auteur, grâce à cette stratégie, nous possédons une articulation particulièrement réussie, constituée des préoccupations ontologiques et pragmatiques. Ainsi, le sujet semble se résigner de ses charges de la tension des conflits intérieurs, il a - effectivement - le sentiment d'être plus fidèle aux valeurs traditionnelles en les intériorisant, il se sent plus « authentique ».

5-*La suspension de l'application des valeurs :* D'après cette stratégie, les anciennes représentations socio-culturelles ne sont plus appliquées dans la vie quotidienne, tandis qu'elles sont revendiquées au niveau des principes. L'exemple que présente l'auteur est celui des jeunes mères Tunisiennes et leurs comportements à l'égard de l'allaitement. Malgré que ce fait est considéré comme désignant « la bonne maman », cela ne les empêchent pas de choisir des comportements opposés sous l'influence de l'élévation du niveau socio-culturel. C'était le cas des femmes travailleuses et celles au foyer. Ici, l'individu échappe au conflit intérieur en se retirant du réel, afin de dire qu'il continue à s'identifier avec cette valeur. D'où l'auteur a constaté que dans la « situation de changement culturel, la fonction expressive et symbolique de la culture se renforce aux dépens de sa fonction normative et pratique »Note101. .

Eviter les conflits identitaires intérieurs, c'est une mission que certains sujet ne réussissent pas à exécuter, c'est pourquoi, ils choisissent des stratégies de modération afin d'atténuer les tensions de ces conflits, et d'échapper à leur situation pénible.

I.2.1.5- Les stratégies de modération des conflits de valeurs

Parvenant au terminus de ce trajet qui vise à atteindre l'unité de sens, nous abordons maintenant les stratégies que l'auteur considère les plus problématiques car l'individu n'a pas réussi à résoudre la contradiction avec lui- même.

Puisque la situation ici est très compliquée, le sujet invente certains choix stratégiques afin de modérer la contradiction tels que :

I.2.1.5.1- La pondération différentielle des valeurs en oppositions

Puisque l'individu est envahi par des productions culturelles antagonistes, il vise de se soulager du poids des tensions intérieures résultantes de cette situation malaisée. Il éprouve la modération les conflits en ne leur attribuant pas le même poids, en s'y investissant inégalement.

L'auteur donne l'exemple du sujet qui suscite des litiges ou des désaccords plus ou moins graves avec la famille sur certaines questions, où cette dernière se tient à des positions traditionnelles, et le sujet y reste sans exprimer une quelconque réaction de révolte ou de peine. Il déclare même très volontiers qu'il y est ''bien'', car l'individu parvient à la conviction qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une identité totalement intégrée pour vivre sans crise.

Ainsi, le degré d'aspiration du sujet à la systématisation de son identité et de sa sensibilité à la contradiction est une question qu'il faut prendre en considération en étudiant les populations en situation de changements

culturels.

I.2.1.5.2- Les limitations de l'item perçu comme pénible

Dans cette stratégie l'acteur vit en permanence avec des valeurs différentes à celles auxquelles il appartient, mais en essayant de les limiter de façons multiples.

Exemple, les jeunes qui acceptent de suivre les règles de la famille traditionnelle, mais se promettent qu'à partir de leur mariage ils vivront selon les leurs. La limitation, ici, concerne les valeurs qui plaisent le moins à l'individu.

I.2.1.5.3- L'alternance systématisée des codes

C'est une autre sorte de l'acceptation aménagée du conflit. Camilleri emprunte un exemple type, un cas a été observé par **Toualbi** (1982), c'est celui des cadres algériens de niveau supérieur, vivant une situation de saturation du code moderniste dans l'exercice de leur métier. Ils organisent régulièrement, chez eux, à titre privé, des « séances » d'orthodoxie musulmane.

D'après Toualbi, ils cherchent l'immersion compensatrice dans des occupations sursaturées en représentations traditionnelles, ce qui leur permet non seulement d'absorber les sensations de malaise et les sentiments de culpabilité, mais de continuer à pratiquer leur travail.

Avant qu'il termine ce tour d'horizon des stratégies identitaires, Camilleri attire l'attention sur trois remarques :

Bien que ces stratégies échappent ou modèrent les conflits internes de l'individu en général, elles peuvent les augmenter avec son entourage et c'est le cas pour certains individus.

Cette typologie des stratégies n'a rien de définitif parce que les acteurs sont des êtres vivants en interaction permanente qui leur permet d'inventer indéfiniment des nouvelles réactions, des nouvelles stratégies qui s'ajoutent aux précédentes, ce qui nécessite de revenir aux cadres conceptuels mis en place pour les réinterpréter et les modifier.

Evoquer les caractéristiques personnelles des individus, telle que la sensibilité différentielle à l'ontologique ou au pragmatique, l'intensité de la culpabilisation peut-être banale pour certains. Mais l'auteur insiste sur le fait qu'elles méritent d'être prises en considération, car il est productif d'envisager les processus identitaires partant d'une optique situationniste en interaction avec la dynamique sociale. Il est très important d'interpréter ces processus en tenant compte d'un certain nombre de paramètres de la personnalité, dont l'analyse est largement à faire.

En effet, le modèle théorique de Camilleri se base sur une prise en considération de l'individu d'une perspective globale en tant qu'un acteur social vis-à-vis de la construction de son identité culturelle, ignorant dans l'optique individuelle le côté purement psychanalytique. Il nous semble très enrichissant de savoir comment fonctionnent les mécanismes psychiques (préconscient, conscient, inconscient, le ça, le Moi, le Surmoi) chez le sujet en décidant de choisir une stratégie parmi d'autres.

De plus, il sera très enrichissant de savoir, d'une façon plus détaillée, quels sont les moyens de défense psychologique, et non seulement ceux cognitifs, qu'utilise le Moi face à l'Autrui et à la menace de son identité ? Ce qui, d'ailleurs, nous permettra de découvrir ce qui se passe dans les coulisses du psychisme humain et qui conduisent l'individu à adopter une stratégie identitaire en particulier. De plus, malgré qu'il ait étudié l'influence du facteur social, il a mis en relief le facteur culturel, en ignorant l'influence du facteur économique tel que l'influence de classe sociale sur la stratégie adoptée par l'individu, ou l'influence de la

situation financière des familles immigrées dans la société d'accueil sur leurs situations et leurs choix des stratégies identitaires…

Ajoutons que l'auteur a choisi son échantillon à partir de jeunes musulmans, nous croyons qu'il serait mieux de choisir des jeunes Maghrébins appartenant à d'autres religions (chrétiens, juifs) sachant que la religion est l'un des facteurs culturels les plus importants qui influencent et dictent les comportements des individus.

Partant d'une perspective globale en tissant sa théorie de stratégies identitaires, l'auteur a essayé de fonder son modèle conceptuel sur une base contextuelle qui dépasse l'individu en tant qu'acteur social vis-à-vis de la construction de son identité culturelle. Cette perspective est valable en tant que fondement théorique à l'élaboration d'une épistémologie interculturelle qui rend possible le fait d'aborder les problèmes culturels et les phénomènes identitaires aussi bien que leur articulation réciproque, en tant que systèmes incomplets qui se chevauchent.

Les dynamiques identitaires sont perçues comme des structures, processus intrapsychiques et sociocognitifs définis, à l'instar des dynamiques socioculturelles (en termes de contact entre les cultures).

L'articulation entre culture et identité se formalise dans la notion de la stratégie identitaire, qui synthétise la position qu'a prise l'acteur en négociant des identités à adopter selon une double priorité : la cohérence ontologique et l'insertion sociale.

Les stratégies représentent une optique dynamique en saisissant les questions identitaires qui recherchent l'adéquation entre disparité intrasubjective et intersujective. Tout en restant toujours dans la dichotomie de cultures de référence distinctes, le modèle ici proposé conçoit des sociétés pluriculturelles où l'identité s'articule en relation, non pas avec deux cultures, mais aux dynamiques de leur contact.

Bien entendu, l'auteur a été très vigilant à l'égard des problèmes de type méthodologique en se référant à des études antérieures, mais cela, ne justifie pas la présence flagrante de la théorie de l'identité sociale de Tajfel dans sa théorie de stratégies identitaires spécialement en situation d'acculturation et le besoin vital de l'individu de retrouver un sens positif de soi confronté par la dévalorisation sociale de son groupe d'appartenance.

Sa théorie repose sur deux axes : l'opposition de systèmes de valeurs entre les deux cultures en présence, et la dévalorisation des immigrés dans la société d'accueil. Camilleri n'a présenté que les émigrants musulmans et l'intégrisme que font la majorité des membres de la migration maghrébine : ils se situent à l'extrême, sachant que « les émigrants musulmans sont inassimilables »Note102. , en oubliant d'exposer, à côté, les émigrants déjà adaptés et leurs stratégies.

L'auteur a considéré que ses résultats sont largement généralisables à d'autres populations du Tiers Monde anciennement colonisées, nous ne sommes pas d'accord avec lui car les pays de Tiers Monde ne sont pas homogènes. En plus, notons qu'il existe une différence culturelle entre les pays du Tiers Monde, telle que la différence culturelle entre les pays du « Machreck - arabe » comme le Liban, la Syrie, la Jordanie…et les pays du «Maghreb - arabe » au Nord de l'Afrique tels que la Maroc, la Tunisie, … etc.

De plus, nous considérons que pour généraliser sa théorie, il fallait faire des recherches sur les mêmes populations mais dans des sociétés d'accueil différentes comme plusieurs Villes en France ou plusieurs pays européens. C'est par les comparaisons de ces résultats des recherches qu'on empêche le risque d'effets pervers. Ajoutons que l'auteur « considère l'individu comme acteur dans les négociations identitaires, ignorant toutefois les aspects contextuels qui l'influencent »Note103. .

Cependant, un des aspects innovateurs de la théorie de stratégies identitaires consiste dans la multitude des stratégies qui sont distinguées et les nuances que cela permet. La théorie de Camilleri reste un apport précieux

pour les sciences humaines, spécialement par l'optique différenciée qu'elle apporte de l'expérience des personnes en situation d'acculturation, surtout, dans notre époque puisque « communiquer et entrer en relation avec une personne aux références culturelles autres, est un acte qui fait de plus en plus une partie de notre quotidien »Note104. .

Alors, la situation de l'entre deux n'est pas toujours négative, elle est parfois enrichissante car elle permet à l'identité d'avoir deux issues différentes, et d'être une entité bidimensionnelle débouchant au carrefour de deux cultures. Ceci lui donne l'occasion de profiter de meilleures acquisitions de celles-ci (ces deux cultures), grâce à son positionnement sur l'horizon commun où se croisent une multitude d'éléments culturels. Nous croyons tous ces jeunes portant en eux deux appartenances culturelles qui, s'affrontent violement, ces « êtres frontaliers, […] traversés par des lignes de fractures ethniques, religieuses, ou autres […] ils ont un rôle à jouer pour tisser des liens, dissiper des malentendus, raisonner les uns, tempérer les autres, aplanir, raccommoder…ils ont pour vocation d'être des traits d'union, des passerelles, des médiateurs entre les diverses communautés, les diverses cultures »Note105. . Ils constituent des ''modèles originaux'' reflétant la richesse de l'acculturation.

I.2.2 - L'apport de Berry : Les modèles des attitudes d'acculturation

D'après les recherches concernant les relations interculturelles, il est clair que les conduites et les réactions des acteurs ne sont pas les mêmes en situation de l'endogroupe et celle de l'exogroupe.

De même, les Etats-nations, les sociétés et les groupes culturels se diffèrent dans leurs *politiques* d'aborder la question de *l'immigration* selon les cas, la complexité de la situation et le contexte socio-politique qu'elles traversent.

C'est ainsi, que les chercheurs ont arrangé plusieurs types théoriques afin de conceptualiser les modalités de ''contact culturel'' ainsi que les réactions psychologiques des individus, et les conséquences sur les adhérents de ces groupes.

J-W. **Berry**, professeur de psychologie à l'Université Queen's, Kingston, Ontario à Canada a essayé de présenter un modèle théorique intitulé au début : **le modèle desattitudes d'acculturation** (1986Note106. , 1987Note107. , 1988Note108. , 1989Note109.).

Le modèle théorique de Berryest celui du *caractère dynamique*. Il refuse l'optique qui considère l'identité en tant que finalité inéluctable, essentielle et substantive. Il agrée d'affronter la problématique de *la détermination de soi*, face aux *changements culturels* qui envahissent la société d'origine sous l'influence de son contact avec une autre culture.

Ce modèle théorique permet de reconnaître les attitudes des membres de groupes minoritaires, vis-à-vis de leur affiliation dans les contextes dessinés par chacune des communautés culturelles en présence.

En décrivant ce modèle théorique, Berry dit qu'il « est fondé sur la prémisse que des groupes non dominant et leurs membres aient la liberté de choisir la manière dont ils veulent s'acculturer »Note110. .

Donc, l'auteur considère l'individu en tant que participant à l'acculturation de sa communauté. Il est *libre* de favoriser entre les deux cultures et de choisir à quel système de valeurs il se réfère, que ce soit au niveau *privé* ou *social* de son quotidien.

En présentant son projet théorique, Berry commence par la détermination de la notion **d'acculturation** et les **groupes d'acculturation**. De quoi parle-t-il ?

Pour l'auteur, l'acculturation s'exprime comme un mécanisme à plusieurs niveaux.

Au début, tel que défini par Redfield, Linton et Herscovits (1936), le concept signifie le changement culturel résultant du contact entre des membres de cultures différentes, à la fois dominantes et non dominantes. Par la suite, il a remarqué que les acteurs impliqués dans de tels contextes de contact culturel subissent des modifications psychologiques (Graves, 1967).

Il est clair que les deux aspects (culturel et psychologique) sont complémentaires et reliés l'un avec l'autre, le premier représente le contexte du second et le second participe à soutenir le premier.

Entre ces deux niveaux, l'auteur s'intéresse également au changement institutionnel dans les sociétés composées d'une multitude de groupes culturels. Par exemple, il a essayé d'examiner de quelle façon les institutions dans le domaine de l'*éducation*, de l'*emploi* et de la *justice* prennent en considération la *pluralité culturelle* dans leur mode de fonctionnement, et quelles sont les **stratégies d'acculturations** qu'ils adoptent ? Mais avant d'exposer les stratégies d'acculturation, nous abordons d'abord les *groupes d'acculturation*, toujours, d'après Berry.

L'auteur considère que la majorité des recherches étudiant les effets de l'acculturation résultent d'études menées sur un seul type de groupe. Pour lui, il existe plusieurs types susceptibles d'inciter des ajustements variables.

Les principaux types de groupes sont identifiés selon trois dimensions particulières : la mobilité, la volonté et la permanence de contact.

Mobilité	Volontaires	Non volontaires
Sédentaires	Groupes ethniques	Autochtones
Migrants	Immigrants (permanents) Résidents (temporaires)	Réfugiés

Les deux premières dimensions permettent de prendre en considération quatre variétés de groupes : parmi les migrants, il y a les immigrés qui *ont choisi* l'immigration, leur attitude est positive à l'égard de l'immigration puisque c'est leur choix. A côté de ce groupe, il y a les réfugiés, qui sont moins libres dans leur choix ; leur décision est *moinsvolontaire* puisqu'ils ont dû quitter leur pays pour des raisons de survie : la guerre, la famine…etc.

Parmi les communautés sédentaires, il y a les *Autochtones* : bien qu'ils vivent sur leur terre natale, ils sont dominés par des groupes migrants plus forts. Nous y ajoutons les *groupes ethniques*, ils sont issus des anciens immigrants et participent à la vie de la société d'accueil.

Le cinquième type de groupe, c'est celui des *résidents temporaires* : leur séjour est non permanent (les travailleurs étrangers saisonniers, les étudiants étrangers, les diplomates en pays étrangers, etc.).

Plusieurs variations sont aussi observables entre les groupes dominants tels que leur degré de tolérance à l'égard des différences culturelles. L'auteur a remarqué qu'il existe les sociétés pluralistes, tolérantes et multiculturelles, et d'autre part, il y a des sociétés monistes intolérantes à toute autre culture.

En se basant sur l'étude de Morphy (1965)Note111. , l'auteur attire l'attention sur l'importance de la tolérance en tant que facteur joue un rôle primordial dans la vie sociale des sociétés multiculturelles. En effet, il n'exige pas que les individus changent leurs modes de vie mais au contraire, il y a des réseaux importants de support social qui aident les acteurs durant le processus d'acculturation. Dans les sociétés monistes, par contre, le sujet subit des pressions pour changer son mode de vie, et il est privé du support social pour y arriver.

L'auteur ajoute que même dans les sociétés pluralistes et tolérantes, il existe une grande variation interindividuelle et intergroupale pour ce qui est des attitudes à l'égard des groupes ethniques (Berry, Kahn et Taylor, 1977)Note112. . Ces attitudes suscitent des stratégies d'acculturation différentes. Quelles sont donc,

ces stratégies ?

D'abord, l'auteur nous raconte les commencements de la notion, il nous dit : « le concept de stratégies d'acculturation a vu le jour durant mon travail sur les Aborigènes d'Australie dans les années 60. Je les appelais à l'époque ''attitudes relationnelles''…peu après, j'ai élargi le concept aux groupes dominants en incluant à la fois les politiques nationales et les préférences des membres de groupes dominants »Note113. . En général, la notion se penche aux préférences des membres de groupes culturels non dominants dans leur manière de s'identifier à leur propre culture ainsi qu'à celle des autres dans leur interaction sociale.

En 1996, l'auteur a utilisé le concept de **stratégies d'acculturations** pour examiner dans quelle mesure les structures des institutions et leur mode de fonctionnement s'adaptent au pluralisme culturel, dans une société donnée.

D'après ses études ethnographiques, Berry (1990-1997) suggère que le choix identitaire de l'individu résulte de sa réponse à deux questions fondamentales qui s'imposent aux individus résidant dans les sociétés pluriculturelles :

1- Faut-il maintenir sa culture et son identité d'origine ?

2- Faut-il avoir des contacts avec les membres de la société environnante et participer à la vie sociale ?

En effet, ces deux questions font les postulats de sa théorie en stratégies d'acculturations. Et les réponses à celles-ci nous permettent d'identifier quatre stratégies d'acculturation. Ces stratégies portent des noms différents selon le groupe, s'il est considéré comme ''dominant'' ou ''dominé'' et selon le désir (ou non) de préserver la culture d'origine, et celui de maintenir (ou non) des contacts culturels avec la culture dominante. Quels sont, donc, ces noms différents ?

Du croisement de ces questions, apparaissent **quatreattitudes d'acculturations** :

I.2.2.1- L'attitude d'assimilation

C'est dans le cas des groupes non dominants, quand les acteurs ne désirent pas maintenir leur identité culturelle d'origine et cherchent une interaction soutenue avec les autres cultures. L'auteur considère que cette stratégie est plutôt de nature individuelle tandis que les autres sont plutôt de nature collective.

I.2.2.2- L'attitude de séparation

C'est le cas des individus du groupe dominé ou minoritaire qui souhaitent conserver leur propre culture, tout en essayant d'éviter toute possibilité d'interaction avec les membres du groupe dominant ou la culture de la société d'accueil. Il s'agit d'un repli sur la culture d'origine et d'une stratégie de discrimination.

I.2.2.3- L'attitude de l'intégration

C'est quand le sujet désire maintenir sa culture d'origine tout en fréquentant régulièrement les autres groupes. Il est ouvert et tolérant à l'égard de la diversité culturelle, il choisi une stratégie d'intégration.

Dans ce cas, il maintient un certain niveau d'intégrité culturelle en participant à l'ensemble du réseau social en tant que membre d'un groupe culturel distinct.

I.2.2.4- L'attitude de marginalisation

C'est le cas de ceux qui n'ont pas l'ambition ou la possibilité de maintenir la culture d'origine (souvent à cause d'une situation imposée par le groupe dominant) et qui n'ont aucun motif ou intérêt à tisser un lien avec les autres (souvent pour des raisons d'exclusion ou de discrimination de la part de la communauté dominante). Il s'agit, donc, de ceux qui refusent volontairement les deux systèmes culturels.

Ainsi, il nous semble important de souligner la **signification symbolique** de chaque stratégie d'acculturation. L'*assimilation* signifie le rejet culturel de l'endogroupe et l'acceptation particulière de la culture de l'exogroupe, tandis que la séparation préfère la culture de l'endogroupe dont les préjugés et les pratiques discriminatoires de l'exogroupe président. L'*intégration* répond à une attitude positive à l'égard du maintien de la culture de l'endogroupe et de rendre ainsi plus fort les liens avec l'exogroupe, alors que la *marginalisation* correspond au rejet des deux systèmes culturels.

En (1992), les recherches empiriques de l'auteur, concernant les attitudes vis-à-vis de ces stratégies d'acculturation, montrent qu'il y a plusieurs facteurs déterminants de chacune d'elles. Quant au groupe, les caractéristiques de la société d'origine au niveau politique, économique et démographique déterminent le statut des nouveaux venus tels que certains aspects de leur personnalité, leur raison d'immigrer, leur niveau d'éducation, leurs ambitions et leur distance culturelle avec la société d'accueil. N'oublions pas que les attitudes de la société d'accueil et le support social fourni par les membres du groupe hôte sont, pareillement, importants.

Ajoutons enfin, le choix d'une idéologie multiculturelle par les efforts de la société d'accueil qui permettent - entre autre - de créer une ambiance favorable à l'intégration des nouveaux venus.

I.2.2.5-L'impact des stratégies identitaires : Le stress d'acculturation

La vie psychique de l'individu n'est pas à l'abri de l'influence des attitudes personnelles à l'égard des stratégies d'acculturation qui auront des effets quand à l'adaptation, et également, à l'ajustement psychologique des membres de sociétés en contact.

En (1997), Berry remarqua que l'air positif vis-à-vis de la stratégie d'intégration, sera suivi d'un meilleur ajustement psychologique. « C'est d'ailleurs cette stratégie qui est habituellement la plus fortement endossée »Note114. . Pour lui, l'influence de ces attitudes personnelles sur les stratégies d'acculturation a un impact important sur les individus appartenant aux groupes minoritaires.

En fait, le contact culturel crée des conflits identitaires produisant «le stress d'acculturation ». Celui-ci est un état physiologique de l'organisme dont les réactions répondent à des exigences environnementales tel que le processus d'ajustement, afin d'avoir une adaptation satisfaisante à la situation vécue et ses conditions. Ce stress d'acculturation « se manifeste par des problèmes de santé mentale (confusion, dépression, angoisse, etc.), de marginalité (Stonquiste, 1932), d'aliénation et des difficultés identitaires »Note115. . D'où l'importance de prendre en compte les attentes des membres de groupes minoritaires, confrontés à l'acculturation ainsi que les facteurs contrôlant les relations entre le stress et l'acculturation. Quels sont, donc, ces facteurs ?

D'après l'auteur, le stress d'acculturation est *probable*et non inéluctable ; il est toujours sous l'influence des facteurs intervenant dans les différents contextes d'acculturation. Il est dépendant des éléments suivants :

- Caractéristiques de la société dominante.
- Types de groupes d'acculturation.
- Modes d'acculturation.
- Caractéristiques socio démographiques de l'individu.

- Caractéristiques psychologiques de l'individu.

Berry illustre cette idée dans le tableau suivant :

Acculturation	Stresseurs (conditions d'environnement)	Stress d'acculturation
Beaucoup	Plusieurs	Elevé
Peu	Peu	Bas

Au début, Berry remarque que les trois notions : Acculturation, stresseurs et stress d'acculturation, sont reliées entre elles par un lien unidirectionnel : « Antérieurement, on croyait que les expériences d'acculturation étaient inévitablement source de ''stresseurs'' et que les ''stresseurs ''étaient inévitablement sources de stress d'acculturation »Note116. .

Selon les données d'une recherche effectuée en (1987), l'auteur a remarqué que les liens entre ces trois notions sont plutôt influencés par les facteurs déjà mentionnés. Si ces facteurs sont avantageux, il est possible d'avoir une forte participation au processus d'acculturation, sans trop de stresseurs et avec un taux minimum de stress d'acculturation. A l'inverse, si ces facteurs sont défavorables, le processus d'acculturation sera atteint de plusieurs problèmes et le taux de stress sera élevé.

Pour Berry, ces *cinq facteurs* sont tous très importants pour *l'adaptation psychologique*.

Pour le *premier* facteur (caractéristiques de la société dominante), l'auteur a remarqué que les résultats recueillis, comme ceux de Morphy (1965), montrent que la probabilité d'un niveau de stress élevé beaucoup plus marqué dans les sociétés monistes et assimilationnistes que dans les sociétés pluralistes et tolérantes.

Pour le *deuxième* facteur (type de groupe d'acculturation), ce sont les groupes non volontaires, des autochtones et les communautés des réfugiés, qui expriment le taux de stress d'acculturation le plus haut.

Pour le *troisième* facteur (mode d'acculturation), le niveau du stress le plus élevé se trouve chez les groupes marginalisés ou chez les acteurs qui vivent des situations de conflits dans leurs tentatives de séparation. A l'inverse, ce sont les sujets qui cherchent l'Intégration qui ont le niveau de stress le plus bas. Ceux qui visent l'assimilation se situent entre les deux limites.

Pour le *quatrième* facteur (caractéristiques socio démographiques de l'individu), plusieurs caractéristiques psycho sociaux peuvent influencer le taux de stress telles que les expériences de famine, de torture, l'age, le sexe, le statut civil, le niveau socio-économique.

Pour le *cinquième* facteur (caractéristiques psychologiques des individus), l'auteur a remarqué qu'il est très importants, comme par exemple le sens de contrôle, les stratégies d'ajustement «coping » (Lazar et folkman, 1984), les attitudes à l'égard du processus d'acculturation, les motivations et le sens d'identité culturelle, qui ont une très grande influence sur le taux de stress.

Pour conclure, nous pouvons dire que les thèses théoriques de Berry, et la psychologie interculturelle montrent nettement que les *conduites* et les *traits psychologiques* des acteurs sont *fortement influencés* par *l'enculturation* (Processus d'acquisition de la culture de l'endogroupe) aussi bien que par *l'acculturation* (Processus d'adoption de la culture de l'exogroupe).

Par conséquence, ce qui différencie les immigrés des autochtones n'est pas la différence culturelle d'origine, mais le regard qu'ils adoptent sur la ''culture-métisse'' à laquelle ils adhèrent, un regard porté sur deux cibles : l'appartenance et l'origine. Ce qui les distingue est cette expérience exceptionnelle qui débouche au carrefour rejoignant une double voie différente.

L'importance de l'apport de Berry consiste aussi à démontrer que les changements qui accompagnent l'acculturation sont multiples. Ils ne sont pas seulement physiques tels que le changement de milieu, d'habitat, la pollution ou l'urbanisation, mais aussi biologiques (une nouvelle alimentation, nouvelles maladies, métissages), des changements politiques (perte d'autonomie), de même que des changements économiques (emploi, salarié) ; des changements culturels (la langue, la religion, l'éducation), et enfin des changements sociaux puisque l'individu tisse de nouvelles relations interindividuelles et intergroupales.

De plus, Berry a attiré l'attention sur l'importance du rôle du groupe dominant et ses institutions à influencer les stratégies d'acculturation qu'adoptent les groupes d'immigrés et leurs attitudes à l'égard de la société d'accueil.

L'auteur ne présente pas l'individu comme passif à l'égard des processus d'acculturation, à l'inverse, il le présente comme un acteur actif, c'est lui qui décide de la manière dont il veut s'acculturer.

Pour mieux comprendre leur *différents choix d'adaptation*, l'auteur nous conseille de bien connaître la politique d'acculturation du groupe dominant et les attitudes qu'ont les individus eux-mêmes à l'égard de l'acculturation.

Il ne faut donc pas négliger l'impact des projets officiels et l'application d'une idéologie multiculturelle ainsi que leurs effets sur les stratégies d'acculturation, car ils déterminent la marge de mouvement des groupes immigrés dans leur interaction sociale et dessinent les frontières de leur horizon en tant que groupes dominés.

Cependant, le modèle théorique de Berry a *ses limites*, il réduit l'acculturation à une forme de comportement et d'attitudes. Pourtant, la réalité sociale montre que l'acculturation est un ''fait complexe'' à plusieurs dimensions : politiques, sociales, juridiques, éducatives…etc.

Malgré le rôle actif accordé au sujet en choisissant la stratégie d'acculturation qu'il préfère, le modèle de Berry n'a pas abordé le contact des cultures au niveau psychique de l'individu, c'est-à-dire au niveau identitaire. D'emblée, l'auteur ne présente pas la négociation identitaire que fait le sujet avant de choisir la stratégie d'acculturation qui lui convient.

Ajoutons que ce modèle théorique a un risque de considérer l'intégration comme une conservation de la culture du pays d'origine, d'un côté, et comme multiplication des contacts avec la culture de la société d'accueil, d'autre côté. En fait, nous considérons que l'intégration n'est pas une simple adaptation culturelle liée à une activité sociale, mais elle est avant tout liée à un équilibre psychique. D'où, l'importance de prendre en considération la singularité de chaque individu en choisissant certaines stratégies d'acculturation. Elles représentent une création propre à chaque individu répondant à ses exigences psychologiques et sociales…etc.

I.2.3- Synthèse des théories de Camilleri et Berry

En fait la théorie de Camilleri et celle de Berry ont abordé l'influence du facteur culturel sur le comportement humain. Elles ont mis en relief, l'articulation entre l'individuel et le social, d'une part, le culturel et le psychique, d'autre part.

Nous en déduisons ce qui suit :

1- L'identité est une notion dynamique qui peut être déséquilibrée au cas de changement culturel.

2- L'individu est mal à l'aise quand ses valeurs ne s'accordent pas avec son environnement, ce qui secoue son identité et nécessite des stratégies identitaires afin de retrouver l'équilibre.

3-L'enchevêtrement entre ''l'identité'' et la ''culture'' qui sont deux notions aux aspects dynamiques et dialectiques.

4-L'importance du contexte social consiste en influençant directement l'identité et les comportements, des individus et des groupes, surtout en cas de bouleversement culturel.

5-L'influence du changement du contexte social sur l'image de Soi.

6-L'image de Soi est dépendante des prescriptions de l'environnement social qui ne prennent pas en considération la réalité de l'individu.

7- Quel que soit le groupe d'appartenance, tous les individus en cas d'acculturation recherchent la valorisation sociale de leurs systèmes de valeurs du pays d'origine et la reconnaissance de leur identité.

8-La politique d'émigration adoptée par les sociétés d'accueil est dépendante de son contexte socio-politique et de la complexité de sa situation.

9-La réaction des individus et des groupes d'immigrés est inséparable des efforts officiels et de l'adoption d'une idéologie multiculturelle considérés comme facteurs déterminants dans la liberté de vie des groupes immigrés.

10- L'individu et les groupes minoritaires ne sont pas passifs à l'égard de la politique de l'émigration adoptée par la société d'accueil, ils peuvent choisir la manière dont ils veulent s'acculturer.

11-Le statut de l'immigré et la distance sociale qui le sépare de la société d'accueil sont influencés par sa culture d'origine, sa situation au niveau politique, économique, démographique…etc.

12- Ces deux théories essayent d'éviter le clivage entre l'individu et la société.

La réflexion développée jusqu'à présent nous emmène à comprendre que la *conduite* humaine *diffère* selon le *cadre culturel*, si l'individu est à l'endogroupe ou à l'exogroupe, s'il est dans son milieu ou à l'étranger…ce qui renvoie à des images et *représentations* différentes adaptées avec la situation de l'individu, la catégorie sociale à laquelle il appartient. Ces images et représentations influençant ses comportements, en le poussant à adopter certaines stratégies identitaires afin de se défendre face aux représentations négatives et d'éviter un conflit identitaire qui en résulte.

Alors, les représentations sociales sont *ancrées* dans les *rapports sociaux* et ont un rôle primordial dans l'étude de l'interaction individuelle et socioculturelle, surtout dans un contexte du ''contact des cultures'', faisant l'axe central de notre approche en étudiant l'identité socioculturelle des libanais. D'où, la pertinence de s'appuyer sur les théories de représentations sociales dans notre approche, surtout, et l'étude de **représentation sociale** constitue un domaine pluridisciplinaire qui nous offre plusieurs horizons.

II- Les représentations sociales

Selon ces modèles théoriques, les représentations sociales ont la capacité de changer le comportement des acteurs sociaux en changeant un ou plusieurs éléments capitaux de leur noyau central et perturbant leurs principes organisateurs sous l'influence d'une nouvelle grille de lecture. Avec l'aide de ces études sur les représentations sociales, je tisse un ensemble de points de repères qui peuvent aider à établir une partie de la recherche.

I-Les théories de représentations sociales

Utilisé à l'origine par les sociologues, le thème des représentations sociales deviendra une théorie clé dans la conception de Serge Moscovici (1961) après avoir été une vieille notion de la psychologie et des sciences sociales.

Le début de cette notion a vu le jour avec **Emile Durkheim**Note117. qui a abordé cette notion dans le cadre d'une analyse sociologique qui place les faits sociaux au-dessus des individus, en les appelants des représentations collectives de nature statique. Cette perspective a été opposée à celle du courant de la psychologie sociale représentée en France par « Moscovici [qui] voit même en cette aspect un risque très grave de bloquer toute possibilité cognitive, d'autant plus que les représentations auxquelles il se rapporte ne sont pas celles des sociétés primitives, ou conservées dans la conscience collective (mémoire) des peuples, mais celle de la société présente, rapportées aux domaines politique, scientifique, humain sur lesquels nous nous appuyons aujourd'hui, qui ne sont pas à une distance de temps satisfait pour les considérer comme des traditions »Note118. .

Selon **Moscovici**, la représentation sociale est une forme d'entité cognitive qui reflète dans le système mental de l'individu une fraction de l'univers extérieur. C'est une forme de connaissance socialement élaborée et partagée et qui a une visée pratique : la construction d'une réalité commune, en d'autres termes, le *savoir de sens commun*. Il la définit comme « un ensemble de concepts, d'énoncés et d'explications qui proviennent de la vie quotidienne...elles sont l'équivalent, dans notre société, des mythes et des systèmes de croyance des sociétés traditionnelles ; on pourrait même les considérer comme la version contemporaine du sens commun »Note119. . D'ailleurs, il remarque que si les représentations sociales étaient considérées de manière aussi générale, elles deviendraient des obstacles qui empêchent la connaissance articulée du réel au lieu de l'interpréter afin de faciliter notre adaptation avec ce réel ; c'est pourquoi il croit que l'étude des représentations sociales doit :

1-Prendre en considération saparticularité qui a pour source la vie quotidienne (le réel).

2-Relier les caractéristiques des représentations sociales avec celles des rapports symboliques à l'intérieur et entre les groupes sociaux, car elles sont au cœur des logiques de l'interaction sociale qui produit une sorte de connaissance socialement élaborée et partagée comme savoir de sens commun ou savoir naïf,c'est-à-dire non scientifique.

Dans une tentative - relativement - ambitieuse visant à :

-Savoir comment les rapports de communication entre les individus changent leurs représentations sociales concernant un ‘‘objet ‘’ ou une ‘’situation’’.

-Affirmer que les représentations sociales engagent une activité de transformation d'un savoir (comme la science) à un autre du sens commun. Et réciproquement.

-Confirmer la dimension dynamique des représentations sociales malgré sa stabilité relative, elles ont la capacité de transformer la cognition des individus et même la société. Moscovici a étudié la représentation sociale de la psychanalyse dans la presse française.

L'auteur remarque l'existence de trois **modalités de rapports de communication** distinctes :

1- La diffusion qui consiste à faire connaître des savoirs concernant l'objet à diffuser, sans aucune orientation idéologique claire. C'est une communication dénuée d'influence, elle est tout simplement une communication qui « produit des effets, mais ne tend pas à des résultats »Note120. . Le but de la diffusion est bien une sorte d'art pour l'art.

2- La propagation : Elle est plus complexe que la diffusion, parce que, selon Moscovici, les auteurs d'articles doivent s'efforcer de trouver une conception commune vis-à-vis de l'objet, puis orienter les membres du groupe par rapport à cette même conception en jouant sur le registre de valeurs affectives du groupe pour guider ses membres vers la recherche de positions communes. Ce groupe qui est incertain ou divisé dans ses positions envers l'objet, mais uni dans son adhésion à ses croyances. Pour cela, il faudra un travail de transformation de l'objet de façon à le rendre acceptable et intégrable dans le cadre des connaissances du groupe et de ses affects. La propagation travaille donc au niveau des attitudes et des opinions hétérogènes.

3- La propagande : Pratiquer la propagande, c'est en quelque sorte, orchestrer un ensemble de communications en prenant position « pour » ou « contre » quelque chose. Précisément, la propagande est une forme de communication qui s'inscrit dans des rapports fortement antagonistes. Cela nécessite une situation de conflit entre les groupes sur un objet social. Ce conflit se pèse comme menace à chacun des groupes et à la cohérence de sa vision du monde.

D'emblée, il est indispensable de produire une représentation de l'objet que tout le groupe puisse adopter et qui permet de guider les actions et les conduites. Il est nécessaire, donc, de structurer le contenu des communications de façon à réorganiser ce même champ social en y intégrant l'objet. Le groupe crée un modèle social « une nouvelle représentation » pour lui donner de significations et le placer dans un contexte social précis.

Dans la même étude sur la psychanalyse, Moscovici a vu principalement dans les représentations sociales, *deux processus* qui les *caractérisent* généralement et les distinguent en particulier : *L'objectivation* et *l'ancrage.*

A- L'objectivation

C'est une opération qui consiste à rendre concret et matériel ce qui est abstrait et impalpable. Par ce processus, les connaissances relatives à l'objet de représentation n'apparaissent plus comme des concepts, mais bien comme des éléments tangibles de la réalité. Elles transforment un concept en une image ou en noyau figuratifNote121. , elles changent le relationnel du savoir scientifique en image d'une chose. Bref, se forme un schéma figuratif c'est-à-dire un appel à la matérialisation et à la simplification du phénomène représenté.

Sur ce plan, on peut dire que l'objectivation peut être décomposée en trois phases :

Une phase de *construction sélective* dont les éléments de ''la théorie scientifique'' sont décontextualisés et sélectionnés, c'est-à-dire, les notions sont détachées du champ scientifique auquel elles appartiennent pour être appropriées pour le public.

Une phase de *schématisation structurante* : elle vise à former avec les notions sélectionnées un noyau figuratif, reproduisant d'une façon visible une structure conceptuelle (par exemple la libido est directement associée à la sexualité).

Une phase de *naturalisation* : avec ce processus, les éléments du schème figuratif sont concrétisés. Ils deviennent des entités objectives que l'on observe en soi et chez les autres. Les éléments de la science sont intégrés dans une réalité du sens commun « Le témoignage des hommes se mue en témoignage des sens, l'univers inconnue (la psychanalyse) devient familier à tous »Note122. .

B- L'ancrage

C'est une notion d'origine gestaltiste, mais elle a réussi à affirmer son utilité dans la théorie des représentations sociales. L'ancrage est un processus concernant *l'enracinement social* de la ''représentation' et de son ''objet''. Il complète le mécanisme de l'objectivation. Il le prolonge dans sa finalité d'intégration de

la nouveauté, d'interprétation du réel et d'orientation des conduites et des rapports sociaux. Il traduit l'insertion sociale et l'appropriation d'une représentation par les individus. C'est par l'ancrage que les représentations trouvent leur place dans la société. A ce titre, l'ancrage incite à l'instrumentalisation de la connaissance et à l'utilité du savoir en octroyant une dimension fonctionnelle pour la compréhension et la gestion de l'environnement.

En continuité avec l'objectivation, l'ancrage sert à comprendre comment la représentation sociale intervient dans le contenu des rapports sociaux. En ce sens, l'ancrage apparaît comme une ''expansion de l'objectivation'', et comme ''guide de lecture'' pour comprendre la réalité et agir sur elle afin de se familiariser avec ce qu'on ne connaît pas et qui parait ''étrange'', et avec ce qui nous crée des problèmes dans le réseau de catégories qui nous sont propres et que nous considérons comme catégories familiales. Alors ce processus d'ancrage sera actualisé lors d'une confrontation avec l'inattendu, l'inexplicable ou l'étranger qui perturbe, parfois, le système existant. Dans ce cadre, la représentation sociale est un savoir marqué par la *personnification* des phénomènes sociaux, et la figuration de ses aspects ; elle est comme une passerelle entre ''le social'' et ''l'individuel'', en un mot, elle est un recyclage du savoir du sens commun.

On peut dire que les représentations sociales se construisent à partir de processus conjoints d'élaboration et d'échange de connaissances communes, d'un côté, d'ancrage et d'objectivation, d'un autre côté, selon un scénario particulier d'enchaînement d'événements qui les président.

Pour Moscovici, les représentations sociales se présentent toujours sous deux faces : celle de *l'image* et celle de la *signification* qui se correspondent en constituant une forme particulière de la pensée symbolique et en positionnant les individus à l'égard de l'objet de la représentation.

La perspective dynamique adoptée par Moscovici rend la représentation sociale une notion carrefour qui renvoie aux mécanismes cognitifs, psychologiques, sociaux et culturels, dont l'objectif est de rendre compte de la façon dont les individus élaborent leur vision de la réalité commune, dans une culture donnée et en font usage afin de réaliser une meilleure adaptation à leur environnement.

Parmi les travaux explicitement référés à la théorie des représentations sociales, on trouve de nombreuses recherches descriptives visant à explorer la nature des représentations sociales d'un objet donné dans différents groupes sociaux. C'est, par exemple, les travaux de **Denise Jodelet** (1989) sur la représentation de la folie dans un milieu rural français, dont l'objectif était de fournir des validations empiriques des postulats initiaux de la théorie de Moscovici. Les résultats récoltés lui ont permit de constater que les représentations sont indirectement un *système symbolique* : « la représentation sous-tend un ordre symbolique qui reproduit au niveau individuel l'ordre duel établi au niveau de l'interaction sociale »Note123. .

Dans un livre collectif rassemblant les participations de différents domaines (Anthropologie, sociologie, sciences du langage, psychologie), Denise Jodelet a définit la représentation sociale comme une sorte de *connaissance courante*, qui sert à construire une réalité commune : « c'est une forme de connaissance élaborée et partagée, ayant une visée pratique aidant à la construction d'une réalité commune a un ensemble social »Note124. .

Dans une orientation conceptuelle qui prend en considération les rapports d'échanges et d'interaction au sein d'une « totalité signifiante »Note125. où, les représentations sont à la fois le produit et le processus d'une élaboration psychologique et sociale du réel, Denise Jodelet attire l'attention sur l'importance de la *dimension symbolique* en étudiant les relations *intra-individu*elles et *inter-individuelles* ou *situationnelles*.

Pour l'auteur, la représentation sociale est une notion pertinente dans plusieurs domaines (l'anthropologie, la sociologie …) puisqu'elle permet d'aborder des faits sociaux globaux.

Au sein de la psychologie sociale, Jodelet, distingue *trois champs de recherches* : le premier concernant la

diffusion des connaissances et la vulgarisation scientifique, le deuxième est expérimental dont la représentation sociale est une variable indépendante en étudiant la cognition des relations interpersonnelles, le troisième aborde les représentations en milieu réel par rapport à des objets socialement valorisés. Dans ce dernier champ de recherche, elle distingue trois abords : la présentation comme une forme d'expression sociale et culturelle, la représentation comme résultante d'une dynamique psychosociale, et enfin, la représentation en tant que forme de pensée sociale. Alors, une définition générale du concept s'impose. Jodelet considère que « le concept de représentation sociale désigne une forme de connaissance spécifique, le savoir du sens commun, dont les contenus manifestent l'opération de processus génératifs et fonctionnels socialement marqués. Plus largement, il désigne une forme de pensée sociale »Note126. . En poursuivant, les représentations sont des modalités de pensée pratique orientées vers la communication, la compréhension et la maîtrise de l'environnement social, matériel et idéal. En tant que telles, elles représentent des caractères spécifiques au plan de l'organisation des contenus, des opérations mentales et de la logique. Le marquage social des contenus est à référer aux contextes dans lesquels apparaissent les représentations, aux communications par lesquelles elles circulent, aux fonctions qu'elles servent dans l'interaction avec le monde et les autres. Partant de cette optique, JodeletNote127. montre qu'il ne s'agit pas seulement de saisir les idées, notions, images, modèles, et les cadres catégoriels et classificatoires, mais aussi de prendre en compte les modalités collectives selon lesquelles les membres de la société ou d'un de ses groupes relient des éléments représentatifs dans leurs opérations de pensée et ce en étudiant les processus.

Ayant un rôle contribuant à circuler les représentations sociales, les **relations sociales** ont une importance dans la vie cognitive et sociale de l'individu en raison de l'éclairage qu'elles apportent sur les processus cognitifs d'une part et les interactions sociales d'autre part. L'auteur montre leurs *multiples* **fonctions**.

La première est celle de la **constitution d'un savoir commun**. C'est à dire élaborer une connaissance d'une façon collective, partagée au niveau de tout le groupe social afin que tous ses membres adoptent, voire établissent une réalité commune au niveau matériel, social, idéal.

La deuxième fonction est celle de **l'orientation des conduites et l'organisation descommunications sociales**. La troisième fonction est la **constitution et le renforcementde l'identité** (individuelle, collective) à condition qu'elle soit généralement énoncée. Cette fonction identitaire des relations s'entend, elle, en termes de Cohésion groupale.

Etant une création collective, les relations permettent de définir et de distinguer le groupe qui les produit des autres. Elles lui donnent une identité (ainsi qu'aux acteurs sociaux qui en sont membres).

Quand à la quatrième fonction des relations ; **la justification des comportements et desprises de position**, elle permet à l'individu de se défendre, d'éclairer les causes et les raisons multiples qu'ils le poussent à prendre une certaine perspective, attitude au niveau abstrait, ou certains comportements a l'égard de l'objet de la représentation au niveau concret.

On pourrait constater que la réalité sociale n'existe qu'au sein de l'interaction entre individus et groupes a propos d'objets sociaux.

Ainsi, la *relation* est un phénomène *cognitif* reliant un sujet à un objet. Donc, la relation est toujours celle de quelque chose (l'objet) à quelqu'un (le sujet).

Elle a avec son objet un *lien de symbolisation*, elle lui confère des significations. Il ne s'agit pas seulement de saisir les cadres relationnels existant entre le sujet et l'objet, il s'agit aussi d'un processus cognitif, c'est-à-dire construire une forme de pensée sociale à la quelle obéissent les systèmes de représentations. En un mot, il s'agit d'étudier en général la logique du système de la pensée sociale. Puis l'auteur montre l'importance de la culture et de l'histoire de la collectivité pour obtenir les éléments représentatifs « l'agglutination et la sédimentation d'éléments représentatifs venus de la culture et de l'histoire du groupe et dont la trace reste à

travers certains mots du langage, certains gestes repris des uns aux autres. Mots et gestes dont le sens ne se clarifie qu'à remonter dans la mémoire des plus anciens »Note128. .

A côté de ces travaux de terrain du Jodelet, on voit se développer des *approchesexpérimentales* (Abric1970, Doise1973, Moliner 1995) afin d'examiner le rôle joué par les représentations dans l'interaction sociale.

Globalement, les auteurs intéressés par ces questions, montreront que les individus agissent **conformément** aux **représentations** qu'ils se font de certains aspects des situations dans lesquelles ils sont placés.

En se basant sur la théorie des représentations sociales élaborée par Moscovici, le travail de Jean-Claude **Abric** a apporté une contribution heuristique, relativement, importante à la compréhension et à l'interprétation des phénomènes relatifs au contenu de la représentation sociale. L'orientation que l'auteur a choisie, est d'étudier les rapports entre représentations et comportements d'une part, et représentations et pratiques sociales d'autre part. Ce faisant, il met en considération la *dimension dynamique* des représentations productrices des styles de comportements et des pratiques sociales convenables à la représentation de l'objet et de la situation globale dans laquelle s'inscrit l'individu.

Mais avant d'aborder comment l'acteur social constitue sa réalité en s'appropriant l'environnement, la question qui se pose est : comment Abricdéfinit la représentation, le comportement et la pratique sociale ?

D'après Abric, la représentation sociale est « le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique »Note129. .

Par ailleurs, Abric considère que « la représentation n'est donc pas un simple reflet de la réalité, elle est une *organisation signifiante*. Et cette signification dépend à la fois de facteurs contraignants (« les circonstances dit Flament ») –nature et contraintes de la situation, contexte immédiat, finalité de la situation – et de facteurs plus généreux qui dépassent la situation elle-même : contexte sociale et idéologique, place de l'individu dans l'organisation sociale, histoire de l'individu et du groupe, enjeux sociaux »Note130. .

De plus, durant sa démonstration sur l'intérêt d'étudier expérimentalement les représentations sociales, Abric remarque que « la représentation est…un ensemble organisé d'opinions, d'attitudes, de croyances et d'informations se référant à un objet ou une situation. Elle détermine à la fois le sujet lui-même (son histoire, son vécu) par le système social et idéologique dans lequel il est inséré, et par la nature des liens que le sujet entretient avec ce sujet social »Note131. .

Cette définition de la notion de la représentation sociale implique une *perspective nouvelle* de la méthodologie expérimentale parce qu'elle met les *facteurs cognitifs* et *symboliques* au centre de l'axe expérimental; elle les a rendu un « centre d'intérêt » autour duquel s'organise tous les facteurs qui contribuent à composer une représentation sociale.

En outre, selon l'auteur, le comportement est une conduite, un acte de soi et des autres, directement lié aux représentations sociales élaborées dans une situation donnée, d'une part, et l'ensemble des éléments qui la constitue et ses significations, d'autre part : « Voici posé un premier objectif à l'étude expérimentale générale. Les comportements des sujets et des groupes ne sont pas déterminés par les caractéristiques objectives de la situation, mais par la représentation de cette situation »Note132. . Ainsi, il considère que les comportements des acteurs sociaux ne sont pas le fruit de leurs croyances, de leurs représentations, ni même de leur système de valeurs mais plutôt du cadre institutionnel, de l'environnement social et plus précisément du contexte de pouvoir auquel ils sont confrontés et qui leur impose des conduites.

Dans son livre '' pratiques sociales et représentations'', Jean-Claude Abric définit les **pratiques sociales** comme « des systèmes d'action socialement structurés et institués en relation avec des rôles ».Note133. Elles

sont capables de modeler et déterminer le système représentationnel et l'idéologie des individus « ce sont les pratiques que les sujets acceptent de réaliser dans leur existence quotidienne qui modèlent, déterminent, leur système de représentation ou leur idéologie »Note134. .

Alors, la représentation sociale est un processus cognitif qui nous permet de **structurer significativement** le *réel* là ou se découle nos comportements et nos pratiques sociales. Elle est déterminée par des facteurs personnels, sociaux, idéologiques, relationnels abstraits (mentaux) et concrets (vécus).

En dépit de sa nature abstraite (mentale), la représentation sociale ne s'isole pas de la dimension concrète : vécu et comportement du sujet, au contraire, elle est l'anticipatrice des types de conduites, ce qui lui a donnée un rôle de préparation psychosociale à l'égard des réactions et des comportements des autres « la représentation sociale précède l'action…et un système de pré décodage de la réalité, car elle détermine un ensemble d'anticipations et d'attentes »Note135. . D'ailleurs, elle a des fonctions multiples :

1-Fonctions de savoir : elles permettent de comprendre et d'expliquer la réalité.

2-Fonctions identitaires : elles définissent l'identité et permettent la sauvegarde de la spécificité des groupes.

3-Fonctions d'orientations : elles guident les comportements et les pratiques.

4-Fonctions justificatrices : elles permettent à posteriori de justifier les prises de positions et les comportements.

Emprunté de la physique atomique, Abric a présenté un **modèle théorique structural** des représentations sociales qui permet de concevoir chaque représentation comme une molécule possédant un *noyau central* et des *atomes* (schèmes périphériques) gravitant autour du noyau.La problématique de sa théorie du '' noyau central'' s'articule autour d'une hypothèse générale : « toute représentation est organisée autour d'un noyau central, constitué d'un ou de quelques éléments qui donnent à la représentation sa signification »Note136. .

Ce noyau central est l'élément fondamental de la représentation, car c'est lui qui détermine à la fois sa signification et son organisation selon une structure bien précise, ce qui peut être formulé comme une modalité particulière et spécifique de la représentation sociale.

L'idée de noyau, ressemble à celle de centralité, on la retrouve dans les travaux de Serge Moscovici en 1961, quand il a étudié les représentations sociales de la psychanalyse. Mais malgré qu'il a fait appel à la notion du *noyau figuratif* ou *imageant* que Moscovici aborde à propos du mécanisme d'objectivation, Abric a développé l'exposé en dépassant le rôle génétique de ce noyau, et le simple cadre qui entoure l'objet représenté afin de montrer qu'il peut d'une certaine manière, trouver directement son origine dans un *système de valeurs* qui le dépasse et qui n'exige ni aspects figuratifs, ni schématisation, ni même concrétisation. D'où la nouveauté de son travail.

Bref, le noyau central est un *sous-ensemble* de la représentation composé d'un ou de quelques éléments dont l'absence d'un seul déstructurerait ou donnerait une signification radicalement différente à la représentation dans son ensemble. Il est simple, concret, imagé et cohérent, il convient aux valeurs qu'adoptent les individus et à leur culture.

Ce noyau est un *système structurant* qui a un rôle qui assure deux fonctions, (l'une organisatrice, l'autre génératrice) et qui assure la stabilité de la représentation sociale et empêche son changement. La première est la source de créer ou de transformer la signification des autres éléments qui constituent la représentation sociale et qui portent un sens ou une valeur à cause de lui. La deuxième rend le noyau central l'élément unificateur et stabilisateur de la représentation.

Par ailleurs, le noyau central constitue *l'élément le plus stable de la représentation* sociale, c'est lui qui en assure la solidité et la rigidité dans des contextes mouvants et évolutifs. Donc, il est l'élément le plus résistant au changement.

En effet, toute *modification* du noyau central entraîne une transformation complète de la représentation sociale. Si on a deux noyaux centraux différents, cela implique qu'on a deux représentations différentes même si elles ont le même contenu. Ce qui est essentiel dans le jeu de la représentation sociale c'est l'organisation de ce contenu : « deux représentations définies par un même contenu peuvent être radicalement différentes si l'organisation de ce contenu, et donc la centralité de certains éléments, est différente »Note137. .

Ce système central est entouré d'un *système périphérique* qui lui est dépendant. Il est la partie la plus accessible aux changements et aux influences extérieures et les situations diverses que confronte l'individu. Donc c'est un système plus flexible que le système structurant.

Les éléments du système périphérique constituent l'essentiel du contenu de la représentation, c'est pourquoi ils ne sont pas moins importants que ceux du noyau central, mais ils forment la partie la plus vivante et la plus concrète de la représentation sociale. Nous devons plutôt les qualifier de *schèmes de concrétisation* ou d'illustration de la représentation, du fait de leur diversité et de leur flexibilité, présentes en plus grand nombre dans les discours.

Alors, les éléments du système périphérique constituent en effet l'interface entre le noyau central et la situation concrète dans laquelle s'élabore ou fonctionne la représentation. Ces éléments répondent à **trois fonctions***essentielles* :

- **Fonctionconcrétisation** : Directement liés au contexte, les éléments du système périphérique sont le fruit de l'ancrage de la représentation dans la réalité et permettent son habillage en des termes concrets, immédiatement compréhensibles et transmissibles. Ils intègrent les éléments de la situation dans laquelle se produit la représentation, ils traduisent et disent le présent, le vécu des sujets.
- **Fonction régulation** : Ce système périphérique est plus flexible que le système central. De ce fait, les éléments qui le constituent sont plus souples que ceux du noyau central, ils sont plus susceptibles d'en sortir.

Cette imperméabilité résultante du mouvement de va et viens des éléments constitutifs du système périphérique joue un rôle essentiel dans l'adaptation de la représentation aux évaluations du contexte. Ces éléments peuvent alors être intégrés dans la périphérie de la représentation, telle ou telle information nouvelle, telle ou telle transformation de l'environnement.

Bref, le système périphérique constitue l'aspect mouvant et évolutif de la représentation. Par ses mécanismes dynamiques, une représentation peut s'adapter aux évolutions du contexte, de l'actualité sans changer fondamentalement.

- **Fonctiondéfense** : Le système périphérique ressemble à un véritable « pare-choc » des représentations sociales. Il défend le noyau central qui résiste au changement de peur que sa transformation entraîne un bouleversement complet de la représentation.

Changement de pondération, interprétation nouvelle, déformation fonctionnelle défensive, intégration conditionnelle d'éléments contradictoires, ce sont les mécanismes du système périphérique ayant comme finalité d'absorber l'injustifiable, le nouveau sans souci pour le système sociocognitif, ainsi le maintien de tout ce qui est négociable ou inconditionnel, pour l'acteur, dans les éléments du noyau central.

Malgré que les représentations sociales composées de **deux systèmes** (système structurant et système périphérique) elles fonctionnent bien comme une seule entité où chaque partie a un rôle spécifique mais

complémentaire de l'autre. Leur organisation, hiérarchisation est régie par un double système : le **système central** et celui **périphérique**.Signalons que la détermination le système central est essentiellement sociale, associée aux conditions historiques, sociologiques et idéologiques de l'individu.

En fait, le *système central* est directement lié au *facteur social*. Il est dépendant des valeurs, normes, traditions…qui dominent dans la société. Il définit les principes organisateurs fondamentaux autour desquelles se composent les représentations sociales. C'est la base commune proprement collective qui explique l'homogénéité d'un groupe à travers des comportements individualisés qui peuvent apparaître comme contradictoires.

Ainsi, ce système joue un rôle primordial et essentiel dans la stabilité et la cohérence de la représentation sociale, il en a assure la solidité, la rigidité, le maintien dans le temps, et l'on croit dès lors qu'il évolue lentement sauf dans des conditions et circonstances exceptionnelles.

Concernant le *système périphérique*, il n'est pas un élément mineur de la représentation, car il est associé au système central et il en permet l'ancrage dans la réalité. Ce système périphérique permet une adaptation, une différenciation en fonction du vécu, une intégration de multiples expériences quotidiennes. Il permet des transformations, changements et modulations individuelles vis-à-vis d'un noyau central commun, générant des représentations sociales individualisées.

Beaucoup plus flexible et accommodant que le système central, le système périphérique le protège en quelque sorte en lui permettant des pratiques différenciées. Il légitime l'acceptation de certaine hétérogénéité dans le système de représentation. Pourtant on comprend aussi que l'hétérogénéité du système périphérique ne puisse témoigner de l'existence de représentations différenciées.

En effet, c'est l'existence de cette *structure à double système* qui permet de comprendre le caractère ''*contradictoire*'' de la représentation sociale. Elle est à la fois stable et mouvante, rigide et souple, consensuelle et différentielle.

Enfin, étant une entité paradoxale dans sa structure, la représentation sociale, nous permet de comprendre, expliquer et interpréter le comportement individuel et collectif dans ses différentes dimensions : sociocognitive, affective…elle devient alors un indicateur important pour l'homogénéité d'un groupe d'individus. A ce propos Abric dit « pour nous l'homogénéité d'une population n'est pas définie par le consensus entre ses membres, mais bien par le fait que leur représentation s'organise autour du même noyau central »Note138. .

Ainsi, la représentation sociale est une entité constituée de deux systèmes paradoxaux mais en même temps complémentaires qui possèdent - à un certain degré - une autonomie structurelle lui permettant de produire une connaissance du sens commun et certaines pratiques sociales: comportements ou prise de position à l'égard d'un phénomène déterminé…

Concernant *l'interaction* existant entre les représentations sociales, on peut dire qu'il y a plusieurs types de relations : des rapports englobants, c'est-à-dire, certaines représentations moins englobantes s'incluraient dans les représentations plus englobantes (le type de ce genre de relation est au modèle des poupées russes). Il existerait également d'autres types de rapport, de conjugaison, de synthèse, voir d'exclusion (une représentation chassant l'autre pour des raisons d'incompatibilité ou de substitution). Ces rapports sont fonctionnellement complémentaires et dialectiques.

Dans son ouvrage « l'explication en psychologie sociale », **willem Doise** exprime son malaise face aux résultats obtenus par l'approche expérimentale. Il établit la différence entre *quatre niveaux d'analyse* en psychologie sociale : le niveau intra- individuel, le niveau inter- individuel et situationnel, le niveau positionnel et le niveau idéologique. Il souligne l'importance de s'intéresser au *niveau positionnel* et

idéologique pour la psychologie expérimentale, autrement dit, il préfère de prendre en considération **l'articulation** du **psychologique** et du **sociologique**, c'est pourquoi il revendique « d'introduire dans les modèles explicatifs des variables préexistants à la situation expérimentale telle que : rapport de domination et de pouvoir entre catégories sociales ou conceptions idéologiques des sujets »Note139. .

Pour lui, la représentation sociale est une entité à une double composante psychologique et sociologique ; pour cela Doise la considère une notion clef pour la psychologie sociale.

En appuyant sur l'étude de Moscovici ''les représentations sociales de la psychanalyse'', Doise pense que la *communication*est un moyen qui véhicule et façonne les représentations sociales, elle a une fonction très importante : la régulation des rapports sociaux entre les individus, spécialement dans le cas de la propagande dont les rapports sont généralement antagonistes. D'où, il propose sa théorie **des principes organisateurs.**

D'après lui, les représentations sociales considérées comme des *principes organisateurs de prise de position* qui sont liés à des insertions spécifiques dans un ensemble de rapport sociaux et organisant les processus symboliques intervenant dans ces rapports »Note140. .

L'approche que propose l'auteur est *multidimensionnelle* car, d'après lui, il est impossible « d'éliminer de la notion de représentation sociale les références aux multiples processus individuels, intergroupe et idéologiques qui souvent entrent en résonance les uns avec les autres et dont les dynamiques d'ensemble aboutissent à ces réalités vivantes que sont en dernière instance les représentations sociales »Note141. .

Donc, pour comprendre et analyser une représentation sociale, il faut prendre en considération **trois dimensions:**

- D'abord, il faut être conscient que les processus individuels *se matérialisent* dans les prises de position (telles que les attitudes, les opinions, les jugements) des individus.
- Ensuite, il doit comprendre que les *différentes appartenances* ou insertions de l'individu dans la société auront un *rôle constitutif* des *prises de positions* individuelles.
- Enfin, il est nécessaire d'être attentif que *la diversité* de ces prises de positions est conditionnée par un principe fondamental commun à de nombreux individus, des principes organisateurs qui vont agir sur l'assimilation individuelle des connaissances tout en étant localisés « à l'articulation individuelle entre dynamiques sociales et dynamiques cognitives individuelles »Note142. .

Cette jointure entre *dynamiques sociales* et *dynamiques cognitives individuelles* renvoie à l'idée de la **double composante** des représentations sociales(psychologique et sociale) qu'implique l'existence d'un *métasystème sociale* et que les dynamiques résultantes de ce métasystème capables de modifier sans cesse les fonctionnements cognitifs individuels « les interventions du sociale dans cognitif peuvent nécessiter de nouveaux fonctionnements et progrès cognitifs tout comme elles peuvent se suffire de processus cognitifs déjà bien rodés »Note143. .

Pour comprendre *l'approche multidimensionnelle* ou tridimensionnelle de la théorie des principes organisateurs, Doise a essayé d'épurer les *processus d'objectivation* et *d'ancrage* tels que les formules Moscovici en 1961, en leur affectant un sens spécifique, qui puisse s'adapter à l'approche tridimensionnelle qu'il propose.

Comme Moscovici, l'auteur considère **l'objectivation** un processus qui rend concret ce qui est abstrait ; mais il souligne l'importance *des liens* existants entre le *concret* et

l'abstrait en étudiant les représentations sociales « l'étude d'opinions, d'attitudes, de stéréotypes…ne peut devenir une étude des représentations sociales que dans la mesure où elle relie des réalités symboliquesà la réalité complexe et changeante des rapports sociaux »Note144. .

Pour Doise l'objectivation a un rôle important qui consiste à détacher les représentations sociales de leur ancrage dans la réalité sociale tout comme il « les sépare du cadre idéologique ou scientifique qui pourrait leur donner une signification plus générale »Note145. .

Ainsi, nous constatons que le renouement des liens existants entre les réalités symboliques, d'un côté, et la réalité sociale quotidienne, d'autre côté, dans un système conceptuel cohérent et commun est la tâche la plus importante à l'étude des représentations sociales. Pour cela, l'auteur pense qu'il est nécessaire de rechercher les savoirs, les croyances et les symboles communs puisque les acteurs sociaux sont intégrés dans une structure sociale et représentationnelle commune, « si les individus s'insèrent dans une structure représentationnelle commune cela peut tout simplement signifier qu'ils se réfèrent aux mêmes systèmes de significations institutionnalisés »Note146. .

Donc, l'objectivation a une **dimension sociale**. Doise se réfère aux travaux de Bourdieu (1979) pour développer l'idée que l'objectivation est aussi, pour l'individu une participation à la dynamique du champ social. La connaissance que l'on obtient passe nécessairement au ''passoire'' des organismes et institutions sociales, des divisions du champ social que l'acteur social intègre et reconnaît. Connaître, donc, renvoie à une façon de *reproduire la société*, ses divisions, ses hiérarchies ou oppositions et de s'y positionner.

L'auteur pense qu'il faut mettre en évidence les principes organisateurs concernant les connaissances obtenues, en utilisant des techniques de factorisations telle que les analyses factorielles, ce qui exige la recherche afin de savoir si les connaissances s'organisent, se regroupent, en « facteurs » ou blocs cohérents par le sens, par la thématique, ou par un aspect donné d'un fait social, et corrélativement, si ces blocs sont distincts les uns des autres, parfois, s'opposent entre eux.

Bref, les progrès dans l'approche des représentations sociales nécessitent, selon Doise, l'étude et l'analyse des rapports existants entre le système de chaque représentation, d'une part, et du métasystème, d'autre part.

A la lignée de Moscovici, Doise pense que le processus**d'ancrage** occupe la place fondamentale dans la formation d'une représentation sociale. Il le préside en donnant une utilité réelle et une efficacité concrète au noyau figuratif crée dans le mouvement d'objectivation. Grâce à lui, l'objet de la représentation peut s'intégrer dans le système de valeurs du sujet, en comparant les nouvelles informations à celles familières que le sujet possède déjà, et qui sont facilement accessibles en mémoire.

L'objet nouveau de la représentation, se trouve appartenir à l'une des catégories existantes, en approuvant quelques adaptations indispensables. A ce propos, Doise croit que l'ancrage « …permet d'incorporer quelque chose qui ne nous est pas familier et qui nous crée des problèmes dans le réseau de catégories qui nous sont propres et nous permet de le confronter avec ce que nous considérons un composant, ou membre typique d'une catégorie familière »Note147. .

En accommodant l'ancrage avec sa théorie tridimensionnelle, l'auteur pense que l'intervention de ce processus se traduit par trois réalités distinctes constituant les *trois dimensions de l'ancrage*. D'abord l'ancrage est **psychologique** quand il s'agit d'aborder « l'organisation de variation au niveau individuel ou interindividuel»Note148. .

Puis l'ancrage est **sociologique,** c'est quand il s'agit de dégager les changements d'aspects qui relèvent de la position des groupes sociaux dans le milieu social (positions qu'ils s'occupent au sein de l'interaction social tels que ceux de classe, de statut social, de dominance, etc.).

Enfin, l'ancrage est **psychosociologique :** c'est au moment où on recherche des variations entre groupes restreints, groupes qui « détermine la manière dont les individus se situent symboliquement à l'égard de rapports de nature plus personnelle »Note149. .

D'après les processus d'objectivation et d'ancrage, la représentation sociale est la domestication de l'étrange, elle permet d'incorporer quelque chose qui ne nous est pas familier.

En plus, la représentation sociale a une **fonction interprétative**, « elle devient à la, à la limite un *système d'interprétation* s'étendant à d'autres systèmes conceptuels ; elle fournit des systèmes de classifications et des typologies des personnes et d'événements »Note150. .

A côté de sa fonction explicative, la représentation sociale a une **fonction sociale** ; elle sert de classer sur la base des catégories et des significations plus ou moins concernant les personnes et les événements, ce qui pousse les individus de la société à prendre une position en choisissant des principes organisateurs convenables à leurs attitudes.

Par ailleurs, Doise considère *l'idéologie* un domaine vaste et problématique. Dans ce domaine, la *représentation sociale* se rapporte à ce qui est palpable, concret et immédiatement saisissable qu'à leur influence sur le comportement.

En comparent l'idéologie et la représentation sociale, Doise considère qu'elles sont opposées l'une à l'autre. Pour lui, « une idéologie vit par la force du système conceptuel quasi-logique qui le soutient »Note151. , d'une part, et par l'existence d'un « appareil qui la défend et en sauvegarder l'orthodoxie »Note152. d'autre part. Pourtant la représentation sociale n'a pas une structure systématique ni un appareil de défense, pour cela, elle apparaît comme composée *de blocs notionnels divers*reliés entre eux de*multiples manières différentes.*D'où le mondede la représentation est*instable*, diffus, mobile et toujours en changement tandis que « le monde de l'idéologie est un monde plus stable, réifié »Note153. .

Ainsi, les représentations sociales font un objet complet et effectif d'une discipline scientifique (la psychologie sociale) et « apparaissent avec une consistance qui leur est propre, comme des produits de l'action et de la communication humaines…constituent une partie non négligeable de l'univers individuel de chacun »Note154. , alors que pour l'auteur, l'idéologie est au contraire « un phénomène social trop vaste…et trop chargé de significations déjà élaborées pour pouvoir être l'objet d'étude de la seule psychologie sociale »Note155. .

La recherche de **Pascal Moliner** est la première recherche expérimentale visant à étudier les processus qui entraînent la transformation d'une représentation. Il a essayé d'analyser, d'expliquer la dynamique de l'évolution et du changement d'une représentation : en effet c'est la mise en cause d'un élément du noyau central qui est indispensable à la transformation de la représentation. L'auteur a proposé une nouvelle approche en considérant la représentation comme une grille de lecture permettant de mettre en relation un certain nombre de symboles.

Comme Moscovici, Moliner considère la représentation sociale comme un *mode spécifique de connaissanceissu du réel quotidien* et se distingue d'autres types du savoir, par exemple, du savoir scientifique. La représentation sociale est un reflet du réel « elle suppose en premier lieu la possibilité de reproduire certains aspects du réel »Note156. .

Partant de ce qu'a suggéré Moscovici en comparant la représentation sociale à une théorie naïve du réel, Moliner pense que sa définition explicite la double caractéristique attribuée aux représentations sociales : *processus et contenu.* Selon Moscovici, la représentation sociale explicite le *contenu* puisqu'elle est constituée de concepts, d'opinions, et de descriptions de pratiques. Moliner considère que ces éléments constitutifs peuvent être regroupés sous le terme générique de *schème*s, alors que le *processus* pouvant se résumer à un phénomène d'interprétation du réel.

Pour Moliner, ces idées émises à propos de la représentation sociale, trouvent leur synthèse dans la notion de **grille de lecture** qui présente des avantages théoriques et méthodologiques. En essayant de la définir, il dit

« une grille de lecture c'est avant tout un ensemble d'informations de connaissances qui permettent de mettre en relations un certain nombre de symboles. Il s'agit donc bien d'un contenu de savoir…la grille de lecture est un outil qui réalise un DECOUPAGE de l'information initiale. Certaines composantes de cette information sont sélectionnées, d'autres sont négligées »Note157. .

Le phénomène représentationnel va se situer au sein de l'interaction sociale puisqu'elle médiatise le rapport des individus à l'objet, elle va organiser et réguler les interactions surgissant par cet objet qui présente une valeur d'enjeu pour les divers groupes qui composent la société.

Cette régulation intervient à différents niveaux de l'interaction sociale. D'un côté, elle influence les *rapports* qui vont se nouer entre le *groupe* et *l'objet social*, d'autre côté, elle va préciser les liens que le groupe pourra tisser avec *d'autres groupes* également concernés par l'objet de représentation.

Concernant les *relations du groupe à l'objet*, Moliner croit que le groupe essaie de s'approprier l'objet de représentation afin de le maîtriser et le rendre plus familier, c'est pourquoi le groupe social va intégrer cet objet dans les catégories d'un savoir préexistant. Mais ce processus a deux conséquences, la première est que l'objet de représentation se trouve *chargé de significations* spécifiques issues des catégories dans lesquelles les individus l'ont inséré. La seconde conséquence est que la représentation se voit, dès sa genèse, dotée d'une *instrumentalité particulière*, autrement dit, la représentation est un *instrument de compréhension* de l'environnement social de cet objet « en inscrivant, dès son origine, la représentation dans un réseau de significations spécifiques, orientant par là même son instrumentalité, le processus d'ancrage va donc déterminer les relations du groupes à l'objet »Note158. .

Selon l'auteur, les représentations ont un *rôle de régulateur* qui s'explique dans la double fonction d'homogénéisation et de spécification que réalise la représentation dans le groupe. Comme Abric, il considère qu'elles ont une *fonction identitaire*.

Le processus collectif d'élaboration des représentations suppose un renforcement de la cohésion des groupes « partager avec d'autres une représentation commune, c'est en partie admettre que l'on est semblable »Note159. .

D'autre part, en fournissant la *compréhension spécifique* du groupe à l'objet, la représentation va différencier le groupe qui l'a élaborée « ayant développé sa propre interprétation de la réalité sociale, ce groupe va se distinguer des autres »Note160. .

Ainsi, en fournissant aux groupes des interprétations spécifiques de la réalité sociale, la représentation détermine et *organise les interactions* entre les groupes sociaux.

Pour l'auteur, la représentation sociale nous apparaît comme « des ensembles d'opinions, d'informations et de croyances associées à un objet donné »Note161. .

En temps ordinaire et dans une population homogène, la représentation est relativement stable et n'évolue que très lentement, mais cela n'empêche pas qu'elle peut nous apparaître dans un état de transformation totale. Elle se construit à partir de processus conjoints d'élaboration et d'échange de connaissance, elle est comme des formes du « savoir naïf » et l'expression d'une certaine forme de liberté.

Moliner pense que les représentations sociales vont se construire à partir de processus de catégorisation d'objets et de personnes, d'assignation, d'inférence et d'attribution causale, etc. Il s'agit de processus socio-cognitifs, leurs caractéristiques résident dans le fait qu'ils opèrent sur des matériaux socialement investis (ce qui nous concerne et ce qui concerne à autrui) et qu'ils ont eux-mêmes socialement déterminé.

Aussi, l'auteur considère que, par nature, les processus socio-cognitifs aboutissent donc à la construction de

connaissances largement partagées. Et dans le cas de l'élaboration des représentations sociales, le facteur de *convergence* se trouve renforcé par les processus *d'ancrage* et *d'objectivation.*

Selon Moliner**, l'ancrage** est le processus par lequel la représentation s'accroche dans la société. Dans cette opération, les connaissances maîtrisées d'un domaine vont guider le travail cognitif dans l'autre. D'autre côté, les savoirs ainsi produits vont être instrumentalisés par les groupes sociaux en leur permettant de légitimer leurs positions ou d'atteindre leurs objectifs. Donc, la finalité du processus d'ancrage est double.

A propos de **l'objectivation**, en adoptant la définition de Moscovici, l'auteur remarque, qu'on passe d'un savoir distancié de son objet, de type scientifique, à un savoir basé sur l'expérience de l'objet. C'est pourquoi la différence peut exister entre « le monde et ses objets », et sa représentation que nous en avons. Les inconvénients de l'objectivation, c'est l'inscription illusoire dans le réel d'une construction intellectuelle. Ainsi, l'objectivation se place en aval des processus socio-cognitifs. C'est un formatage de connaissances.

Le phénomène de représentation sociale se base sur l'apparition d'un processus global de communication collective, pouvant s'exprimer sous plusieurs formes :

1-Les communications interpersonnelles : Elles se caractérisent par trois caractères importants : ce sont des échanges essentiellement verbaux, et informels, qui ne laissent d'autres traces que celles qui s'inscrivent dans les mémoires. Ce sont des échanges qui se déroulent dans des contextes de sociabilité. Ce sont, enfin, des échanges en « temps réel » dont les individus peuvent immédiatement percevoir les effets.

2-Ledébat public : Il ne s'agit pas ici de conversations à plusieurs, mais plutôt d'un échange qui va se dérouler devant une assistance non directement participante.

La caractéristique essentielle du débat public réside dans l'abolition du contexte consensuel de la communication. Ici, il s'agit plutôt de marquer ses positions, de se distinguer en s'affrontant. Le plus souvent, le débat public est contradictoire. Il va donc figer des positions. Ainsi, il permet aux groupes d'identifier leurs spécificités. Pour Moliner, avec la presse et toute source médiatique, on découvre une forme de communication collective qui peut avoir un impact considérable sur la formation des représentations sociales.

3-Les communications culturelles : C'est la dernière forme de communication collective. On y trouve dans la production littéraire et cinématographique, le théâtre mais aussi la chanson, la bande dessinée et la publicité. Il est banal, selon Moliner, de considérer les communications culturelles comme un simple reflet de ce qui circule dans la société.

En général, l'objet de la fiction est un objet socialement saillant. Le problème n'est pas tant de savoir pourquoi on en parle mais plutôt comment en parle-t-on ?

Pour l'auteur, afin que l'œuvre de fiction soit accessible au public, il est nécessaire de respecter certaines conventions, « concrètement cela signifie qu'il est nécessaire de tenir compte des valeurs, des jugements préalables, des croyances et des attentes du public… »Note162. .

Moliner poursuit que les représentations sociales avant la théorie du noyau central n'avaient de structure que le nom. En développant une idée proposée par Flament 1994, l'auteur est d'accord avec lui qu'une représentation est d'abord constituée de cognitions relatives à un objet. Ces cognitions présentent deux caractéristiques essentielles : ce sont, d'une part, des cognitions élémentaires, d'autre part, elles s'organisent, par ailleurs, en structures cognitives complexes permettant les activités de catégorisations, d'interprétation et d'évaluation.

Pour l'auteur, les **éléments**de la représentation sont :

a- Les cognitions : L'auteur pense que le sujet joue un rôle actif dans cette acquisition de connaissances. Ces connaissances proviennent de trois sources : les expériences et les observations du sujet (j'ai vécu, j'ai fait), les communications auxquelles il s'est exposé (j'ai entendu, on m'a dit) et les croyances qu'il a lui-même élaborées (je pense, je crois).

b-Les structures cognitives : Moliner considère qu'envisager les représentations comme des modes d'interprétation du réel, c'est leur faire jouer un rôle dans l'organisation des masses d'informations auxquelles nous sommes tous soumis.

En fait, l'auteur distingue *trois grandes familles* :

***Les stéréotypes** : pour l'auteur, les stéréotypes ne sont pas une simple collection de traits descriptifs. Ils guident la perception des individus car ils proposent un véritable portrait schématique des personnes auxquelles il s'applique. En ce sens, Moliner croit que « c'est bien une structure cognitive car il met en relation plusieurs cognitions élémentaires et il permet à chacun de tirer des conclusions de cette mise en relation. »Note163. .

***Les catégories et les prototypes** : La catégorie se définit, en premier lieu, comme un ensemble de cognitions élémentaires relatives à un groupe d'objets. Pour l'auteur, il s'agit bien, là encore, d'une structure cognitive qui permet d'analyser l'information.

Au contraire de la notion de stéréotype, qui suppose une uniformité des membres d'une même catégorie (par exemple les Noirs sont superstitieux) la notion de prototype implique une différenciation.

***Les scripts** : Moliner les définit comme étant « une séquence cohérente d'événements attendus par l'individu et l'impliquant lui-même comme participant ou comme observateur »Note164. . Cette fonction prescriptive peut, selon, Moliner, s'expliquer par la mise en œuvre de structures cognitives spécifiques permettant aux individus d'adopter telle conduite dans telle situation.

Les scripts se présentent donc, comme une organisation particulière (une succession chronologique) de cognitions élémentaires (des événements ponctuels).

Stéréotypes, catégories, et scripts on pourra les rencontrer dans une représentation sociale. Ils seront alors déterminés par cette représentation parce qu'ils seront élaborés à partir de cognitions élémentaires qui, sont elles-mêmes, le résultat du processus représentationnel.

Toutefois, dans certains cas, ces structures cognitives sont indépendantes de toute représentation sociale.

Pour Pascal Moliner, le **noyau central** « est constitué des notions abstraites qui sont les principes descriptifs de l'objet de représentation »Note165. . L'émergence de ces principes dans une structure cohérente permet de faire surgir un modèle explicatif.

Chacun des éléments centraux entretient une relation d'implication avec ou plusieurs schèmes périphériques. Cependant, les éléments périphériques sont envisagés comme schèmes. D'après Moliner, « Ce concept permet […] de préciser le rôle de chacun des éléments de la représentation et de proposer un schéma théorique »Note166. .

Pour lui, quelque soit le mot utilisé ''script '', ''schéma'' ou ''schème '', il s'agit d'envisager des ensembles organisés d'informations qui vont décrire une situation.

Concernant le *choix d'un schème*, l'auteur pense qu'il « est imposé par le noyau de la structure qui joue alors le rôle de ''méta-règle ''»Note167. .

Ce rôle de méta-règle du noyau central est essentiel pour l'auteur car il considère ses éléments comme des principes qui sous tendent l'action de l'individu, « même si ces principes ne sont pas clairement perçu par l'individu lui-même »Note168. .

Les divers schèmes périphériques se combinent en sous-ensembles selon l'élément central dont ils dépendent. Donc, la cohérence devient la règle et le principe.

Pour identifier les éléments centraux, Moliner a évoqué – corrélativement - à la stabilité des éléments constitutifs du noyau central, le fait que leur suppression ou leur disparition déstabilise ou, parfois, modifie la représentation de l'objet.

Pour l'auteur, si on élimine expérimentalement les éléments indispensables pour définir la représentation et sa particularité, le sujet ne devrait plus considérer l'objet sous le même angle, c'est-à-dire il ne pourra plus faire correspondre sa propre représentation de l'objet avec celle que lui présentera l'expérimentateur (le plus souvent une représentation sans un seul élément central). Donc le sujet ne reconnaîtra plus l'objet comme ''objet de représentation''.

Pour parvenir à ces buts, Moliner propose deux techniques : la technique de mise en cause et l'induction par scénario ambigu.

1°-La technique de mise en cause (MEC)

Comme son nom l'indique, cette technique prend son origine dans un principe de réfutation.

Opérationnellement, cette technique est simple. D'abord, on réalise une pré-enquête pour sélectionner les éléments qui forment la représentation de l'objet déterminé. Puis, à l'aide de ces éléments on construit un petit texte qui permet d'identifier clairement l'objet de représentation, texte que l'on soumet pour lecture aux objets. Sachant que les éléments centraux, donnant un sens de la représentation, ne sont pas négociables, du fait de leur relation directe avec l'objet.

Ensuite, on mettra en cause (selon un principe de réfutation) certains de ces éléments centraux de manière à *rompre* le lien entre le champ de la représentation et son objet.

A la fin du texte, on ajoute de nouveau, une réfutation de l'un des éléments isolés lors de pré -enquête (ce qui revient à le mettre en cause).

Les sujets lisent le nouveau texte et doivent dire, si compte tenu de cette information, il s'agit toujours pour eux de l'objet de représentation en question. C'est-à-dire si sa représentation de l'objet a changé ou non pour savoir s'il maintient *sa grille de lecture*. Si la réponse est ''oui'', ça signifie que l'élément mis en cause est peu important pour caractériser la représentation de l'objet ; il est donc considéré comme périphérique. Mais, si la réponse est ''non'', les sujets ne reconnaissent plus l'objet de la représentation ; l'élément appartient donc au système central.

Ainsi, suivant la reconnaissance de l'objet, on dresse la différenciation structurale entre centralité et périphérie.

2°- L'induction par scénario ambigu

Cette technique repose sur le même cadre théorique que la mise en cause. L'induction par scénario ambigu suppose de faire d'abord un pré enquête informative, puis la construction d'un texte. En réalité, un scénario reposant sur la description ambiguë d'un objet de représentation.

Ambiguïté dans le sens où l'objet décrit peut être indifféremment présentée par le chercheur comme étant où n'étant pas l'objet de représentation. Donc, on utilise un objet de représentation, volontairement mal défini par le chercheur.

La reconstruction de ce scénario doit respecter deux règles :

- L'intitulé de l'objet même ne doit pas y apparaître.
- La description ne doit pas utiliser aucun des éléments de représentation mis en évidence lors de pré-enquête.

Lorsque les individus se trouvent face à des informations contredisant les éléments centraux d'une représentation donnée, deux cas de figures se présentent : soit il y a éclatement de la représentation, soit les sujets rejettent, non les informations qui leurs sont données, mais l'objet de représentation qu'elle contredit.

Si l'individu est capable de rattacher l'objet mal défini à sa propre représentation d'un objet, il « va appuyer son discours sur la représentation qu'il se fait de l'objet plus que sur la perception qu'il en a »Note169. , par conséquent, si l'on demande à des individus « d'énoncer les propriétés d'un objet mal défini que l'on aura explicitement rapproché d'un objet de représentation précis, on obtiendra les caractéristiques de cet objet tel qu'il est appréhendé à travers le filtre de la représentation. Par un classique processus d'inférence, les sujets vont prêter à l'objet mal défini des caractéristiques qu'il n'a pas objectivement »Note170. . En comparant les cas où l'objet est défini par les individus comme objet de représentation avec les cas où il ne l'est pas, on va découvrir les caractéristiques centrales de la représentation de cet objet.

Cette méthode employée par Moliner, permet au chercheur une identification quasi certaine de la structure centrale d'une représentation, tel n'était pas le cas avec les autres méthodes.

L'*évolution* des représentations sociales est un thème qui n'a pas échappé à Moliner. Puisque les sociétés, les technologies, même les environnements physiques évoluent, il est évident que la Représentation sociale se transforme graduellement et continuellement en leur pertinence, leur opérationnalité et leur utilité sociale.

Partant de la définition d'Abric de la représentation sociale, « un ensemble organisé hiérarchisé des jugements, des attitudes et des informations qu'un groupe social donné élabore à propos d'un objet »Note171. , Moliner pense que son évolution est nécessaire. Cette évolution s'effectue d'habitude lentement sauf dans certains cas exceptionnels comme les crises, les révolutions…elle s'effectue d'une façon aussi profonde que brutale. C'est donc en général un processus *d'ajustement progressif* calqué sur le rythme des évolutions de la société.

Pour l'auteur, on doit d'abord discerner que «l'apparition d'une nouveauté ou d'un changement n'est pas nécessairement contradictoire avec des croyances anciennes parfois même, cette adaptation à la nouveauté ne fait que réactiver des croyances mises en sommeil »Note172. . Mais quand le changement de représentation sociale entre en conflit avec des croyances anciennes, ce conflit sera fort s'il concerne le noyau et sera faible si elle touche le périphérique. Pourtant, lorsque le conflit porte sur le noyau, il va toucher, après le temps indispensable à sa propagation, l'ensemble des membres du groupe social. Selon Moliner, ce cas aboutit à un « changement de grille de lecture, soit un phénomène de rejet de la grille initiale »Note173. .

Les facteurs à l'origine de la **dynamique représentationnelle** sont multiples tel que : les communications interindividuelles et quotidiennes, les communications médiatiques, les idéologies et les pratiques sociales.

Moliner détermine que l'on doit entendre par **pratiques sociales** des « ensembles de conduites finalisées par et pour des groupes sociaux»Note174. . Ces pratiques sociales sont capables de réaliser un changement dans la représentation, « d'ajustement collectif sur des opinions et des croyances autorisant la rationalisation (ou la justification)…des pratiques d'un groupe donnée) »Note175. .

En essayant de transformer expérimentalement la structure d'une représentation, Moliner, Joules et Flament en 1995, ont utilisé le **paradigme de l'essai contreattitudinal** dont le sujet doit rédiger un argumentaire défendant un point de vue qui n'est pas le sien.

L'auteur constate que pour *éviter un conflit socio-cognitif majeur*, le sujet déniait l'objet de représentation en dérivant vers un autre objet. « Tout se passe comme si les sujets avaient voulu éviter de produire des arguments allants à l'encontre d'un élément central. En d'autres termes, ayant pressenti l'intensité potentielle du conflit cognitif engendré par une telle argumentation les sujets auraient imaginé une ''parade ''. Cette parade …consiste à restructurer le stimulus, en lui conférant une nouvelle signification, avant d'y agir »Note176. . Donc, de cette déviation, émane une dynamique représentationnelle.

En plus, pour Moliner la production des représentations différenciées, nouvelles ou originales est limitée par l'idéologie, parce que tout système idéologique étant régulé par des fonctionnements institutionnels parfois rigides, interdit, ou sélectionne, l'intégration d'un certain nombre d'informations, d'une part, et dicte à ses tenants des représentations, toutefois, d'objets sociaux déterminés.

Donc, la *dynamique représentationnelle est complexe*, et porte sur l'action des pratiques et de l'idéologie au niveau des mécanismes de formation et de transformation de la représentation sociale. C'est ainsi que l'étude des transformations représentationnelles les poses comme moteur principal des changements.

II.- Synthèse des théories de représentations sociales

Après ce survol théorique et expérimental avec les représentations sociales, nous tirons des idées communes pouvant être des éléments d'une définition consensuelle qui les considère comme :

1- Un phénomène *socio-cognitif* : une forme de connaissance socialement élaborée et partagée et qui a une visée pratique : la construction d'une réalité commune.

2- Les représentations ont une *structure ordonnée*, renfermant des éléments informatifs, cognitifs, idéologiques, normatifs, des croyances, des valeurs, des opinions, images et attitudes, d'affirmations et d'explications qui proviennent de la réalité quotidienne.

3- Généralement, elles *secaractérisent* par *deux processus* : L'objectivation et l'ancrage.

4- Elles sont au cœur de l'interaction sociale puisqu 'elles sont *ancrées* dans les *rapports sociaux* et ont un rôle primordial dans l'étude de l'interaction individuelle et socioculturelle. Et dans le cas de l'élaboration des représentations sociales, le facteur de convergence se trouve renforcé par les processus d'ancrage et d'objectivation.

5- Elles *se présentent* toujours sous *deux figures :* celles de *l'image* et celles de la *signification* en constituant une forme particulière de la pensée symbolique permettant aux individus de se positionner à l'égard de l'objet de la représentation.

6- Elle est une notion carrefour, *multidimensionnelle*, qui renvoie aux mécanismes cognitifs, psychologiques, sociaux et culturels, dont l'objectif est de rendre compte de la façon dont les individus construisent et aménagent leur vision de la réalité commune, dans une culture donnée et en font usage afin de réaliser une meilleure adaptation à leur environnement.

7- Les représentations sont à la fois le produit et le processus d'une élaboration psychologique et sociale du réel. Cette jointure entre ''dynamiques sociales'' et ''dynamiques cognitives individuelles'' renvoie à l'idée de la *double composante* des représentations sociales (psychologique et sociale) qu'implique l'existence d'un métasystème sociale et que les dynamiques représentationnelles résultantes de ce métasystème capables de

modifier sans cesse les fonctionnements cognitifs individuels.

8- La représentation n'est donc pas un simple reflet de la réalité, elle est une *organisation signifiante*. Les représentations sont indirectement un système symbolique qui reproduit au niveau individuel l'ordre établi au niveau de l'interaction sociale.

9- Les représentations sont des *modalités de pensée pratique* orientées vers la communication, la compréhension et la maîtrise de l'environnement social, matériel et idéal.

10- Toute représentation est composée de *deux systèmes* : système structurant (noyau central) et système périphérique qui l'entoure. Ce dernier est constitué d'un ou de quelques éléments qui donnent à la représentation sa signification. Pourtant, Le noyau central est un sous-ensemble de la représentation composé d'un ou de quelques éléments dont l'absence déstructurerait ou donnerait une signification radicalement différente à la représentation dans son ensemble.

11-Les représentations sociales sont une entité constituée de deux systèmes *paradoxaux* mais en même temps *complémentaires*, ont à une certain mesure une autonomie structurelle leur permettant de produire une connaissance du sens commun et des pratiques sociales: comportements ou prise de position à l'égard d'un phénomène déterminé… Donc, elles fonctionnent bien comme une seule entité où chaque partie a un rôle spécifique mais complémentaire de l'autre.

12- La représentation sociale est véhiculée à travers la *communication.*

13-En tant que des principes organisateurs, les représentations sociales ont *plusieurs fonctions :*

a- Lafonction *d'homogénéisation*, de la régulation et d'organisation des rapports sociauxet l'interaction entre les individus, d'un côté, et les processus symboliques intervenant dans ces rapports, d'autre côté, surtout, dans le cas de la propagande dont les rapports sont généralement antagonistes.

b- La *domestication* de l'étrange.

c- Une fonction *interprétative* du rapport des individus entre eux et avec leur environnement**.**

d- Une fonction *sociale* : elle oriente et organise les conduites des individus. Aussi, elle sert de classer sur la base des catégories, des significations les personnes et les événements, et prendre une position à leurs égard en choisissant des principes organisateurs convenables à leurs attitudes.

e- Une fonction *identitaire* : elle intervient dans le développement individuel et collectif, dans lé définition de l'identité personnelle et sociale.

14- Le mondede la représentation est dynamique :*instable*, étendu, mobile et toujours en changement, à l'opposé du celui de l'idéologie, plus stable, réifié.

15-En temps ordinaire et dans une population homogène, la représentation est relativement stable et n'évolue que très lentement, mais cela n'empêche pas qu'elle peut nous apparaître dans un état de transformation totale.

16-La structure des représentations sociales est *complexe* par ses composantes, et la dynamique représentationnelle par ses mécanismes de formation et de transformation puisqu'elle est sous l'influence des facteurs idéologiques et ceux des pratiques sociales. C'est ainsi que l'étude des transformations représentationnelles les posent comme moteur principal des changements d'attitudes et d'opinions.

Ainsi, nous concluons la pertinence sociale et culturelle des représentations sociales et des phénomènes

symboliques qu'elles permettent de repérer.

Notre recherche se situe dans une approche des représentations sociales telles qu'elles ont été appréhendées par Moscovici et Jodelet. C'est-à-dire nous adoptant la perspective considérant les représentations sociales de l'identité libanaise en tant que *modalité de connaissance*, voir, comme pensée constituante et comme pensée constituée. De la sorte, les représentations sociales sont à la fois une forme de connaissance du sens commun, une connaissance socialement élaborée et partagée, et une connaissance pratique. Ce qui rejoint l'aire de la recherche où les représentations sociale sont une forme de la pensée sociale.

D'ailleurs, concernant les théories de l'identité sociale, nous envisageons l'identité dans sa dimension *suprastructurelle*, en cela nous l'avons nommé identité socioculturelle, dans le sens où elle renvoie pour nous à la notion de la culture, des coutumes, des pratiques sociales, familiales, relationnelles et non pas tant en ce qu'elle renvoie aux entités suprastructurelle telles que l'ethnie.

Dans cette optique, nous prenons en compte les aspects subjectifs d'une affirmation identitaire, et du côté relationnel contribuant à cette affirmation identitaire, surtout celui familial, puisque la famille est considérée comme étant un cadre de référence identitaire. La conscience d'appartenance et d'affiliation à un groupe, qu'il soit familial ou confessionnel, est considérée comme résultant d'une combinaison de variables objectives et subjectives.

Quant à la culture, elle est envisagée en son sens anthropologique : en tant que système de valeurs amplement partagé dans une société et transmissible d'une génération à une autre. De la sorte, elle est aussi considérée comme un cadre et un référent identitaire. En fait, nous adoptons une perspective dynamique, elle n'est pas pour nous un cadre constant, immuable, au contraire, elle est un référent identitaire dynamique, mis en acte, vécu et changeable. La culture, est la base sur laquelle s'étaye l'identité socioculturelle dans l'affirmation d'une appartenance à un groupe et dans la différenciation par rapport à un autre groupe. D'où, nous pouvons, peut être déduire que l'identité est le champ d'affirmation du référent culturel, et que les représentations sociales, peuvent être : soit comme un univers de références culturelles constituées, soit comme système d'interprétation, soit comme médiation et expression socioculturelle, d'où l'enchevêtrement et l'articulation conceptuelle entre ''l'identité'', ''les représentations sociales'' et la ''culture''.

Quand nous parlons de la dimension culturelle en abordant l'identité libanaise, nous n'envisageons pas seulement la signification anthropologique, qui perçoit dans l'identité une configuration où se reflètent la culture, l'idéologie, les institutions socio-culturelles…etc., bref, les entités suprastructurelles, mais, nous adoptons une conceptualisation de l'identité culturelle marquée par l'étude des modalités de ''contacts culturels'' entre des groupes de cultures différentes. En fait, notre approche est interculturelle basée sur le principe de ''contact des cultures ''. Elle est une approche pluridisciplinaire, au carrefour où se croisent les chemins de plusieurs domaines et plusieurs perspectives tels que : la sociologie, la psychologie, la psychologie interculturelle, l'anthropologie, historique…, en adoptant des perspectives descriptives, comparatives et interactives, dont l'altérité n'étant plus un '' fait objectif '' qu'il s'agit de décrire et comprendre, mais un rapport et relation dynamique entre deux entités qui se donnent mutuellement un sens.

- Conclusion

Après ce voyage théorique et conceptuel, nous constatons que l'affirmation identitaire de l'individu passe par quelques processus, telles que la *catégorisation*, la *discrimination*, et la *comparaison* sociale…etc.

D'après les théories de l'identité sociale, les individus rangent la réalité sociale en s'incluant eux-mêmes et les autres dans des catégories significatives. La *catégorisation sociale* est un processus qui permettrait à l'individu de trouver son *identité sociale* dans la mesure où elle définit sa place dans la société. L'élaboration de l'identité sociale du sujet est, ainsi, le fruit de cette perception catégorielle de soi et de l'environnement, aussi bien que, de la conscience d'appartenance à certaines catégories.

Quant à la discrimination sociale, elle a une fonction cognitive : elle différencie les catégories, en même temps elle ordonne et simplifie la réalité. Elle a des déterminants psychologiques qui consistent au besoin d'affiliation sociale valorisé « positif », et à l'usage de stratégies comparatives, individuelles ou collectives, afin d'éviter les effets préjudiciables à l'estime de soi.

Dans une optique consensuelle, Festinger explique les processus de *comparaisonsociale* et ceux *d'uniformisation sociale* en mettant le relief sur les relations interindividuelles.

La tendance à estimer ses opinions et ses aptitudes, permet de déclencher des conséquences non seulement dans le comportement des individus à l'intérieur d'un groupe mais dans les processus de composition des groupes et les changements d'appartenance à divers groupes. Dans la mesure où cette auto-évaluation passe forcément par la comparaison avec d'autres, la disposition à l'auto-évaluation devient une force qui pousse à appartenir à des groupes, à s'agréger avec d'autres.

Un homme tendrait donc, à entrer dans des groupes où, selon lui, on a des opinions en harmonie avec les siennes et des aptitudes qui sont proches des siennes.

A l'opposée de Festinger, selon Shérif, les relations entre groupes peuvent être compétitives ou coopératives. Dans le premier cas, les conflits sont produits par des motifs réalistes de concurrence pour avoir de ressources concrètes ou abstraites. Dans le second cas, la coopération naît de l'adhésion à un but commun (but supra-ordonné) qui ne peut être possédé qu'à travers l'assistance réciproque et actif de la part de tous les membres des groupes. Pour Shérif, compétition et conflit sont donc dus à des raisons objectives qui déclenchent des préjugés et des biais pro- endogroupe.

Alors, la théorie de Shérif, dans *une optique conflictuelle* explique les manifestations collectives de préjugés et de discrimination et leur variabilité inter et intra-groupe et pourquoi les expressions d'hostilité envers les exogroupes sont fréquentes lors des périodes de compétition ou de conflit d'intérêts. Elle explique aussi la dynamique des relations entre groupes sociaux et le passage d'un rapport de compétition à un rapport de coopération, pourtant, ces théories n'expliquent pas de façon adéquate les manifestations individuelles de préjugés et de discrimination et leur variabilité inter-subjective.

Ces théories sont basées sur la perspective intergroupe bien qu'elles expliquent les problèmes collectifs de préjugés et discrimination, mais elles n'interprètent ni la variabilité subjective ni l'attitude invariable de refus des exogroupes de la part de certaines personnes. Parmi ces théories, celles de Shérif et de Tajfel, sont les plus importantes et elles sont complémentaires.

Basée sur la théorie de comparaison sociale de Festinger (1954)Note177. , et celle de la théorie de conflit d'intérêts de Shérif (1966)Note178. , Tajfel met l'accent sur l'appartenance au groupe dans la définition du soi. Pour lui, la catégorisation sociale est un processus cognitif de classification qui permet une construction identitaire à la fois distincte et positivement valorisée. Ainsi, il propose une extension plus sociale autour des notions qui articulent identité et comparaisons sociales, comme la notion de la catégorisation sociale qui « constitue un guide d'action et un système d'orientation qui créent et définissent la place particulière de l'individu dans la société eu égard à ses appartenances catégorielles. C'est donc à travers son appartenance à divers groupes que l'individu acquiert une identité sociale »Note179. .

Alors, il résulte de ce processus de la catégorisation sociale des ''différenciations catégorielles'' qui donnent lieu « à des différenciations d'ordre comportemental, évaluatif, et représentationnel…quand il y a différenciation à un des trois niveaux (comportemental, évaluatif ou représentatif), il y a tendance à créer des différenciations correspondantes aux deux autres niveaux »Note180. .

D'ailleurs, nous constatons que Tajfel se situe dans une perspective comparative. Il relie le processus de la catégorisation sociale à une formation conceptuelle de l'identité sociale. Il a démontré que la compétition

sociale n'est pas une condition nécessaire pour déclencher des comportements discriminatoires. Il pense que le comportement conflictuel intergroupe est le résultant de processus uni des mécanismes cognitifs et motivationnels. « Selon la TIS, le biais pro-endogroupe peut amener à un conflit quand les membres du groupe défavorisé perçoivent que leur identité négative et la structure sociale dont elle découle sont illégitimes, et quand ils estiment possible de changer cette structure par une action collective. Le conflit peut aussi surgir quand les membres du groupe avantagé voient que la sécurité de leur position sociale est menacée par l'instabilité et l'illégitimité »Note181. .

L'auteur insiste sur le fait que les aspects positifs de son identité - au niveau personnel, collectif et groupale - ne fournissent de signification qu'en liaison avec les différences aperçues avec les autres groupes, ce qui renforce leur estime de soi.

A partir de ces propositions Tajfel et Turner soustraient les principes théoriques qui démontrent le besoin essentiel de l'individu à maintenir une identité sociale positive, basée sur les comparaisons sociales favorables en privilégiant son groupe d'appartenance. Lorsque l'identité sociale de l'individu est insatisfaisante, les individus tentent soit de quitter leur groupe pour rejoindre un group plus positif, et /ou de rendre leur groupe distinct dans un sens positif.

Donc, « les théories de l'identité sociale de Tajfel, puis de Turner, ne font pas de distinctions théoriques entre ''soi'' et des ''autrui'' individuels lors que les appartenances sont en jeu : la catégorisation en groupe est censée produire en même temps, l'accentuation des différenciations entre les groupes, et l'accentuation des similitudes dans les groupes »Note182. .

En fait, ce qui *particularise* Turner, c'est qu'il a avancé les thèses conceptuelles de Tajfel et critiqué celles de Festinger. Il a essayé de proposer des concepts et des hypothèses non inclus dans la théorie de l'identité sociale. Il a déterminé, d'abord, les conditions de la composition spontanée de la division endogroupe - exogroupe, ensuite, les situations qui, dans un contexte donné, rendent saillant une appartenance de groupe en déterminant la transition de la perception de soi en termes personnels à la perception de soi en termes catégoriels.

D'ailleurs, il a critiqué la perspective de Festinger « en cherchant à comprendre les raisons pour lesquelles, à partir d'un variable de catégorisation, les sujets opèrent des distributions de valeurs selon telle modalité ou selon telle autre »Note183. .

A la suite de son analyse des effets du besoin d'identité positive, Turner ignore la question du traitement de l'information quand il s'agit de comprendre les manières d'agir par lesquels se met en place l'identité sociale de l'individu.

En fait, Turner ne partage pas les perspectives de Shérif et Tajfel concernant le rôle de procédés identitaires qu'ils accordent au conflit d'intérêt. Il refuse l'idée de l'homogénéité intra-groupe et la différenciation inter-groupes aboutit à l'inévitable discrimination comportementale. Il suppose qu'en l'absence de catégorisation il n'y aura pas de discrimination comportementale : l'individu ne se réfère pas à aucune formation groupale. L'effort de chacun consiste à se différencier d'autrui, phénomène considéré et analysé de la part de Turner en tant que compétition sociale. La recherche d'un intérêt optimal est celle d'un meilleur statut face à autrui.

Ajoutons que la théorie de l'auto-catégorisation a articulé plusieurs facettes du concept de soi. Mais par cette action, elle a autorisé au niveau théorique la rupture des composantes les plus collectives et les plus personnelles de l'identité individuelle.

Concernant l'apport théorique de Camilleri et Berry, nous constatons que dans une situation de contact des cultures, le sujet supporte des pressions psychologiques et sociologiques qui déséquilibrent son identité et son

système de valeur, ce qui le pousse à adopter certaines *stratégies identitaires* ou *attitudes d'acculturation* afin de garder la cohérence de son Soi.

Nous constatons aussi que face à l'enjeu de contact des cultures et de l'acculturation, les réponses des individus sont diverses. Elles sont dépendantes de la particularité identitaire de chaque individu, de sa situation dans le contexte socio-culturel de la société d'accueil, et de celui de la société d'origine.

En fait, ces théories tentent de présenter un *concept dynamiquede l'identité* en refusant de la considérer comme une entité figée. Elles mettent en relief l'influence du facteur culturel, et surtout le ''contact des cultures'' sur la personnalité de l'individu : ses attitudes et ses comportements. Elles présentent le rôle positif de l'acteur social en tant que négociateur des stratégies proposées par la société d'accueil ; autrement dit, participant à l'acculturation puisqu'il est relativement libre de choisir entre les différentes modalités de cette dernière.

De sa part, Camilleri en s'intéressant au concept des stratégies identitaires, il aborde la question au niveau psycho-symbolique. Alors que, Berry en s'intéressant au concept de l'acculturation et la politique d'émigration adoptée par la société d'accueil, il aborde la question au niveau social-relationnel. D'où la complémentarité de ces deux théories, qui ne sont pas exhaustives et représentent *un point de départ* des recherches interculturellesadoptant une approche pluridisciplinaire qui prend en considération la complexité du ''contact des cultures''.

En abordant la question identitaire au Liban, nous soulignons la particularité de la situation libanaise et de sa différence de celle des sociétés où Camilleri et Berry faisaient leurs recherches et que la question de l'acculturation est moins saillante, mais nous croyons que nous pouvons tirer des avantages de ces deux théories, de voir comment elles ont abordé la problématique de la détermination de soi face aux changements culturels résultants du '' contact des cultures'', et comment elles ont étudié : la manipulation du cadre culturel et son influence sur le comportement de l'individu, son image de soi et sa représentation, ses attitudes et définition de l'identité libanaise. Sachant que le Liban vit un changement culturel depuis la fin de la guerre résultant de la prospérité du ''contact des cultures'' aboutit à une expérience du partage culturel, et que nous pouvons parler du contact des cultures au Liban puisqu'il y a la culture Musulmane et Chrétienne, nous soulignons, aussi, la diversité culturelle que renferme la culture chrétienne, par exemple celle Arménienne, Chaldéenne, Syriaque…etc.

D'ailleurs, la notion de stratégie identitaire proposée en tant qu'un moyen qu'utilise l'individu pour se défendre face à des menaces résultantes de l'acculturation, et en tant que moyen pour réaliser le passage à la laïcité et la modernité. Au Liban nous pouvons s'inspirer des études concernant les confessions, comment elles se contactent l'une avec l'autre, et quelles stratégies adoptent pour passer à la laïcité et la modernité au temps d'après guerre.

Aussi, nous trouvons dans ces théories des réponses scientifiques aux questionnements posés au Liban. Ces questionnements nous les trouvons, surtout, dans la théorie de Camilleri qui sont : Comment communiquer au mieux dans les situations variées dont les individus ne partage pas la même sous culture ? Comment établir du commun à travers l'altérité et la dissimilitude de façon à les prendre en compte sans les décamper?

Ces théories nous permettent de dévoiler les attitudes des minorités dans un contexte culturel dessiné par les autres communautés. . Cette situation existe au Liban où on a besoin d'étudier les attitudes de ses minorités, dont une partie participe au pouvoir. Ces attitudes variantes entre l'assimilation, la séparation, l'intégration et la marginalisation, des faits abordés dans ces théories.

Bref, au Liban, comme par tout le monde, « la majorité comme la minorité, dans leurs stratégies assimilationnistes, intégrationnistes, séparatistes, militantistes ou unitaristes reproduisent une vision de soi et des autres, réelle ou imaginaire, irénique ou antagoniste »Note184. .

Les théories de représentations sociales étudient les mécanismes cognitifs qui structurent nos connaissances d'autrui, du monde social ainsi que de nous-même. Par conséquent, les représentations sociales renvoient aux mécanismes psychiques, sociaux, cognitifs et culturels, dont l'objectif est de rendre compte de la façon dont les individus élaborent leur vision de la réalité commune d'une culture donnée et en font usage, afin de réaliser une meilleure adaptation à leur environnement. C'est cette subordination, à divers déterminants, qui rend le courant d'études des représentations sociales multidimensionnel.

Pour Moscovici, les représentations sociales sont des activités mentales de construction du réel, capables de créer une dynamique individuelle et sociale. Elles constituent un phénomène complexe : composé des concepts et des faits palpables. Elles sont agissantes dans la vie sociale puisqu'elles influencent les pratiques sociales des individus et remodèlent les éléments de l'environnement. D'où elles sont considérées comme système des valeurs, qui prépare à l'action.

En adoptant l'optique de Moscovici, Jodelet a essayé d'étudier l'enracinement d'un système des *représentations* dans les *relations sociales.* Elle a démontré l'importance de la *culture*, de *l'histoire du groupe* pour obtenir les éléments représentatifs. Elle nous a invité à prendre en considération l'importance de la *symbolique sociale* dans l'interaction entre les individus et les groupes, puisqu'elle considère que les représentations sociales font un système indirecte de valeurs.

En créant un lien entre *représentations* sociales, *comportements* et *pratiques* sociales, Abric a présenté sa théorie du *noyau central*, en considérant la représentation comme un processus *cognitif* permettant à l'individu de *structurer significativement* le réel.

La représentation est une forme de pensée sociale, anticipatrice qui détermine des types de conduite. Elle a un rôle déterminant dans l'interaction sociale et la dynamique des liens. Elle est une entité constituée de *deux systèmes*: l'un central, l'autre périphérique. Ils sont paradoxaux, mais en même temps complémentaires qui possèdent - à une certaine mesure - une autonomie structurelle lui permettant de produire une connaissance du sens commun et certaines pratiques sociales : comportements ou prises de position à l'égard d'un phénomène déterminé.

Le noyau assure deux fonctions essentielles dans la représentation : une fonction *génératrice de sens*, c'est-à-dire que c'est par lui que les autres cognitions de la représentation acquièrent un sens et une valeur spécifique pour le sujet. Alors, le noyau va gérer l'ensemble des significations contenues dans la représentation. Une fonction *organisatrice* : c'est autour du noyau que s'agence les autres cognitions de la représentation. Donc, c'est le noyau qui détermine les relations que ces cognitions entretiennent les uns avec les autres.

Les autres éléments de la représentation sont les *éléments périphériques* ; ils sont placés sous la dépendance du noyau central. Ces éléments périphériques sont regroupés en structures cognitives (catégories, scripts).

Comme Moscovici, considérant les représentations sociales notion carrefour et entité a double composante (psychologique et sociologique), Doise présente sa théorie en présentant les représentations sociales comme des *principes organisateurs* de prise de position liés à des insertions spécifiques dans la somme des rapports sociaux. Elles ont une fonction interprétative, fonction de familiariser tout ce qui est nouveau et étranger, et une fonction sociale en faisant un classement des éléments de l'environnement selon des catégories et des significations.

Dans une approche expérimentale dynamique vise à découvrir les processus qui entraînent à la transformation d'une représentation sociale, Moliner a développé la théorie du noyau central en proposant des nouvelles notions (scriptes, grille de lecture) et des nouvelles méthodes pour identifier le système central : méthodes de mise en cause et l'induction par scénario ambigu.

L'auteur a proposé une nouvelle approche en considérant la représentation comme une *grille de lecture* qui accorde à l'individu un rôle actif. Selon ses convictions, l'individu est capable de réaliser un véritable processus de transformation, décodage et interprétation de l'information. De ce fait, les représentations sociales peuvent contrôler l'interaction sociale. Ainsi, le phénomène représentationnel va se situer au sein de l'interaction sociale. D'autant plus, c'est grâce à la communication collective qui fait le fondement des représentations sociales.

Moliner a envisagé un *modèle bidimensionnelle* des représentations. D'après lui, elles ont un rôle descriptif et évaluatif. Elles assurent les fonctions opérationnelles de la représentation. Elles constituent le système périphérique, c'est-à-dire la partie externe de la représentation. Nous sommes, donc, en présence de deux niveaux d'organisation ou d'un double système.

Inscrit dans l'approche théorique du noyau central, Moliner propose *l'idée qualitative* et *rôle structurant* des éléments centraux. Quelle est la nature de ces éléments ? Et comment l'auteur définit le noyau central ?

Moliner pense que sa définition explicite la double caractéristique attribuée aux représentations sociales : ''processus et contenu''. Selon Moscovici, la représentation sociale explicite le *contenu* puisqu'elle est constituée de concepts, d'opinions, et de descriptions de pratiques. Moliner considère que ces éléments constitutifs peuvent être regroupés sous le terme générique de ''schèmes'', alors que le *processus* pouvant se résumer à un phénomène *d'interprétation* du réel.

DEUXIÈME CHAPITRE. DE L'ALTÉRITÉ À L'IDENTITÉ AU TEMPS DE LA MONDIALISATION

Introduction

Suite à la Révolution des médias et la Mondialisation, particulièrement, celle des informations, la plupart des sociétés d'aujourd'hui deviennent de plus en plus multiculturelles. Mais ce fait, relativement contemporain, trouve ses racines dans le passé, surtout, depuis la fin du XX°siècle connu comme étant « l'âge de la migration »Note185. , où les populations se déplacent massivement, franchissent les frontières, donnant à presque tous les pays un caractère d'hétérogénéité culturelle, dans laquelle les individus et les groupes nationaux se trouvent face à l'Autre.

Cette *prégnance* de l'**altérité** dans la vie de tous les jours est riche de contradictions, de dialogues et même des conflits…etc., en participant tous dans les bricolages identitaires, puisque la représentation de l'Autre contribue à la définition de l'identité.

Ainsi, la problématique de *l'altérité*-complémentairede *l'identité* - devient plus saillante avec la mondialisation, mettant en question les règles habituelles de la vie sociale et même politique des sociétés contemporaines. Signalons que cette problématique a accompagné la pensée humaine depuis les débuts de la pensée philosophique.

I- La problématique de l'Altérité

Etant un ''fait'' qui se restitue à la rencontre de l'être humain différent de soi, et à la découverte de ses particularités, **l'altérité** représente un sujet qui a suscité l'attention des savants dès le commencement de la pensée philosophique.

A l'aube de la philosophie, **Platon** (428-348 av .J.C) dans le Sophiste, assimile la question de l'altérité à celle du non-être. L'Autre paraît à la frontière de l'être et du non-être qu'il faut prendre en compte. Il faut penser le non-être sous la forme de l'Autre pour que la parole soit possible. A ce propos, il a dit «… nous avons aussi

fait voir en quoi consiste la forme du non-être. Nous avons en effet prouvé que la nature de l'autre existe en ce qu'elle se morcelle en tous les êtres dans leurs relations mutuelles et nous avons osé affirmer de chaque portion de l'autre qui s'oppose à l'être que c'est justement cela qu'est réellement le non-être »Note186. .

Même l'acte de penser n'est pas une simple activité de création personnelle, Platon considère que l'altérité est inséparable de l'individu « produire de l'identité, c'est en convenir dans le travail même de l'altérité »Note187. , et que l'altérité est la condition pour que la pensée soit rationnelle.

Quant à **Socrate** (470 - 399 av.J.C), rien ne se produit à l'identique, si tout est perpétuellement autre « on n'entre jamais deux fois dans le même fleuve »Note188. . Donc,le sentiment d'altérité est doté par l'incertitude, l'autre est la frontière à partir de laquelle il n'existe plus des pensées authentiques, ni d'être stable : « si l'agent est autre, la sensation est autre, et elle modifie et rend autre celui qui sent ; et l'agent qui me cause cette sensation ne pourra jamais en s'unissant à autre chose engendrer le même produit et devenir le même, puisque, s'il engendre un autre produit d'un autre conjoint, il deviendra autre »Note189. .

Avec **Kant** (1724 -1804), la question de l'altérité se pose dès qu'on remarque la pluralité des objets du monde. Le sens du terme *autre* correspond à une expérience de la diversité, extrêmement banale. Pour lui, tout simplement, regardons le monde, et nous serons en présence de *divers* « chaque fois que je considère ''quelque chose'', ''autre chose'' que cette chose que je considère, est une évidence de la perception : cet écran d'ordinateur devant moi, il est bien évident, qu'il y a ''d'autres choses'' à côté de lui, par exemple le scanner, la souris, le tapis de la souris, la bibliothèque, etc…»Note190. .

C'est en partant d'une telle évidence, d'un tel constat, que **Hegel** (1770 - 1831), a abordé la question de l'altérité en tant qu'un objet qui attire mon attention par son existence, et sur lequel je m'arrête « L'Autre est non celui-ci, mais celui-ci est également un autre, donc aussi non celui-ci. Il n'est pas d'être-là qui ne serait en temps déterminé comme autre ou n'aurait un rapport négatif »Note191. . Par conséquent, aucun objet n'est universel, tout objet a un ''autre'' ; donc, il est limité et il entretient ''un rapport négatif'' avec les autres objets, dans le sens qu'il n'est pas eux : « Quelque chose devient un Autre, mais l'Autre est lui-même un quelque chose, donc, il devient pareillement un Autre, et ainsi de suite à l'infini »Note192. . Ainsi, C'est un concept par essence mobile, mais qui a une '' mauvaise infinité ''. C'est-à-dire, un processus sans fin, qui s'autoproduit sans déterminer réellement l'objet du processus. Par exemple dire quelque chose (la souris) devient autre (elle est autre chose que l'écran) ne permet pas de caractériser ces différents objets, et l'on pourrait continuer à l'infini sans dire vraiment ce que c'est.

Avec la ''vieille'' *théorie de l'analogie* la connaissance d'autrui est une transposition de la connaissance du soi même « je sais que mon voisin est content parce que je le vois rire, comme je rirai moi-même si j'étais content »Note193. . A l'opposé de cette théorie, se trouve celle de la transcendance, où la connaissance de l'Autre précède à celle du moi. Selon cette théorie, l'individu n'est rien en dehors de ses relations avec autrui, et la communication entre moi et autrui est une union primitive, autrement dit, l'autrui est considéré comme premier et comme modèle du moi.

Inaugurant la voie à une synthèse entre ces deux théories, la psychologie de l'enfant, a montré que « si l'autrui ne constitue pas à l'image du moi, ce n'est pas non plus le moi qui ''imite'' autrui en le copiant. Les deux structurations semblent être corrélatives, et c'est par le jeu des oppositions et des échanges que se constitue l'individualité consciente du moi en même temps que la prise de conscience d'autres individualités auxquelles il fait face »Note194. .

Nous comprenons, donc, que toute conscience est tournée vers le monde, et l'expérience d'autrui ressemble à un système qui a deux limites : notre comportement, d'un côté, et celui de l'Autre, d'autre côté. Ce système fonctionne comme un tout. Et la connaissance d'autrui en tant que conscience, se fait à travers les intentions, les objets (spécialement culturels) que nous remarquons dans leurs manipulations corporelles chez autrui comme chez nous.

En 1896, l'étude expérimentale de l'altérité a pris un grand succès aux Etats-Unis. Sous la rubrique *perception d'autrui*, nous distinguons trois domaines d'intérêts :

- La reconnaissance des expressions d'autrui.
- Les jugements de la personnalité.
- L'analyse des mécanismes de la perception d'autrui.

Dans le premier domaine, G., DumasNote195. a essayé d'étudier les expressions des émotions au moyen d'observations et d'expériences. Il était intéressé par '' la production des mimiques'' en négligeant leur reconnaissance et leur rôle de communication interindividuelle.

Le deuxième domaine, les jugements de personnalité, est composé de trois groupes :

D'abord, les études qui s'intéressent à rechercher l'exactitude des jugements dans les années 1920 -1930. Ils étudiaient les relations entre l'exactitude des jugements et les caractéristiques de la personnalité. Ensuite, les travaux étudiant les mécanismes des jugements d'autrui, qui s'attachent à la façon dont nous formons une impression de la personnalité d'autrui, inauguré par Asch qui a montré que la détermination auparavant de certaines caractéristiques de l'individu à juger, peuvent influencer systématiquement l'ensemble des jugements portés sur elle. Enfin, il y a les études s'attachant aux mécanismes de la perception d'autrui (préalable aux jugements) qui ont été étudié par **Tagiuri, Blake, Bruner** en 1953Note196. . D'après cette étude, les trois aspects des jugements attachés à autrui sont : Les *exactitudes*, la *similitude* et la *congruence*. Entrent alors en jeu les relations entre les caractéristiques du juge et celles du jugé, qui exerce des influences parfois conflictuelles sur les jugements. Ceci montre la nécessité de prendre en considération les dispositions du sujet, qui orientent sa perception dans des directions liées à son attitude propre.

En effet, les travaux concernant la *connaissance d'autrui* en psychologie expérimentale aux Etats-Unis ont encouragé les chercheurs en psychologie de l'enfant et en psychologie sociale.

La **relation**de l'enfant avec **autrui** est l'axe principal autour duquel se déroule l'étude du développement de sa personnalité. Avec **J-M Baldwin**Note197. , l'évolution mentale de l'enfant se fonde sur l'imitation d'autrui. Pourtant **G-H Mead** ne limite pas les mécanismes interindividuels à l'imitation d'autrui mais il fonde la détermination des actes individuels sur des processus combinés de perception d'autrui et de perception de soi-même, chacun situé par rapport au rôle qui lui est propre.

En abordant le thème de *la* **connaissance d'autrui** indirectement, **H.Wallon**Note198. considère que celle -ci est inséparable de la connaissance de soi-même. Elle se développe à mesure que la sociabilité de l'enfant partant de syncrétisme, se différencie progressivement. L'auteur remarque les formes de comportements significatifs de cette différenciation ou *l'Autre* et même *certains autres*, sont distingués par le jeune enfant de l'ensemble de son entourage. Donc, d'après Baldwin, Mead, Wallon, nous soulignons l'importance des relations de l'enfant (spécialement dans les premières années) avec son milieu (le monde des choses), et surtout avec les personnes qui l'entourent, autrement dit, avec l'Alter. Ainsi, il est impossible d'isoler en aucun temps la notion de soi-même et celle de l'Autre.

A propos de la problématique de l'altérité en *psychologie sociale*, on pourrait dire que l'existence de l'autrui est indispensable à la sociabilité de l'individu et à son développement. C'est une discipline qui considère que l'être humain est un ''*Etre Relationnel*'', et les relations sociales définissent un aspect essentiel de son entité. Tout individu se trouve lié d'une quelconque manière à Autrui : Parents, amis…il est donc inséré dans un tissu social complexe qui l'environne, oriente son action et définit sa sociabilité. Ce lien avec l'Autre s'actualise de plusieurs façons et selon les contextes dans lesquels il va vivre. Par conséquence, les relations qui se construisent, se développent avec l'altérité au cours de l'expérience humaine sont fortement marquées par la période de l'enfance. Celle-ci est le fondement de toutes les relations ultérieures.

L'entrée dans le monde social, en faisant contact avec ''Autrui'' trouve ses racines dans les premières relations sociales que tisse le jeune enfant avec sa mère et les membres de sa famille. En fait, la relation avec l'Autre constitue la base de nombreuses approches psychosociales qui se sont développées pour comprendre les ''faits sociaux'', les phénomènes de communications et d'interactions dans les groupes et les institutions. Mais le type de relation qu'on puisse nommer ''relation interpersonnelle'' est « essentiellement développée par la psychologie sociale américaine […] elle montre que, dans la relation, c'est à partir de l'individu considérés comme une unité et un pôle de connaissance, que se développent les liens avec Autrui »Note199. .

La relation avec l'Autre peut être formelle et déterminée socialement par un dispositif des normes qui différencie et hiérarchise, autrement dit, c'est une relation structurée par le champ social, qu'on appelle la ''relation organisationnelle'' ou ''la relation aux normes''Note200. . Dans ce type de relation, la relation avec l'Autrui est structurée sous l'effet du ''pouvoir'' et des contraintes que l'autorité impose aux individus, et qui vont conditionner la relation de l'individu avec les autres.

Ajoutons que la relation du sujet avec autrui peut être ''la relation à la différence''Note201. . Elle est déterminée par son appartenance à une catégorie sociale définie, à une ethnie, à une classe d'âge. Puisque ces facteurs déterminent toute relation avec Autrui, ils créent des distances socioculturelles entre les personnes (langage, style de vie, habillement) ; et imposent à chaque relation leurs poids propre, en montrant les conditions irréductibles à la bonne volonté de chacun. Aussi, ils éveillent des contraintes inhérentes à toute relation, dans la mesure où l'appartenance de chacun à des situations, ou des conditions socialement opposées manifeste la nature inégalitaire de toute structure sociale.

D'ailleurs, chaque type de relation est guidé par des facteurs psycho-sociaux. Ce sont des éléments qui déterminent, les relations des individus les uns avec les autres, tels que la proximité géographique, la similitude-compléméntarité (spécialement d'attitudes et des croyances) et l'apparence physique qui influence l'évaluation d'autrui.

Afin de bien expliquer le fonctionnement des relations entre les individus, la psychologie sociale a développé certain nombre de théories, telles que celle de l'échange (selon laquelle l'individu cherche à acquérir, à travers l'échange, un plaisir maximal à un coût psychologique minimal dans la vie sociale) et de celle de l'équité (selon laquelle le sujet cherche ce qui est équitable dans une interaction). Cette équité qui représente une nécessité primordiale dans la situation des contacts des cultures dont la problématique de l'Altérité est dotée par la différence culturelle.

I.1- Traitement de l'Altérité et la problématique de la différence culturelle

Le concept de l'individu se fonde sur une logique spéculaire et symbolique, **l'identité**, processus construit dans le *rapport*à **l'Autre** qui la définit sur la base de la représentation dont l'autre est porteur. Ce rapport à l'autre, surtout *différent culturellement*, devient un phénomène qui s'impose sur certaines branches de la psychologie : psychologie sociale, interculturelle et psychanalyse « il apparaît aujourd'hui nécessaire de redonner à la relation d'objet, à la relation à l'autre, aux autres et à l'ensemble, au processus d'incorporation, d'introjection et d'identification, leur importance fondatrice dans constitution de l'identité et de la subjectivité,et de prendre en considération l'importance déterminante de la culture dans le fonctionnement psychique, sa théorisation et son interprétation »Note202. .

En fait, la relation à Autrui est un thème qui nous préoccupe fortement, dans le détail de notre vie quotidienne. Cet Autrui, qui « nous demeure pour une large part inconnu et nous nous heurtons à de nombreuses difficultés pour établir avec lui une relation à la hauteur du désir qui la fait naître »Note203. . D'où, la *perception*à*Autrui*, et **l'image** de **l'Autre** seront -parfois- des *fantasmes* et *réalités fictives* tels que les *stéréotypes*, et les *préjugés*qui montrent la discrimination et le déchirement du tissu social, qu'on remarque -particulièrement-

dans les sociétés multiculturelles et multiethniques.

Pourtant, cette altérité, n'a pas toujours une logique opposée à celle de l'identité. L'Autre est tantôt l'un des éléments constitutionnels de notre identité comme a dit Freud : « Autrui joue toujours dans la vie de l'individu le rôle d'un modèle, d'un objet, d'un associé ou d'un adversaire… »Note204. . C'est pourquoi la question qui s'impose ici est : Quel est le rôle de la différence culturelle en percevant autrui d'une façon négative ? Quand est-ce que l'autrui devient un adversaire ?

A notre époque, celle de la Mondialisation, les acteurs sociaux sont confrontés à des bouleversements culturels sans précédent, dont le changement des repères et la perte des frontières, même géographiques, sont omniprésentes dans la plupart des sociétés.

Les sociétés deviennent, donc, de plus en plus **multiculturelles**, et le phénomène social le plus courant est celui de l'existence des *pratiques culturelles***non-familières** pour l'individu.

Cette situation met l'acteur social face à des sentiments gênants qui se transforment en *difficultés* qui rendent propice l'émergence des **expériences d'étrangeté** qui «est la découverte de quelque chose de frustrant, de déconcertant ou de fascinant en soi même ou dans l'autre »Note205. , et parfois, elle le met face à des ''chocs culturels'' !

En effet, ces chocs culturels ont suscité chez l'individu le sentiment de se situer par rapport à autrui, *différent culturellement*. C'est un '' essai – impasse ''que nous n'arrivons pas à contenir dans notre conscience (individuel ou collective).

Cependant, les *expériences d'étrangetés* résultantes de la différence culturelle, s'inscrivent dans des rapports de réciprocité et d'antagonisme : « elles sont réciproques, lorsqu'elles sont partagées par les acteurs et qu'elles établissent un nouvel espace symbolique. Mais, puisque ces expériences partagées sont perçues par chacun de manière très différente, elles se concrétisent souvent dans des sentiments d'étrangeté antagoniste. Lorsque les interactions tentent, plus ou moins inconsciemment, de faire fonctionner l'autre selon leur modèle »Note206. .

Ainsi, il est clair que la **différence culturelle** est l'un des éléments principaux créant les **expériences d'étrangeté**, qui sont le plus souvent inquiétantes et *dépassent la simple juxtaposition entre deux codes culturels*, puisque l'être humain, en général, se sent à l'aise quand tout ce qui l'environne est familier pour lui, et se sent en malaise et inquiétant quand il se trouve face à des objets ou situations non-familières, autrement dit, « étrangères ». D'où, la différence culturelle aplanit le chemin pour percevoir autrui d'une façon ''négative'', cet autrui qui est la source de ces sentiments d'inquiétude ou des soucis qu'ils le dérangent. Bien plus que cet autrui, oblige l'individu à mettre en question tout son héritage socioculturel, particulièrement, son système des valeurs, ses convictions…une aventure qui débouche sur un conflit identitaire et « une souffrance liée à un conflit de loyauté sociale »Note207. .

Cet autrui qui devient une expérience quotidienne ''épineuse'', nous laisse incohérents, séparés de nous-mêmes. Il semble nous obliger à perdre le lien avec nos propres sentiments et avec nos propres réflexions, ce qui suscite le sentiment d'être '' nuls '' et de percevoir le rapport avec l'autre comme un fossé qui nous laisse ''perdus'', ''vagues'',''vides'', on n'arrive plus à se situer. Dans cette situation, l'autrui devient ''menaçant'', par conséquence, le glissement sur le chemin de juger l'autrui comme adversaire sera facile et acceptable.

D'ailleurs, l'autrui représente ''*l'adversaire*'' parce qu'il est la source des peurs, qu'elles soient effectives ou fictives, fruit des souvenirs douloureuses qui surgissent à la surface de notre inconscient, en nous rappelant notre ancienne angoisse de l'étranger « qui est cette angoisse du bébé déclenchée par la figure de l'inconnu parce que la présence de cette figure dit avant tout l'absence de la mère »Note208. .

Cette présence de ‘’*l’Etranger- l’Inconnu* ‘’, il nous oblige, d’abord, à entretenir une relation ambiguë avec le refoulé également, et ensuite, à confronter des situations d’incertitude résultantes de son ambiguïté et de sa différence culturelle. D’où, l’individu fait recours à certaines *attributions sociales* afin « d’éviter le déséquilibre cognitif [puisqu’elle] permet de concevoir l’environnement comme quelque chose de stable et cohérent »Note209. . Soulignons que dans la perception sociale (Soi ou Autrui), les processus d’attribution jouent un rôle important en permettant à l’individu, d’expliquer son propre comportement (auto-attribution) et celui d’autrui (hétéro attribution).

Aussi, cet ‘’*autrui - adversaire*’’ exerce sur nous un contrôle social inévitable, qui nous oblige à changer nos attitudes, nos pratiques socioculturelles. Bref, cet Autrui représente le *Différent, l’Etranger, l’Inconnu*, qui n’appartient pas à notre groupe d’appartenance et à notre culture, qui *déstabilise* notre *identité*, c’est pourquoi, il est le Menaçant et l’Adversaire.

Cette tendance à juger passivement l’autrui pour aliéner ses qualités, se manifeste plus spécialement à l’égard des adversaires. Or, il est normal d’interpréter l’émergence des « expériences d’étrangeté » et la production des images (chargées de tout ce qui est inquiétant) liées à l’étranger comme à un *mécanisme de défense*, puisque « Sa finalité est toujours la même : rendre autrui étranger pour protéger son propre moi ou son statut devant l’inquiétant et le menaçant »Note210. , et puisqu’il est courant et même légitime, chez la majorité des êtres vivants, de se défendre contre toute atteinte à l’intimité du moi.

Ainsi, la *différence culturelle* est acceptée de la part de l’acteur social à condition qu’il ne suscite pas des ambiguïtés inquiétantes ou des menaces, au niveau social ou personnel.

Ajoutons que la question de la **différence culturelle**, dans une situation des contacts des cultures, est inséparable de la **hiérarchie sociale**, des questions de l’inégalité sociale, de la discrimination sociale et de l’exclusion. C’est à travers le processus de la *catégorisation sociale* (endo-groupe / exo-groupe) que les sujets manifestent des signes de *discrimination* qui peuvent être positifs (préférence de l’intérêt des membres de l’endo-groupe ou l’affirmative action), ou négative tels que :

I.1.1- Le déni des particularités socioculturelles réelles d’autrui

Afin d’éviter l’expérience gênante d’insérer un objet non familier dans notre structure cognitive en lui donnant une signification cohérente avec celle-ci, pour s’échapper de l’effet déstabilisant et menaçant surgissant de l’inconnu. Ajoutons l’importance de maintenir « la quiétude de soi au sein d’un univers familier et sécurisant »Note211. , et réduire l’écart avec ce qui est familier en ignorant la particularité effective de l’autrui.

Cette ignorance d’autrui permet à l’assimiler à soi, également, à en le rendant semblable, ce qui facilite de prévoir ses réactions en partant d’une grille de lecture de réel qu’on s’applique à soi-même. En fait, « Il s’agit alors de réduire l’écart séparant l’Autre de soi »Note212. en inventant « des stratégies de domestication de la différence, pour la débarrasser de son caractère éprouvant et /ou menaçant »Note213. .

Approuver cette « stratégie égocentrée permet de faire l’économie du changement des schémas d’interprétation familiers. Appliquée à l’étranger, cette conduite occultant les spécificités devient de l’ethnocentrisme. Elle conduit le sujet à communiquer avec un Autre falsifié, un sujet imaginaire, plus ou moins ‘’écarté’’ du sujet réel dont l’existence est niée, et c’est un premier degré de nuisance à l’égard d’autrui »Note214. .

I.1.2- Le traitement catégoriel d'autrui

Une fois que l'individu reconnaît les particularités d'autrui, il sera obligé de traiter une quantité d'informations illimitées qui dépassent sa capacité à cause de la complexité de l'univers des stimulis auxquels il est soumis ; c'est pourquoi il devient urgent pour lui d'appliquer la catégorisation sur la base de la possession d'une certaine caractéristique afin de rassembler les informations qui se ressemblent, et simplifier le coût du traitement d'individus considérés à la fois équivalents entre eux et différents de soi. La catégorisation est une tâche cognitive qui permet à la personne de se positionner face à autrui afin de mieux s'adapter avec lui.

Ainsi, d'après le traitement catégoriel d'autrui en niant ses particularités, il apparaît que la question de **la différence culturelle** des individus est en *corrélation* avec la question de **l'injustice sociale**, dont « l'infériorisation ou la marginalisation frappent constamment des groupes dont les membres sont victimes de discriminations (dans l'emploi, l'accès aux études, le logement, etc.), mais aussi désavantagés dès le départ dans la vie sociale en raison de leur origine nationale, de leur religion, de leurs attributs physiques, de leurs sexe, de leur préférences sexuelles, etc. »Note215. .

C'est sur cette imbrication de l'injustice sociale et de la disqualification culturelle qu'il faut *fonder letraitement de la différence culturelle*, afin que l'expérience du contact des cultures associe le *culturel* et le *social* en proposant des mesures qui concernent simultanément la reconnaissance culturelle de tel ou tel groupe, et la lutte contre les inégalités sociales dont pâtissent ses membres.

Donc, nous sommes devant une *distribution inéquitable des valeurs* dont les membres de notre catégorie ou bien de notre groupe d'appartenance ont des valeurs positives tandis que les autres, qui n'appartiennent pas à notre catégorie sociale sont rejetés dans le ''ghetto'' de la négativité. Le partage des attributions causales est donc inéquitable entre les individus, il dépend de leurs appartenances catégorielles. Par exemple, si de bonnes choses arrivent au sein du groupe d'appartenance, c'est que dans ce groupe on a une bonne nature ; les comportements indésirables n'apparaissent que brusquement et sous l'effet des facteurs extérieurs. Mais, chez les étrangers les choses s'opposent : les événements désagréables sont résultants de la mauvaise nature des personnes, tandis que les événements agréables y sont inattendus et s'expliquent par l'effet du hasard.

On pourrait dire que les attributions causales et celles de la valeur sont différentielles et inéquitables, elles reflètent la tendance à la discrimination sociale et « conduisent à l'ontologisation des phénomènes. Le bien et le mal sont ancrés dans les êtres, ils enferment l'essence et deviennent explicatifs de la dynamique sociale »Note216. .

Lorsque la rencontre des groupes sociaux se caractérise par *l'hétérogénéité culturelle*, les membres du *groupe dominantjustifient* les *inégalités sociales* qui se pratiquent à leur avantage aux manques de responsabilité des membres du groupes dominé, ils sont marqués de défauts propres qui les conduisent à l'échec et, par conséquence, à la mauvaise position qu'ils occupent dans la société. Cette justification a une fonction psychique, elle évite « un malaise du fait d'un rapport culpabilisant avec autrui (injustice, domination, exploitation…), se persuader que celui-ci ''mérite'' sa position désavantagée par différents manques et défaut… »Note217. . Donc, la *justification* devient le *moyen* d'absorber le sentiment de culpabilité chez le groupe ou l'individu dominant.

Quand la *supériorité* du groupe *dominant* est *menacée*, en mettant en cause les privilèges que possèdent les adhérents, le mécanisme de différenciation catégorielle se réactive en occasionnant l'augmentation simultanée de l'homogénéité intra-catégorielle et de l'homogénéité inter- catégorielle. Ce qui rend possible de rétablir un écart et une distance sociale entre les dominants et les dominés et, d'emblée, éviter les risques d'assimilation avec eux ce que l'on considère ''inférieurs''.

I.1.3- Le traitement péjoratif d'autrui

Dans l'interaction quotidienne, le fait de la péjoration des particularités de l'Autre considéré comme « différent » a une *fonction sociale* qui renferme une *dimension instrumentale.*

Les acteurs sociaux en situation de contact avec les cultures où l'hétérogénéité ethnoculturelle et sociale ne s'en tiennent pas à la simple catégorisation réductrice d'autrui, il s'agit le plus souvent de créer un autrui fictif, falsifié, en lui octroyant des traits capables de présenter une utilité pour soi. En décrivant cette situation, Camilleri pense que c'est une « ''catégorisation fabricatrice'', expression de cet ''imaginaire construit ''qui octroie largement à l'autre les traits dont on a besoin »Note218. .

D'après **Vinsonneau**, ce processus de *catégorisation falsificatrice* (débordant de la surestimation des groupes d'appartenance) trouve ses meilleurs expressions, « selon les trois axes suivants : En premier lieu, les frustrations, tensions et autres éléments négatifs sont déplacés en direction des groupes étrangers, de telle sorte que leur intégrité est menacée. On déplace aussi vers la même cible tout ce qui peut être ''infériorisé'' ; ce qui permet au sujet de maximiser les ressources qui doivent lui permettre de se construire une identité sociale la meilleur possible. Enfin, selon le même principe, le groupe d'appartenance est réaffirmé de la manière la plus flatteuse, ce qui fonde la base d'un ''moi idéal'' en contrepoint de l'image de l'Autre péjoré »Note219. . Alors, la péjoration de l'autre devient un *moyen* qui aide le groupe et l'individu à *réaffirmer l'endogroupe* et *redéfinirson identitésociale*.

Dès lors, au cours de sa vie sociale, le sujet trouve dans son attachement préférentiel à son groupe d'appartenance une identité gratifiante qui lui offre un sentiment de sécurité, de dilatation de moi liée corrélativement à la manière d'être dans une communion. Alimenté par telle motivation, l'individu peut facilement être amené à exagérer '' l'étrangéité'' du '' Eux'', ce qui aboutit à l'intense identification au '' Nous'' avec lequel la fusion est bien désirée.

La *fonction instrumentale*, donc, de la péjoration de l'Autrui consiste à obtenir pour soi le confort d'une identité gratifiante aux dépens d'autrui, qui peut subir toutes sortes des prétextes pour alimenter des reproches destinés vers lui, articulés sur des phénomènes effectifs ou imaginaires. Ces griefs, peuvent atteindre leur apogée avec le cas de *l'Etranger*, autrement dit, celui qui n'appartient pas à notre groupe d'appartenance, que se soit compatriote ou non.

Alors, a partir du moment où la personne opère une division entre son groupe d'appartenance et les autres groupes auxquels elle n'appartient pas, l'individu produit lui - même de l'étrangeté en opposant ce qui est interne de ce qui est externe. C'est pourquoi, d'après **Camilleri** les étrangers sont considérés « comme le point d'application privilégié des mécanismes de dénaturations et de la différence ».Note220.

Concernant le rapport avec l'étranger, le fait de la péjoration de la différence, à son tour, pourra aller. Quand à *l'opération psychologique* qui détermine *l'Etranger*, c'est une question relative, elle dépend du champ dans lequel se positionne l'individu, d'un côté, et à certains critères qui lui permettent de se différencier de ce qui n'est pas le soi, d'autre côté. Ainsi, c'est à partir de la *différence culturelleperçue chez les sujets* (et de son traitement), en général, et la *manière de la construction de la différence*, en particulier, que se dessine l'image de l'Etranger, aussi bien que les frontières de l'identité qui peuvent atteindre son extrême limite qui est « la xénophobie »Note221. s'il était accompagné par des *préjugés* et des *stéréotypes* envers l'exogroupe, deux thèmes qu'on va aborder ci-dessous en parlant de l'image de l'Autre.

I.2- L'image de l'Autre : Réalité objective et réalité fictive

L'image de l'Autre est une question qui fait face à un défi personnel : notre ''objectivité'' en saisissant les objets de l'environnement qui nous entourent, particulièrement, notre objectivité à l'égard des individus qui partagent avec nous le champ social et notre vécu quotidien.

Accepter *la différence culturelle* de l'autre est une question simple à dire mais difficile à vivre ; elle représente l'épreuve de notre objectivité et rationalité en traitant les *Autres -Différents*. Cette épreuve nous invite à mettre en cause, à priori, nos convictions et nos images de soi-même, aussi bien que celles des autres.

En fait, la question de l'image de l'autre fait allusion à la problématique de l'ouverture- fermeture, autrement dit, à notre ouverture ou fermeture à l'égard autrui. C'est grâce aux images que nous fabriquons de l'autre qu'on se situe dans le pôle de l'ouverture ou celui de la fermeture.

Or, quand j'ai une image positive de l'autre, et je me trouve dans une situation favorable, je vais m'ouvrir, et si la situation est l'inverse, je devrai me fermer. Partant de cette expérience simple, l'ouverture « est une relation positive : l'autre est supposé m'apporter renouvellement et richesse ; tandis que la fermeture est une protection positive : avec l'autre, je suis toujours dans un contexte d'altération risquant même la destruction »Note222. .

En effet, l'altération est un concept qui renvoie à la détérioration ou le changement vers le mal. Etre dans un contexte d'altération, c'est-à-dire être dans une situation qui m'oblige à la fermeture sur soi, à plonger dans un monde extrêmement subjectif, se laisser guider par des fantasmes personnels fabriqués sous l'influence des images négatives que j'ai de l'autre, qui m'apporte la menace ou la destruction. Partant de cette situation, le champ cognitif chez l'individu devient un terrain fertile pour bien nourrir les germes des préjugés et des stéréotypes, deux ''faits ''considérés comme ''réalité fictive'', car ils se fondent sur des impressions personnelles à l'égard d'autrui et non pas sur une réalité objective.

Etudier les *préjugés* et les *stéréotypes*, c'est -à- dire connaître les *mécanismes cognitifs* par lequel nous pensons et percevons le monde social, « permettent de saisir une des modalités d'expression de processus cognitifs et de préciser les mécanismes d'élaboration mentale et sociale du réel, ainsi que le fonctionnement des opinions et des croyances socialesNote223. .

Préjugés et stéréotypes, deux notions que « Les psychologues sociaux ont tenté de les définir comme les deux composantes d'un même processus, la catégorisation, qui consiste globalement à schématiser la réalité sociale, c'est-à-dire à la découper en catégories distinctes »Note224. .Essayons maintenant de déterminer ces deux concepts.

Le *préjugé*peut être définit comme une attitude distinguée par une dimension évaluative (souvent négative) à l'égard de types d'individus et de groupes en raison de leur appartenance sociale. C'est une disposition acquise dont le but est d'établir une différenciation sociale. Généralement, on peut dire que le préjugé est une *discrimination mentale* qui peut déboucher sur une discrimination comportementale. On distingue donc, deux composantes essentielles : l'une *cognitive* et l'autre *comportementale.*

Les *stéréotypes*, notion définie par Lippmann en 1922, sont une manière de penser par clichés, ils sont comme'' des images dans nos têtes '', qui déterminent « les catégories descriptives simplifiées basées sur des croyances et par lesquelles nous qualifions d'autres personnes ou d'autres groupes sociaux »Note225. . Ce terme qui signifie ''*caractère solide*'', désigne actuellement, la totalité des catégories dans lesquelles nous plaçons les autres. De cette optique, les stéréotypes forment un mécanisme indispensable pour maintenir les préjugés, d'où la complémentarité entre ces deux élaborations mentales chargées affectivement.

Ajoutons, que les stéréotypes sont une notion inséparable de la *formation d'impression* à propos d'autrui. Ils sont considérés le plus souvent comme un ensemble de traits de personnalité, de manière de penser, comme des listes de caractéristiques attribués aux membres des groupes. Ils ont une *dimension explicative* de leurs comportements, qui sert comme ''*outil d'interprétation*'' qui intègrent les informations dispersées, recueillies, en formant une image globale et cohérente d'autrui, qui fonde et fusionne dans toutes les informations contradictoires : « Manifestement, l'activité explicative joue un grand rôle dans la réconciliation des informations contradictoires […elle] affecte la perception de la catégorie et contribue à la pérennité des

croyances stéréotypées »Note226. . Or, les stéréotypes ne sont pas de simples traitements d'informations qui justifient et expliquent notre relation avec autrui (particulièrement le membre de l'autre groupe). En fait, ils ont une autre fonction, qui consiste à *rationaliser* cette *relation*, spécialement, dans un contexte d'une rencontre conflictuelle entre des groupes étrangers. Les travaux d'Adorno en (1950)Note227. montrent que « les stéréotypes agissent comme une espèce de mécanisme de défense qui permet à l'individu de rationaliser ses conduites à l'encontre d'une catégorie sociale donnée »Note228. .

Les travaux de M. Rothbart (1978)Note229. et de D.L.Hamilton et R.K.Guifford (1976)Note230. attirent l'attention au processus des « corrélations illusoires » que pratique l'individu indépendamment des exigences du réel effectif tels que les coordonnées spatiales et temporelles. Ils sont séparés de la ''Raison Logique'' et de l'objectivité du Réel.

Ces ''corrélations illusoires'' sont le fruit des inférences inexactes et faux concernant des liens supposés entre deux événements ou certaines données courantes dans le champ social. Elles n'exigent aucun fondement objectif pour qu'elles se déclenchent et ne renvoient pas à la réalité concrète, pourtant, elles influencent la mémoire de l'individu et ses attitudes.

Puisque les stéréotypes sont inséparables de la *formation des impressions* à l'égard autrui, ces ''corrélations illusoires'' peuvent, donc, dénaturer et déformer ce processus aussi bien que défigurer l'image d'autrui. D'où ces influences falsificatrices et mensongères (que se soit déformations positives ou négatives) sur les jugements et les comportements des individus. Citons par exemple, l'affirmation : '' Christianisme = progrès, Islam = retard''. Partant de cette problématique, Siking, T., a étudié le rapport entre la religion et le développement en comparant deux village libanaises, l'une Chrétienne, l'autre Musulmane. Les résultats du terrain montrent « clairement qu'une même religion peut avoir des influences multiples sur l'évolution du pays en prenant parti tantôt pour, tantôt contre les changements que le développement exige dans tous les pays du monde »Note231. .

Cette situation de modelage et matriçage de l'Autre (en dénaturant les impressions et déformant ses images), peut aller à son extrême avec certains types de stéréotypes qui se dégagent en étudiant le cas de l'Etranger, « il s'agit des fantasmes dominants que nourrissent les autochtones à l'égard des étrangers. Le premier, et sans conteste le plus tenace, regroupe toutes les images à forte connotations sexuelles : l'Autre, l'Etranger, est très souvent investi d'une sexualité démesurée, anormale, bestiale, agressive […] Deuxième stéréotype tout aussi récurrent : l'Autre, l'Etranger, est toujours sale et transporte avec lui toutes sortes de maladies, notamment maladies liées à sa sexualité débridée […] Enfin, dernier stéréotype tout aussi tenace : l'Autre est un délinquant en puissance, une menace potentielle pour les biens et les personnes…»Note232. .

Nous voyons, donc, que les images d'autrui qu'offrent les stéréotypes ont un impact sur les relations entre les individus, sur les contacts entre les groupes, spécialement s'ils sont différents culturellement. Ces contacts influencent, à leur tour, l'image qu'un groupe développe à l'égard d'un autre. Et puisque « des représentations négatives et des attitudes hostiles entre groupes peuvent se mettre en place facilement »,Note233. il est important de créer un espace interculturel qui offre des occasions de contacts, et permet de remplacer les perceptions inexactes par des informations mieux fondées, et de rendre la ''séparation'' de l'autrui un terrain qui « ouvre des espaces intermédiaires pour que la vie puisse jouer dans l'interaction : entre l'intérieur et l'extérieur, entre moi et l'autre, entre l'individu et le groupe, entre le passé et l'avenir, entre soi et soi »Note234. .

Mais un simple contact ne suffit pas, il faut de certaines conditions telles que la possibilité de rencontres nombreuses et à longue durée entre les membres de groupes, avoir des activités coopératives, avoir un statut égal…etc., bref, assurer une ambiance de déségrégation qui individualise les personnes et leurs dissocient, ''un peu'' de leur catégorie sociale : « il importe d'éviter que la catégorisation soit trop saillante. Un dosage savant entre individualisation et catégorisation semble être la clef du problème »Note235. .

Assurer ces conditions, c'est-à-dire donner une occasion pour que l'image d'autrui se libère de sa ''prison discriminatoire '' de préjugés et de stéréotypes et réjouir dans une réalité objective, là où l'image de l'Autre ressort du réel quotidien. Comment construisons-nous le réel et fabriquons une image objective de l 'Autre?

En effet, la *psychologie sociale* s'est intéressée aux mécanismes cognitifs par lesquels nous pensons et percevons le social, et aux processus mentaux qui structurent notre connaissance d'autrui et du monde social.

Le champ d'études qui couvre l'ensemble des activités cognitives par lesquelles l'appareil psychique gère le flux des informations issues de la vie sociale s'appelle la *cognition sociale*. Il est « sommairement défini comme un ensemble d'activités mentales de traitement d'informations concernant le monde social et par lesquelles se construit un monde de connaissance de la réalité, basé sur des savoirs préalables composés de valeurs et croyances »Note236. .

En fait, la *cognition* permet à l'individu de reconnaître les objets constituants le monde social et leur attribuer une signification convenable en saisissant certains éléments et les réduisant en faisant une activité de sélection et de transformation. Grâce à l'élaboration de la pensée et du langage, puis des activités mnémoniques, les informations traitées produisent des représentations, des connaissances et des savoirs…ces formations subjectives et personnelles sont la source de toute activité adaptative que pratique l'individu afin de construire le réel et comprendre son environnement.

Une fois l'objet est reconnu par l'acteur social, il l'attribue *un sens* : activité nécessite une comparaison avec d'autres objets. Cette comparaison, permet de mettre en correspondance un processus simplificateur et générateur de sens, par lequel l'information reçue est identifiée, tirée, puis organisée. C'est ainsi que la comparaison devient signifiante. Ce mécanisme mental inducteur de sens est défini par la notion *catégorisation sociale*, phénomène qui nous aide à construire le réel et qui exerce une influence sur l'image que nous faisons de l'autre.

Après avoir abordé l'image de l'Autre en tant que réalité fictive (préjugés et stéréotypes), et le fonctionnement de la cognition sociale, nous abordons maintenant l'image de l'Autre en tant que *réalité objective*. De quoi s'agit-il ?

En effet, il s'agit d'une image que nous fabriquons de l'Autre en partant de données réelles, et du vécu quotidien qui prônent nos impressions. C'est une image qui reflète la réalité objectivement, sans être chargée affectivement par des jugements de valeurs, et sans être infectée par des préjugés ou stéréotypes.

Bien plus, c'est une image qui trouve sa source dans l'expérience du respect de l'Autre, qu'il soit semblable ou différent. C'est une image qui refuse les ténèbres de la discrimination sociale en toutes ses manifestations : ethnocentrisme, xénophobie, racisme…etc.

Par conséquent, c'est une *image* qui *accepte la différence* de l'Autre, son héritage culturel, ses avantages et ses inconvénients, ses points forts et ses points faibles c'est une image qui accepte l'Autrui tel qu'il est en essayant de créer un espace d'échanges et de compréhension mutuelle.

C'est une image logique qui ne ressort pas des ''corrélations illusoires'' afin de matricer et modeler l'autre pour qu'il devienne accommodé avec nos attentes, ressemble à l'image que nous avons déjà fabriqué dans la tête et familier avec les éléments cognitifs de notre structure mentale.

C'est une image ''malléable mentalement'', qui rejette toutes les perspectives rigides aussi bien que les idéologies extrémistes en gardant un espace de relativité culturelle, de convivialité et de ''vrai '' dialogue, sûrement, enrichissant.

C'est une image qui considère la connaissance d'une personne non extérieure, mais intérieure : vivre avec

elle, parcourir un bout de chemin de l'existence, dans le dialogue et la communauté d'action. L'objectivité de la connaissance d'autrui, n'est pas l'extériorité de l'objet de connaissance, mais la communauté de l'interconnaissance.

Bref, c'est une image qui voit « le couple l'Un-l'Autre présent en chacun de nous … [et ce couple] est à l'origine même de notre identité… »Note237. , autrement dit, c'est une image qui considère l'Altérité comme référence identitaire.

I. 3- L'Altérité comme référence identitaire

Quand on parle de l'Altérité, c'est-à-dire on parle de la dimension sociale de *l'identité* ''du sujet, de ses interactions sociales qu'il pratique avec ceux qui l'entourent.

Porter l'attention aux échanges réciproques ente la personne et les objets de son environnement, est un fait qui « a profondément modifié l'épistémologie de la psychologie sociale »Note238. , grâce aux travaux du psychosociologue G. H. Mead (1863-1931), l'un des fondateurs de la psychologie sociale. Pour lui, le ''Moi ''n'existe pas que par et dans les interactions sociales et *l'acte individuel* n'est qu'une abstraction. Par conséquent, l'acte humain est toujours un *acte social*, une expérience collective qui exige la participation de deux ou plusieurs individus.

Par conséquence, le Moi est *l'ensemble des rôles* que l'individu apprend à tenir dans la société qui est la sienne. Le comportement individuel ne peut donc être compris qu'en fonction du comportement collectif. Mais l'individu est également capable de spontanéité et d'innovation personnelle, ce qui est la fonction spécifique du je. Le Soi (l'identité) est l'association entre ces deux éléments : le moi (intégration des normes sociales) et le je (actions spontanées).

On pourrait constater que la *présence de l'Autre* est indispensable pour la personne, et l'identité singulière du sujet est en complémentarité avec Autrui, qui est enraciné dans notre entité, même avant que nous soyons conscients de notre propre identité. Partant du fait de l'affiliation et du ''nom'' qu'on porte.

En effet, l'identité personnelle de l'individu s'inscrit, d'abord, dans un signifiant, qui est *son nom.* C'est ce signifiant qui fonde notre identité en lui donnant sa particularité parmi les autres membres au sein de la filiation aussi bien qu'en distinguant *la filiation* parmi les autres filiations qui existent dans l'espace social. Par l'intermédiaire de la filiation, l'Autre devient la source de notre singularité et de notre reconnaissance sociale : « C'est la filiation qui fonde la dimension singulière de notre identité, précisément parce que notre filiation est propre […] Elle organise le processus institutionnel qui fait de nous des êtres sociaux, en nous donnons un nom, en nous assignant des devoirs et en nous reconnaissant des droits qui font de nous, dès notre naissance, des sujets singuliers de langage et de sociabilité ».Note239.

Etant une *représentation symbolique* de la *présence d'autrui dans notre existence*, la filiation a un rôle qui ne s'arrête pas à nous donner un nom, elle est un *engagement* de *socialisation*que fait la famille à l'égard de son enfant, pour lui fournir les repères nécessaires à comprendre le monde et à s'adapter avec son milieu social. Expérience indispensable de l'individu pour qu'il ne se marginalise pas de la scène sociale, qui exige la conformité afin de protéger la *cohésion sociale*.

Ainsi, la famille, en tant que groupe institutionnalisé, représente la première expérience sociale de l'enfant « impliquant une spécialisation des rôles et des attentes liées à ceux-ci, c'est aussi un système normatif, en liaison avec le système social et culturel ambiant, régit les rapports entre ses membres et avec l'extérieur. Membrane de protection pour une part, par rapport à cette extérieur, la famille est aussi la courroie de transmission d'un certain nombre de valeurs, d'idéaux, de modes de pensée et d'action de la société dans laquelle elle se trouve insérée »Note240. . L'individu se trouve alors dès le début, inséré dans un tissu social touffu, qui oriente sa sociabilité par le processus de la socialisation : mécanisme par lequel la personne est

amenée à adhérer et à partager les normes, les valeurs, les modèles de conduite de son groupe d'appartenance. Alors, avec la socialisation la ''personne'' devient ''acteur social ''.

Outre son rôle social et intégratif, l'Autre intervient, aussi, dans les fonctions vitales qui assurent notre vie, comme manger, dormir… etc. Il nous aide à nous développer au niveau biologique aussi bien qu'affectif qui nous prépare aux conduites sociales en réalisant le passage de *l'attachement* à *l'intégration sociale* en traversant le pont de l'identification : « C'est à partir de l'attachement premier, la mère présente le monde et les autres à son petit ; médiatrice entre l'enfant et son milieu, elle lui offre la possibilité de divers identifications »Note241. .

En fait, *l'identification* est une notion freudienne fondamentale. Elle signifie le processus de la constitution du sujet. C'est un *mécanisme psychique* selon lequel l'individu, depuis l'enfance, tend à construire sa personnalité sur le modèle de quelqu'un d'autre. C'est la tendance à se réaliser dans une forme personnelle (identité), constituée en interaction avec certaines personnes privilégiées qui sont prises comme modèles. Ce processus se développe à partir des premiers attachements affectifs, ou de la découverte de points communs avec une autre personne, selon deux directions possibles, soit le sujet s'identifie à l'autre, soit il identifie l'autre à une partie de lui-même en le plaçant en lui. Ce qui démontre la présence de l'Autre dès que le sujet commence à constituer son propre sentiment de l'identité personnelle comme a dit Lipiansky « la conscience de soi et son extériorisation dépendent étroitement d'autrui, de la relation et de la communication qui le lient au sujet et de la situation dans laquelle ils se trouvent tous deux engagés »Note242. . Nous rappelons ici la définition de Laplanche et Pontalis :

« Processus psychologique par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une séries d'identifications »Note243. .

Il est certain que l'identification se fait avec *l'autre présent en moi*, et tout rapport interpersonnel est basé sur un investissement affectif qui trouve sa source chez l'autre. D'où le rejet de l'autre signifie une perte des repères qui donnent sens aux engagements de l'individu, également, pour les groupes étant « toute société se définit au miroir de l'Autre... »Note244. .

Cette complémentarité de la relation soi-autrui, n'empêche pas son caractère paradoxal qui se manifeste par la question de la ressemblance /différence. Il ne s'agit pas seulement d'être différent pour ne pas être semblable, mais il s'agit d'être unique et singulier afin d'affirmer sa propre identité, « la psychologie montre bien que l'identité se construit dans un double mouvement d'assimilation et de différenciation, d'identification aux autres et de distinction par rapport à eux »Note245. . D'où, on peut constater que l'identité se fabrique en conjuguant la *séparation* et le *lien social*, la *distinction* et la *similitude*, malgré qu'elle implique une différenciation fondamentale entre soi et autrui.

Finalement, nous pouvons dire que la relation avec l'Autre est une configuration dynamique qui guide l'évolution de l'individu. Celle-ci est dépendante d'un certain contexte socioculturel et affectif qui influence sa définition de soi-même qui « interfère […] avec la définition de l'autre »Note246. en tissant « un rapport dynamique entre deux identités qui se donnent mutuellement un sens »Note247. , et « se constituent tout autant qu'ils communiquent »Note248. , car, comme il a dit Camilleri : « en communiquant on se fabriquent les uns les autres »Note249. , et on dessine les contours de notre ''identité'', sujet et problématique à aborder ci-suivant.

II- La problématique de l'identité

L'identité n'est pas seulement une dimension fondatrice pour notre subjectivité. Il s'agit aussi d'un côté culturel et social, d'évidence des faits sociaux, qui sont toujours présentent dans le processus de la construction identitaire de l'individu, processus lié aux conditions particulières de la culture dans laquelle il évolue. D'où, il semble que la problématique de *l'identité* est inséparable de la *Culture*.

Dans cette partie de ce chapitre, la question de l'identité se pose d'abord au singulier, au niveau individuel dont le sujet se fonde lui-même comme entité particulière, puis comme identité en rencontrant celle de l'autre singulier, au niveau social et interactionnel, celui-ci qui a contribué fortement à rendre ce concept multidimensionnelle.

II.1- L'identité : Notion multidimensionnelle et diversité d'approche

La dernière décennie, le concept d'identité a vu une importance saillante, dans la mesure où « la référence à l'identitaire est devenue, au cours de ces dernières années, *l'alfa* et *l'oméga* de la littérature sociologique, et des sciences sociales dans leur ensemble »Note250. . En effet, cette notion « avec son mode de construction sociale représente un point d'intérêt convergent dans les sciences humaines contemporaines »Note251. .

En fait, le concept d'identité s'applique à des unités sociales diversifiées : des personnes, des objets, des groupes. D'emblée, nous sommes confrontés à l'ambivalence de cette notion et à l'absence d'un langage commun, c'est pourquoi, si on examine la littérature des sciences qui s'intéressent à ce concept nous serons vite frappés par sa complexité et son caractère paradoxal.

De prime abord, ce terme revêt un caractère équivoque et incertain, dans la mesure où il est multidimensionnel. Il couvre à la fois le champ individuel et social. Alors, on distinguera ici le concept de ''soi ''et l'ensemble de l'interaction symbolique qui permet d'aborder le concept *d'identité*. On verra « que le concept de soi est généralement employé lorsqu'on considère l'individu comme étant à l'origine de l'action, alors que le concept d'identité est utilisé quand on donne la priorité aux processus sociaux ou structuraux pour rendre compte de cette action »Note252. .

Ainsi, *l'identité* est une notion à une dimension sociale *plus large* que celle de la notion du *soi*. Elle renvoie à une interaction dialectique entre l'individuel et le social. Elle est définit comme « l'ensemble des aspects de l'identité que plusieurs individus ont en commun avec d'autres membres d'un même groupe »Note253. .

Cette polysémie et cette complexité du concept d'identité au niveau sémantique, ont exigé une diversité d'approches sur les plans théoriques et méthodologiques. On ne s'étonnera donc pas dès lors que le thème d'identité n'ait pas donné lieu à des paradigmes unifiés entre et à l'intérieur des différentes disciplines des sciences humaines. Quels sont ces paradigmes d'après les principales approches théoriques concernées ? Et de quoi s'agit-il ?

En effet, le paradigme identitaire est divers ; il est dépendant des approches et des perspectives qu'adoptent les chercheurs. Et puisque ces dernières sont multiples, nous allons présenter les quatre orientations dominantes.

II.1.1 -L'approche Wallonienne

C'est une approche qui considère l'identité comme une *entité biopsychosociale*. Elle s'intéresse au *développement cognitif* de l'enfant. « Elle montre comment les prémisses de la cognition émergent des réactions tonico-posturales dans un dialogue avec la mère et les personnes assurant garde et soins. L'émotion, liée aux réactions sensori-motrices… »Note254. Cette dernière, aboutit à une communication primitive qui

place chaque humain présent en position d'autrui partageant cette émotion. C'est grâce à cette sociabilité élémentaire que se prépare à la fois le sens de soi et les premières élaborations cognitives pour accorder des significations. Par la suite, c'est dans les groupes fréquentés, hétérogènes dans leurs objectifs et dans leurs pratiques, que se construit une *identité sociale* sur la base des valeurs, des exigences les plus valorisées par chacun d'entre eux. A chaque étape du développement, des conflits et des crises font les moyens de régulation quotidienne et de l'évolution de l'identité. Signalons que les continuateurs de Wallon ont mis l'accent sur la genèse de la conscience et des connaissances sur soi.

II.1.2 - L'approche psychosociale

Elle définit l'identité selon une optique de l'interaction, intégrant, d'un côté, les aspects individuels reliés à la personnalité (le soi) et, de l'autre côté, les variables sociologiques reliées à la notion du rôle social et d'appartenance à un groupe.

Cette approche *distingue* l'identité *personnelle* de l'identité *sociale*. La première désigne un processus psychologique de représentation de soi qui se traduit par le sentiment d'exister dans une continuité en tant qu'être singulier et reconnu comme tel par autrui.

En 1934, **Mead** propose une définition de l'identité à partir des rapports existant entre l'esprit, le Soi et la société. Il désigne l'identité en terme de Soi, c'est-à-dire l'individu qui se définit à travers sa propre conscience marquée par les interactions sociales qu'il vit et à travers les normes et les valeurs auxquelles il participe. C'est dans l'interaction du Je et du Moi, en référant à la réalité sociale, que le soi se constitue ; il est donc le produit de tout ce jeu social.

En (1970) **Allport** présente l'identité par le concept de Soi, mais qui est assimilé à la conscience de soi. Le Soi est le sentiment d'identité, synthétisé en nous par un certain nombre d'éléments vis-à-vis desquels nous éprouvons une ''autonomie fonctionnelle''.

En (1979), le concept de l'identité a marqué par un développement théorique produisant la notion de l'identité sociale, en prenant en considération les liens entre l'identité et l'appartenance sociale.

En effet, **Tajfel** et **Turner** en (1979-1986) ont proposé une théorie de l'identité sociale. Celle-ci est définie comme un aspect de soi résultant de la cognition des humains concernant leur appartenance sociale, elle s'exprime par la valorisation et la signification affective de cette appartenance fondée sur la catégorisation et l'homogénéité de la représentation sociale de Soi qui en résulte. Signalons que cette théorie représente un carrefour qui rejoint l'approche psychosociale et celle sociocognitive.

II.1.3- L'approche anthropologique analytique et culturelle

Elle est marquée par les recherches d'**Erikson** (1959). Elle est le fruit d'une double influence : Celle de la psychologie culturaliste sur la personnalité de base, et celle d'une psychanalyse élargie dans laquelle la personnalité ne se réduit plus à sa fonction défensive mais s'étend à une fonction adaptative. Pour lui l'identité est la structure dynamique des pulsions, des habiletés, des croyances, et des identifications. Elle est comme étant la résultante des différentes identifications du sujet, et elle dépend « du processus par lequel une société, par l'intermédiaire de sous-sociétés, identifie le jeune l'individu, le reconnaît comme quelqu'un qui avait à devenir ce qu'il est, et l'étant, est accepté ». Note255.

Au-delà de cette détermination très englobante, **Erikson** définit des étapes du développement identitaire en se référant à trois éléments centraux : Le sentiment de *spécificité individuel* résultant des multiples identifications passées, le *sentiment* de *continuité* émergeant de la multitude des expériences et enfin, *l'assimilation des valeurs* et exigences de la société adulte considérées comme positives. Cette approche s'est ensuite diversifiée dans trois directions : une étude de l'identité consacrée à l'adolescence (Marcia, 1980), une approche sociale

et clinique (**Zavalloni** et **Louis-Gérin,** 1984, **Custala Founeau,** 1997) centrée sur l'étude de la dynamique représentationnelle et imaginaire du rapport qu'un individu tisse avec son groupe d'appartenance et ses groupes de références. La troisième direction rejoint les courants de l'ethnopsychologie Bastide, 1968) qui montrent que les statuts, les rôles, et les rapports de pouvoir entre groupes peuvent expliquer les différences psychologiques entre les individus.

II.1.4- L'approche cognitive et sociocognitive

Cette approche de l'identité sociale est initiée par **Tajfel** (1972) à la suite de Festinger. Elle propose l'articulation entre construction de l'identité et la place occupée par les individus dans les groupes sociaux.

Tajfel sollicite que toute appartenance du sujet à un groupe est inséparable de la reconnaissance sociale et d'une recherche de valorisation personnelle positive. Festinger considère que tout groupe offre à chaque membre adhérent des particularités, des objectifs, des manières de faire distinctes des autres groupes et que l'individu sent comme avantageuses ou non.

La construction identitaire du sujet en tant que personne et acteur social se réalise par un mécanisme central de la comparaison sociale pouvant être interindividuelle et intergroupe. Le mouvement de recherche s'est accentué en constituant un courant théorique qui s'occupe d'étudier la question de l'identité d'une optique culturelle. C'est avec les explications culturalistes que les chercheurs tentent de montrer que la signification, l'organisation et le contenu de l'identité changent lorsqu'on passe d'une culture à une autre.

Par ailleurs, les travaux de **Zavalloni** (1984), ont donnés à l'approche cognitive une conceptualisation spécifique : l'identité est considérée comme une *structure cognitiveliée à la pensée représentationnelle*. Elle apparaît comme une structure organisée des représentations de soi et des autres ; il s'agit donc de l'ensemble des représentations vécues du rapport individu/société. Zavalloni la définit comme « l'environnement intérieur opératoire »Note256. d'une personne, qui est constituée par des images, des concepts et des jugements concernant le rapport soi/autrui et le monde social. Elle est une construction sociale de la réalité, elle est comme un objet privilégié pour comprendre la construction de la réalité sociale, dans la mesure où le rapport au monde s'établit à travers les diverses appartenances sociales et culturelles de l'individu.

L'auteur propose le concept **d'éco-égologie** comme une approche théorique de l'identité sociale considérée comme l'étude de soi dans ses rapports complexes avec son environnement. Elle présente une mesure empirique de l'identité à travers la méthode de contextualisation représentationnelle qui consiste à inciter les éléments qui forment le contexte sous-jacent des représentations (images, souvenirs, expériences sédimentées constitutives de la biographie de la personne). Il s'agit de montrer le contexte latent des représentations du monde social.

II.1.5 - L'approche du sentiment d'identité de la personne

Cette approcheémerge dans les années 1980au carrefour de la psychologie de développement (Malrieu, 1980, Zazzo, 1975) et de la psychologie sociale

(Codol, 1979,1981). Le postulat de cette approche est que l'identité de la personne ne se limite pas à une lecture théorisée de ce qui marque son individualité. Elle correspond aussi à une *réalité psychologique*. Elle représente un *sous-systèmede l'individu* capable de produire et de gérer cette individualité dans le temps, dans le rapport à autrui. Le moteur de l'activité de ce système consiste dans le traitement des expériences sociales particulières et saillantes, spécialement, celles qui comportent un enjeu pour la personne. Ce traitement d'une expérience montre d'abord le partage avec l'autrui d'idées, d'actions, de symboles et d'émotions qui engendrent des points de vue et de savoirs contextualités. Les produits des processus de traitement alimentent le système identitaire en données et informations peuvent être cohérentes ou contradictoires. Le caractère social est présent par la nature des expériences avec autrui.

Ainsi, il nous semble que le thème de l'identité représente « un champ d'étude en construction »Note257. guidé, actuellement, par l'esprit des travaux empiriques qui adoptent une approche multidimensionnelle et mettent en évidence sa diversité et son hétérogénéité. Autrement dit, les ''identités multiples'', ce qui n'était pas le cas pendant longtemps puisque les chercheurs considéraient « que l'identité ne pouvait être un objet d'études systémique et ne pouvait donner lieu à des travaux empiriques »Note258. . Etudions maintenant les coulisses de cette notion complexe qui bascule entre le camp individuel et celui collectif.

II.2- Identité et dynamique identitaire : Clarification conceptuelle

La diversité de la terminologie visant le phénomène identitaire (telles que : Ego, identité, concept de soi, la représentation de soi, l'image de soi, la conscience de soi) reflète la complexité de la notion d'identité aussi bien que sa diversité théorique et disciplinaire.

D'après cette richesse terminologique, nous remarquons que le même terme peut avoir plusieurs significations, et parfois, des termes différents peuvent être considérés comme synonymes.

Commençons par **l'identité individuelle**, il s'agit seulement ici de l'identité de la personne, c'est-à-dire de l'identité étudiée au niveau individuel : comment il se définit et agit en fonction du soi (approche cognitive) et ce que l'individu est d'après lui (l'approche phénoménale).

Définir la notion de l'identité ou bien le ''self'' d'après **W. James**, est un ''fait conceptuel ''qui varie selon les chercheurs et les perspectives qu'ils adoptent et s'ils veulent mettre en relief le facteur personnel et le processus de structuration de soi, ou bien, le facteur social et l'interaction de l'individu avec les membres de son groupe d'appartenance ou ceux des autres groupes.

En fait, les racines de la notion de l'identité s'étendent vers (1890) avec W. James : le courant philosophique de la phénoménologie existentielle. D'après lui, le Soi est « la somme totale de tout ce que l'individu peut appeler sien »Note259. .

Pourtant, les auteurs de l'approche phénoménologique (qui mettent l'accent sur la façon dont l'individu se voit lui-même en tant qu'objet d'évaluation, d'attitude, de sentiments caractérisés par la continuité, la cohérence et l'unicité), le Soi est « une configuration organisée de perception de soi admissible à la conscience »Note260. .

En effet, en (1934), **G. H. Mead**, considère que le Soi ne s'inscrit jamais dans une logique purement personnelle, que la formation de soi s'inscrit toujours dans un processus de différenciation et d'interaction entre les aspects individuels de la personne et son environnement social.

En (1959) **E., Erikson**, détermine l'identité comme « renvoyant au sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle (sameness), et d'une continuité temporelle (continuity) »Note261. . La naissance de ce sentiment est le fruit d'un double processus opérant à la fois «au cœur de l'individu ainsi qu'au cœur de la culture de sa communauté »Note262. .

A la lignée de James, **Ecuyer** en (1978) détermine le Soi en tant qu'une « structure d'ensemble multidimensionnel […] caractérisant les multiples facettes du concept de soi et puisant au sein même de l'expérience directement ressentie, puis perçue et finalement symbolisée ou conceptualisée par l'individu »Note263. .

Par ailleurs, l'approche cognitive du soi, a vu le jour aux Etats-Unis en (1975), après avoir connu son départ dans les années (1980-1990) où elle s'est développée comme étant la cognition sociale sous l'influence de psychologie sociale cognitive.

D'après cette approche, le soi est un concept purement individuel et relativement autonome, élaboré de façon opérationnelle, et les données sociales n'ayant qu'un rôle secondaire dans la définition identitaire de l'individu. Cette approche s'intéresse à étudier les composantes cognitives du soi, et au soi dans le traitement de l'information, car, elle considère le Soi comme « structure cognitive de reconnaissance et d'interprétation des informations dont la fonction est la régulation de l'expérience sociale »Note264. .Le soi, donc, est équivalent à une structure cognitive et des processus mentaux peuvent être conçus comme réseau, schéma ou bien prototype.

En effet, nous considérons que cette approche cognitive est insuffisante pour étudier profondément et objectivement le phénomène identitaire car elle marginalise l'influence du facteur social et ignore l'effet des données culturelles sur la construction identitaire de l'individu. C'est pourquoi nous adoptons la perspective de Camilleri qui considère l'identité personnelle comme un ''fait'' saisit trois niveaux « Au plus bas, le sujet, avec les membres des sous-groupes dans lesquels il s'investit, s'identifie à un ''Nous'' et prend conscience d'être séparé des autres ''Eux'' […] Au deuxième niveau […] on doit tenir compte de la manière différentielle dont il s'investit : cette *manipulation de collectif* propre à chacun le fait progresser vers sa dimension individuelle. Enfin, en dernier niveau, apparaissent les caractéristiques personnelles qui le distinguent des autres au sein des groupes dont il fait partie »Note265. . D'après cette détermination de l'identité nous remarquons que les facteurs sociaux et culturels sont présents même au sein de l'identité personnelle par l'intermédiaire de l'identification de l'individu avec le ''Nous'' qui symbolise le groupe d'appartenance, et de la distinction d' ''Eux'', qui représente les autres groupes sociaux différents du mien, et d'emblée, la société. C'est pourquoi nous adoptons cette perspective qui prend en considération le facteur social et culturel dans la construction identitaire de l'individu considérée pour nous comme fait psychosocial et culturel et non seulement un simple fait cognitif.

Parler de *l'identité* en tant que **phénomène social**, signifie que l'analyse du facteur social intervient au niveau de l'interaction entre les individus, et que l'identité du sujet « se développe comme résultat des relations que le sujet noue avec la totalité des processus sociaux et des individus qui s'y trouvent engagés »Note266. .

Alors, *l'identité sociale* trouve son origine dans nos relations avec autrui et tout l'environnement qui nous entoure, c'est pourquoi notre identité sociale est « Un rapport au monde, une certaine manière d'être et de se situer par rapport à l'environnement, et particulièrement par rapport aux autres, individus et groupes »Note267. .

En fait, l'identité sociale n'est pas une entité toute faite : elle se construit *progressivement*, particulièrement, au cours de l'enfance, comme l'ont montré les travaux de **Freud**, de **Piaget**, de **Mead.** L'influence des *référents sociaux* joue un rôle relativement important dans les mécanismes de formation identitaire. A ce propos, Mead considère que l'identité se construit par rapport à *l'autre généralisé*. Il essaye de montrer que le rapport à autrui est essentiel dans la construction identitaire de l'individu. C'est le monde social, à travers ses divers composants qui constitue le lieu principal des identifications : mécanismes psychologiques qui donnent lieu à l'élaboration de l'identité. Elles sont définit « comme un processus inconscient de structuration de la personnalité par lequel autrui sert de modèle à un individu (ou à un groupe) qui le fait sien, en l'incorporant à sa propre conduite par une assimilation et une conformité aux propriétés du modèle »Note268. .

Ainsi, on constate l'importance du *facteur social* et de *l'Autrui* (représenté par les parents) à la construction identitaire de l'individu, et que l'identification se fait surtout par affiliation à des groupes sociaux, en invitant le sujet à intérioriser l'identité prescrite par la société et sa culture en assimilant ses valeurs, ses normes, ses représentations qui feraient émerger l'identité sociale. Elle sera le moyen par lequel l'individu s'intègre à un ensemble plus vaste et dans lequel il tend à se fondre.

Ce rôle central de *l'identification* dans la *dynamique identitaire*, montre que l'identité se fonde sur des *référents identitaires*. Ceux-ci peuvent être des personnes, telles que les parents, les frères et sœurs, les camarades ou des personnalités connus « les individus qui marque de façon particulière l'image que nous nous

faisons de nous-mêmes »Note269. , ou bien des *groupes*, on les appelle groupe de référence qui « concerne non seulement les groupes sociaux […] exerçant une influence dans la formation de l'identité, mais l'ensemble des référents psychosociaux : Les rôles, les normes, les mentalités, les systèmes de valeurs et les symboles en œuvre dans la pyramide sociale »Note270. .

Ainsi, l'identité sociale se construit *en fonction* de la *société* et sa *culture globale* aussi bien que les groupes de référence dans lesquels nous vivons et auxquels nous nous identifions : Famille, classe sociale, catégorie professionnelle…etc., qui façonnent nos opinions, nos attitudes, nos sentiments et nos habitudes, car ils forment un noyau de notre identité sociale. A ce propos **Camilleri** a dit « la dynamique identitaire ne saurait être restituée sans analyser soigneusement le rapport que groupes et individus entretiennent, non pas avec la totalité de leur environnement, mais avec les secteurs et niveaux de celui-ci par lesquels ils se sentent concernés, et qui varient donc, dans le temps, voire dans l'espace »Note271. . Alors, nous ne comportons pas en tant qu'individus isolés mais en tant qu'êtres sociales appartiennent à certains groupes sociaux, et certaines catégories. D'où la question que l'appartenance sociale représente le pierre angulaire sur lequel se fonde l'identité sociale

Avant de terminer, une question nous semble-t-il s'impose : Quels liens se tissent entre l'identité individuelle et l'identité sociale ?

En fait, d'après **Bognet**, certains modèles théoriques cherchent à expliquer les *liens* existant entre l'identité individuelle et l'identité *sociale* : Modèle du continuum soi-groupe, modèle de la co-variation, conception hiérarchisée de l'identité, théorie de l'auto-catégorisation.

Selon le premier modèle, l'identité se fonde sur ''*uncontinuum soi-groupe*''. Elle est composée de deux pôles : un pôle relatif au soi, c'est le pôle de l'identité personnelle, et un pôle social dont au moins deux individus sont totalement définis par leurs appartenances propres à des groupes différents et par leurs rapports interpersonnels : c'est le pôle de l'identité sociale. « Posés sur le mode d'un continuum, les deux types d'identités s'excluent mutuellement : plus l'identité sociale est forte, moins l'identité personnelle est importante, plus l'identité personnelle est saillante, moins l'individu a recours à une identité sociale »Note272. . Tajfel et Turner considèrent que les liens entre l'identité individuelle et sociale sont activés prioritairement, d'une façon exclusive, par l'un des deux pôles.

Le second modèle : la *co-variation (Soi-groupe)* s'intéresse à savoir pourquoi les personnes, sous l'influence de certaines conditions, cherchent à affirmer leur identité personnelle que leurs identités sociales. Ce modèle crée un certain mode d'équilibre-oppérationnalisé en terme de co-variation, des types d'identité et entre les deux processus générateurs des types d'identité :

- Accentuation des différences intragroupe (identité personnelle) ;
- Accentuation des différences intergroupe (identité sociale).

Les travaux des **Deschamps** s'inscrivent dans le cadre des recherches sur la **différenciation catégorielle**, ils s'intéressent à l'analyse des mécanismes *correspondants au soi* dans la *gestion* de la *similitude* et la *différence*. Les résultats de ses travaux confirment l'hypothèse de la co-variation. Différences entre soi et autrui, différences entre groupes, peuvent s'opérer de manière non exclusive, conjointement. L'auteur démontre que « similitude et différence sont les deux faces concomitantes d'un même processus identitaire (on est femme, mais femme particulière) »Note273. . Il considère que l'explication psychosociale de la co-variation dialectique de la similitude et la différence consiste dans l'articulation entre la représentation de soi et les contextes sociaux.

De ces deux modèles « continuum soi-groupe et co-variation », on constate que les liens identité personnelle et identité sociale sont dynamiques et se caractérisent par une dimension sociale et une dimension cognitive.

Conception *hiérarchisée de l'identité sociale*, voici la troisième proposition. En fait, **Monteil** trouve dans la théorie de *l'autocatégorisation* un meilleur exemple pour ce qu'il appelle l'interaction entre contextes sociaux et schéma cognitifs. D'après lui, la *dynamique cognitive de l'autocatégorisation* procure une dimension *d'appartenancesociale* à la *représentation* de *soi*, menant l'acteur social à se définir en priorité comme membre d'une catégorie à tel ou tel niveau.

Le dernier modèle est proposé par **Turner** et la théorie de la **catégorisation de soi**. Il suppose qu'il y a trois niveaux hiérarchisés de la catégorisation de soi, qui prennent en considération les liens entre identité personnelle et identité sociale : d'abord, le niveau supra-ordonné, relatif à soi en tant qu'être humain, autrement dit, membre de l'espèce ;ensuite, le niveau intermédiaire correspondant au soi en tant que membre d'un groupe dans le cadre des relations entre groupes et à l'identité sociale, enfin, le niveau subordonné, relatif au soi en tant qu'être unique et à l'identité personnelle.

Ainsi, nous concluons que l'identité est un fait psychosocial, culturel et sociocognitif est défini dans une optique dynamique et perspective interactionniste liant l'identité personnelle à l'identité sociale. Nous considérons qu'elle doit être conçue comme une totalité dynamique, où ces différents éléments interagissent dans une dynamique de la complémentarité ou du conflit, d'affirmer sa singularité et sa différence par rapport aux autres (membres de groupes d'appartenance et des autres groupes sociaux) pour défendre son existence et sa visibilité sociale, ou bien à l'inverse, d'affirmer son adhésion et son fusion avec ses groupes d'appartenances. D'où, il nous semble que l'identité du sujet apparaît comme un lieu de médiation où s'enchevêtre les deux pôles identitaires dans une relation dialectique entre sa dimension singulière (identité de fait), et sa dimension collective (identité sociale ou socioculturelle-prescrite). Cette relation traduite par ce qu'on appelle la dynamique identitaire.

II.3- L'identité comme objet psychosocial et interculturel

Dans cette partie, nous ne posons que les processus de construction identitaire des acteurs sociaux inscrits dans une histoire qui pose la question des rapports intergroupes, aussi bien que la question de ''contact des cultures'' et sa dimension symbolique.

En effet, les apports de la *psychologie sociale* sont considérables dans l'étude de l'identité, particulièrement en étudiant l'identité sociale. Ils sont portés sur l'aspect structurel des relations entre groupes. Nous désignons, par exemple, les travaux de Willem Doise, qui propose *quatre niveaux d'explication* des phénomènes psychosociaux, permettant d'étudier le fait identitaire :

1- Le niveau *intra-individuel* correspond aux mécanismes permettant au sujet d'organiser ses expériences. Dans ce cas l'identité se rapporte à des processus internes à l'individu (tels que la perception de soi, évaluation de soi, attitudes à l'égard de soi-même) et aux caractéristiques particulières de la personne (sentiment d'individualité, singularité, particularité personnelle).

2- Le niveau *inter-individuel* relatif aux processus inter-individuels mais il ne prend pas en considération les différentes positions sociales que les acteurs sociaux occupent. Les analyses de phénomène identitaire favorisent les modalités des rapports entre les individus comme constitutives de l'identité tels que la reconnaissance, la différenciation et l'identification qui se tissent au cours de l'interaction social.

3- Le niveau *positionnel* où la position et / ou l'insertion réelle des individus est central dans l'analyse. Dans ce cas, l'identité est restituée aux différences de statut entre sujets socialement bien définis tels qu'ils appartiennent à des catégories aux positions sociales asymétriques : hommes/femmes, adultes/enfants ; ou simplement définies comme antagonistes et opposées : camps des blancs /camps des noirs.

En fait, dans ce niveau, on considère que les processus de relation entre groupes sont au centre des analyses de l'identité, tels que la comparaison sociale, la compétition sociale (conflit d'intérêts, conflit de valeurs entre

groupes aux statuts antagonistes).

4- Le niveau *idéologique* qui est relatif au fait que chaque société produit des systèmes d'idéologies, de croyances, des représentations, mettant en jeu des processus d'évaluation et de normes, qui doivent justifier et garder un ordre établi de relations sociaux. Ici, l'étude de l'identité est restituée à une dimension plus globale de la société ou de la culture partagée.

Ces quatre niveaux d'analyse ainsi présentés ne sont pas exclusifs les uns les autres. Des *articulations* sont envisageables et possibles entre différents niveaux d'explication. C'est dans le champ de ces articulations possibles que l'étude de l'identité trouve sa richesse et sa spécificité comme objet d'étude de la psychologie sociale.

En tant *qu'objet psychosocial*, l'identité peut être découverte en adoptant une lecture ternaire des faits telle que l'a définie **Serge Moscovici** en (1984). D'après cette optique l'identité est située dans la relation entre un Ego (individu ou groupe) et un Alter (individu ou groupe) par rapport d'un objet (différencié, réel ou symbolique, social ou non). Donc, le fait identitaire se construit, s'étudie *inséparablement* du rapport à l'*autre*. L'identité est *indissociable* du *lien social* et de la relation à l'environnement « les façons dont l'individu, le groupe se définissent, et sont définis, sont en étroite relation avec l'alter, individuel ou de groupe dans un environnement »Note274. .

En se basant sur les quatre niveaux d'analyse, nous pouvons dégager quatre *approches* ou *orientations* des questions suscitées par la problématique de l'identité en psychologie sociale :

L'identité comme *concept de soi*, l'identité comme *cognition sociale* issue de la localisation du rôle dans l'écologie sociale, l'identité résultante de la *catégorisationsociale*, et enfin l'identité comme *représentation sociale*.

Si nous appliquons une lecture ternaire à ce champ théorique, d'après **Baugnet**, seule l'approche de l'identité conçue comme phénomène représentationnel répond à la triade paradigmatique d'un Ego en relation à un Alter dans leur rapport à l'environnement.

Nous proposions en ouverture à cette partie, **l'approche interculturelle** en étudiant la *problématique identitaire*, car les approches précédentes sont, soit focalisées sur un seul des pôles de la triade identitaire : approche du concept de soi, approche de la catégorisation sociale qui sont centrés sur le pôle Ego (défini comme entité personnelle singulière ou comme groupe catégoriel dans ses relations avec un alter-groupe), soit elles ont proposé de rendre compte de deux pôles proposées par des théories différentes telles que la théorie de représentations sociales ou la théorie du rôle. L'analyse de l'identité d'une perspective interculturelle qui prend en compte le facteur social et particulièrement le facteur culturel traduit par le fait du ''contact des cultures'', nous semble-t-il renferme la triade *Ego, Alter* et *Objet* d'*Environnement*. Et par conséquence, l'identité sera étudiée, non seulement dans la simple relation entre Ego, et un Alter, mais elle sera se définie, se construit et s'étudie dans le rapport d'*interaction sociale à l'autre* en prenant en considération sa *particularité* et sa *différence culturelle* qui peuvent apporter un enrichissement culturel qui rend le processus de la construction identitaire fondé sur une base solide et riche culturellement dans laquelle on trouve le support qui nous aide à comprendre la construction identitaire d'autrui aussi bien que soi-même.

Ce regard interculturel qui s'intéresse au contact des cultures *concilie* les approches précédentes : il étudie le phénomène identitaire en tant que soi, cognition et représentation sociale résultants d'une catégorisation sociale. Et elle les a enrichis en ajoutant l'étude du *facteur culturel* existant dans l'écologie sociale qui influence notre cognition, nos représentations de soi, d'Autrui et de notre identité dont la définition est liée à une appartenance à une catégorie socio-culturelle, question certainement essentielle surtout dans les sociétés multiculturelles et les situations de contact des cultures.

En fait, dans la vie sociale, les individus sont amenés à rencontrer d'autres personnes du même groupe ou de groupe différent que le leur. Ces groupes entretiennent des rapports historiques, sociaux et symboliques qui leur confèrent des positions bien spécifiques dans le système social dans lequel ils sont inscrits. Ajoutons que chaque groupe, a une particularité culturelle, à côté des traits culturels communs chez toutes les communautés composantes la société.

L'approche **psychosociale** qui aborde la question de l'identité comme phénomène représentationnel, permet d'articuler différents niveaux d'explication et surtout le niveau inter-individuel (l'identité dans l'interaction) et/ou positionnel (identité et relation intergroupe) du niveau idéologique (croyance et représentations). La théorie de la représentation sociale permet de comprendre *l'identité* comme cet objet social chargé affectivement qui permet au sujet de se définir par rapport à l'alter.

L'approche psychosociale et les représentations sociales ne permettaient pas de bien saisir la *dimension culturelle*. C'est avec l'approche interculturelle que ce fossé est comblé. L'identité est de concevoir comme objet culturel et symbolique résultant d'une interaction socio-culturel fruit de *contact des cultures*, qui permet à l'acteur de se définir par rapport à l'alter issu d'une culture particulière et souvent différente de la sienne.

II.4-Identité et religion

En tant que deux objets symboliques, chargés affectivement, *l'identité* et la *religion* permettent d'articuler différents niveaux d'explications de l'existence, de nos conduites et de nos relations inter et intra-individuelles. Elles permettent à l'individu de *se définir* par rapport à l'*Autre*, d'avoir un *statut* dans la société, de se *positionner*, et de *tisser* un *certain type* des *rapports sociaux*. Ces rapports qui peuvent être réels ou symboliques, et qui ont la puissance d'orienter notre pensée, nos attitudes et nos comportements.

Parler de ''l'identité'' et de la ''religion'', cela signifie découvrir « une sorte de relation ou d'interpénétration entre le domaine psychique et l'espace culturel, entre la réalité psychique et sa dimension culturel […], comme l'explique Devereux : psychisme et culture deux concepts, bien qu'entièrement distincts, se retrouvent l'un par rapport à l'autre en relation de complémentarité heisenbergienne ».Note275.

Ainsi, c'est par la **culture** que s'articulent le monde **psychique** et le monde **religieux.** C'est pourquoi traiter la relation entre identité et religion nous semble-t-il utile, spécialement dans notre temps où la violence au nom de la religion et de la protection de son identité religieuse flotte à la surface de la plupart des sociétés. Ce traitement permet d'éclaircir quelques caractéristiques de la dynamique relationnelle entre la personne et sa culture qui suggère, actuellement, une nouvelle réalité : l'identité de l'individu est associée corrélativement à la valorisation exclusive de la religion.

Au-delà de cette question, nous remarquons l'existence d'une ''*nouvelle réalité*'' qui jaillit et se propage : l'identité et la culture sont *dans le récipient* de la religion (après avoir était la religion dans le récipient de la culture), ce qui rend la problématique de *l'identité,* spécialement culturelle, *indissociable* de la *religion*. Signalons que cela ne signifie pas que le fait identitaire est réduit à un simple rapport avec la religion qui rend les individus limités à être des ''acteurs religieux'', car ce n'est pas le cas effectivement. En fait, l'identité n'est pas une substance religieuse stagnante, elle est pour nous *une entité symbolique (représentation), une structure psychosociale et culturelle dynamique, constamment renouvelée, un processus aussi bien qu'un rapport à autrui, à la culture et à l'histoire*. Et d'emblée, le comportement humain n'est pas justifié par l'intériorisation des normes culturelles et religieuses seulement, car la religion, ne définit pas toute seule, la culture, elle en constitue un de ses multiples piliers. Mais actuellement, elle représente le pilier le plus brillant.

En effet, la **religion** est *l'instrument* qui participe à **reproduire l'identité** à travers la reproduction des valeurs, des symboles du passée, des rites qui luttent contre leur disparition dans le néant et l'oubli. Elle garde sa survivance et sa continuité dans le temps.

La religion donc, a *double vocation* : elle se considère comme une modalité culturelle simple et universelle d'une part, et elle est exploitée à des fins de sauvegarde de l'identité, d'autre part. La religion est -d'une certaine façon- le garant de l'immortalité de l'identité « c'est sans conteste dans le domaine de la conservation patrimoniale que le rôle des religions est le plus largement apprécié. Plus de la moitié des édifices protégés par l'Unesco au titre du patrimoine mondiale sont d'ailleurs religieux »Note276. .

Ajoutons que le partage des croyances religieuses au sein d'un même groupe social, permet à la fois de définir ses frontières et son identité traduites par l'adoption de certains codes comportementaux prescrits qui reflètent un certain système de valeurs choisi par ce groupe, fondé sur une optique spéciale de l'existence, du monde, de la mort et de l'au-delà. La religion ici ressemble à un *instrument conceptuel* qui dessine le contour du groupe.

Donc, la religion est bien posée comme un fait *social* et *culturel*, strictement *lié* à la *dynamique psychique* des personnes, et à leurs besoins et motivations. Par conséquent, la continuité d'une religion est *inséparable* de sa *fonctionnalité*, c'est grâce à cette fonctionnalité que la religion survit et que le registre social est lié au personnel à travers la notion de la religiosité : « avec le concept de religiosité, la signification des expressions religieuses permet de relier le sujet et le groupe social »Note277. . Sachant que chaque lien entre le registre social et personnel est guidé par une dynamique particulière, dont les facteurs culturels et psychiques s'enchevêtrent, ce qui exprime la relation de complémentarité entre les deux concepts : identité et religion, cette complémentarité qui est actuellement au risque de domination religieuse accroissant aussi bien qu'au risque de l'interculturel.

III- Mondialisation et interculturalité

Personne ne peut être à l'abri de ses effets. La mondialisation en tant que fait *omniprésent* dans la majorité des sociétés humaines, les rend *multiculturelles* grâce à la révolution technique des moyens de communications et le développement des moyens de transports.

Autrefois, les développements techniques et les grandes transformations historiques (à tous niveaux) ont pris des centaines d'années pour se réaliser et avaient des effets mondiaux. Depuis quelques décennies la situation est bouleversée. Il suffit de comparer par exemple le temps qu'a pris la révolution agricole ou industrielle autrefois, et celui de la révolution de l'informatique pour remarquer la rapidité des changements sociaux à tous les niveaux, spécialement au niveau technique !

En effet, la **révolution de la communication** a effacé l'importance des lieux, des distances. Elle a *détruit les frontières géographiques* et *géopolitiques* et les rend un simple contour symbolique d'un passé qui ne cesse de se dégrader en laissant la place à un présent volcanique qui renferme des millions de changements et de transformations, et qui vise un futur inconnu, horizon au risque de tous les possibilités éventuelles…

Dans ce *présent ouvert et mobile*, une ''nouvelle situation'' a vu le jour. Les espaces : locaux, nationaux et internationaux ne sont plus des niveaux distingués, ils sont enchevêtrés. Les champs locaux et nationaux ont perdu son souveraineté. A chaque moment, ils sont envahis par des flux d'informations, de marchandises, d' influences politiques…Bref, tous les effets sont possibles, et même, il surgit souvent des effets imprévus qui obligent les sociétés et les individus à les prendre en considération. De même pour les différents côtés de la vie sociale, le côté économique est inséparable du politique, cultuel et démographique…tous se sont mêlés et influencent notre vie quotidienne d'une façon plus vive qu'avant.

Suite à ces conditions, des transformations culturelles flottent à a surface des sociétés. Par conséquent, des *nouveaux types d'interaction* entre les *cultures* existent. Ils sont caractérisés par une ouverture et une diversité sans précédents. Ce qui a produit des nouvelles notions culturelles parmi d'elles celles de *l'interculturel.*

Ainsi, une **corrélation** relativement ‘’forte’’ existe entre la **mondialisation** et **l’interculturalité**, cette dernière est à la fois un de ses fruits et son but visé. Alors que la mondialisation et l’inter culturalité ont existé déjà mais ont changé de nature. Ce qui a nécessité un changement de manière d’aborder la problématique de l’identité et celle de l’altérité en proposant une coexistence culturelle afin d’éviter que le volcan de la mondialisation soit une bombe à retardement. Venons-en, maintenant, pour déterminer la mondialisation et entrer dans ses coulisses.

III.1- Détermination du concept

Qu’est-ce que la mondialisation ? Est- elle un phénomène récent ? Quelle est la différence entre ce concept et celui de la globalisation ?

En fait, au début, la mondialisation désigne une **configuration nouvelle** de **l’économiemondiale** et du **système international**. Elle signifie l’intégration progressive des différentes parties du monde sous l’influence de *l’accélération des échanges*, de la production des *nouvelles technologies* de l’information et de la *communication*, des moyens de transports « la MONDIALISATION, c’est d’abord un processus de transactions, né des échanges qui s’établissent entre les différentes partie du globe »Note278. .

L’historique de la notion ‘’ mondialisation’’ reflète l’opposition des opinions à son propos. En fait, selon la perspective où l’on se place, ce phénomène touche des processus bien spécifiques qui, pour les uns, perpétuent des dispositions anciennes, pour les autres, marquent une ère nouvelle. Ceux qui la considère un **phénomène économique ancien** et continu, la relient avec les échanges commerciaux et l’existence des économies-monde : « il y a eu des économies-monde depuis toujours, du moins depuis très longtemps. De même qu’il y a eu des sociétés, des civilisations, des Etats, et même des empires, rappel Braudel, pour qui les vastes réseaux commerciaux des phéniciens jusqu’au XVIII° siècle constituèrent tour à tour des économies-monde »Note279. . Pourtant ceux qui la considèrent un fait nouvel, nous remarquons que « dans cette perspective, la vision de la mondialisation actuelle est réinscrite dans la longue durée du capitalisme européen qui, à partir des XVI° et XVII° siècles, a étendu ses tentacules aux dimensions de la planète…cette nouvelle avancée s’est produite […] en raison d’abord de l’effondrement de l’union soviétique, de l’expansion capitaliste dans des zones jusque-là rétives (en premier lieu l’Asie – pacifique), et, enfin, de l’action volontariste des instances internationales de régulation des économies et du marché »Note280. .

Déterminer la différence entre les concepts : la **mondialisation**, la **globalisation** et **l’universalisme**, nous semble être une question nécessaire pour garder la clarification d’une notion décrite souvent comme ambigu.

En réalité, ces trois concepts n’ont pas la même signification. « La *mondialisation* renvoie aux techniques de communication qui, en ceinturant le monde, ont donné le sentiment d’un village globale. La *globalisation* renvoie à l’économie et au rêve d’un capitalisme sans entrave de 6,5 milliards de consommateurs »Note281. .

Souvent utilisé dans le même sens de la mondialisation, la globalisation représente aussi une notion à plusieurs définitions. La première en 1983 : ce terme a été proposé par Théodore Levitt, pour désigner la convergence des marchés dans le monde entier. Les principales régions du monde constituent une entité indivisible, elle vend la même chose, de la même manière partout. En ce premier sens, « le terme s’applique surtout à la gestion des multinationales et concerne exclusivement les échanges internationaux »Note282. .

Cette notion a subit un développement en 1990 avec **Kenichi Ohmae**, elle renferme « l’ensemble de la chaîne de création de la valeur [R-D], ingénierie, production, marchandisation, service et finance »Note283. . La globalisation signifie alors, (2ème sens), une manière de gestion, entièrement intégrée à l’échelle mondiale, de la grande firme multinationale. Dès lors, la globalisation devient le processus à travers lequel les entreprises les plus mondialisées tentent de redéfinir à leur profit les règles du jeu auparavant imposées par les Etats-nations (3ème sens). Enfin, la globalisation peut signifier une nouvelle apparence caractérisée par une rupture avec les étapes précédentes de l’économie internationale dont l’évolution était déterminée par

l'interaction de processus opérant fondamentalement au niveau des Etats-nations. Actuellement, nous vivions la période « d'une économie globalisée dans laquelle les économies nationales seraient décomposées puis articulées au sein d'un système de transactions et de processus opérant directement au niveau internationale »Note284. (4ème sens).

Supposés avoir une fonction d'interpréter l'aboutissement de l'interpénétration des économies et des cultures, les termes mondialisation/globalisation devraient rendre compte de la question de l'avenir des cultures, spécialement dans notre période où « l'américanisation devient synonyme de modernisation »Note285. .

A la différence de la mondialisation qui renvoie, aussi, à la dimension géographique, la globalisation en tant que concept anglais exprime ouvertement la perspective des stratèges de la géo-économie. Elle interprète une *orientation cybernétique* de l'organisation de la planète. « La notion originelle de globalisation renvoie donc, d'abord à une logique managériale de l'organisation des entreprises sur un marché aux dimensions du monde, sur la global *marketplace* »Note286. .

Alors, avec la globalisation, les entreprises sont *organisées en réseaux* et leur mot d'ordre stratégique est l'intégration des espaces à la fois locaux, nationaux et globaux. Et cette structuration en réseaux, ne se limite pas aux entreprises « ces réseaux-associations peuvent être des natures diverses et se structurer à partir de valeurs ou d'intérêts »Note287. . En fait, c'est cette optique en réseaux (issue d'une réflexion sur la notion d'ordre et de désordre dans les systèmes politiques, surtout, le domaine des relations internationales) qui a particulièrement participé à l'élaboration de la notion de globalisation au-delà d'une définition exclusivement économique.

Avec cette nouvelle *situation mondialemouvante*, guidée par *l'organisation en réseaux*, des conjonctures et des interdépendances de toutes sortes sont, donc, possibles. D'emblée, une nouvelle *conjonction spatiale et temporelle*, de nouvelles règles du jeu s'imposent au niveau mondial, supranational et même national, ce qui en résulte un « nouveau cadre des activités et des communications humaine. Ce cadre détermine des relations internationales croissantes et des rencontres internationales et interculturelles entre porteurs de cultures semblables et différentes »Note288. . D'où la nécessité de d'aborder la problématique de la culture en étudiant la mondialisation.

III.2- Mondialisation et problématique culturelle

Suite à la mondialisation et au jeu d'échange résultant de la révolution des moyens de communications « un fait massif s'impose : la réalité de brassage socioculturel »Note289. .Ce qui signifie que l'attention devrait se porter sur la problématique de la culture sous l'influence de la mondialisation.

En fait, quand on parle de la mondialisation, cela signifie qu'on parle, par conséquent, des *rencontres interculturelles* et du côté relationnel que se soit interindividuel ou intergroupe. Ce qui renvoie à l'idée que la majorité des sociétés humaines sont devenues multiculturelles. Sachant que le multiculturalisme « affirme l'idée que toute collectivité possède un droit imprescriptible à accéder à sa propre culture »Note290. , la question qui s'impose ici : A quel degré la mondialisation a respecté ce droit ? Et à quel degré elle respecte la liberté d'expression culturelle ?

En effet, pendant longtemps, la notion de la **culture** signifie « le patrimoine et l'héritage d'objets, de modes de pensée et de comportements qui donnent son identité à un groupe humain et à ses membres : la culture serait ce qui me fait Anglais, Papou, ou Kabyle. Aujourd'hui, cet enchaînement n'est plus recevable, les traditions qui n'en sont pas, les différences qui s'effondrent ou se construisent, les mélanges qui apparaissent au grand jour font que l'idée de ''culture'' prend un nouveau sens »Note291. .Ce dernier est assorti avec les transformations spatio-temporelles résultantes de la mondialisation permettant à tous les individus présents sur le globe terrestre de communiquer les uns avec les autres. A ce propos **Demorgon** a constaté « que les transformations spatio-temporelles entraînent des *transformations notionnelles*. Les cultures sont dans des

dynamiques d'évolution différentes en raison des situations nouvelles et des leurs trajets antérieurs eux-mêmes différents »Note292. . Il pense que la culture ne doit pas être envisagée comme des produits du passé en voie de disparition « mais comme des matrices d'action et de pensée qui se testent en fonction des contraintes nouvelles […] une culture vit tout autant à travers ses stratégies et ses formations nouvelles qu'à travers ses formations antérieures »Note293. . Parmi ses formations nouvelles il y a le développement des moyens de communications (l'Internet) dont le sujet devient une cible des messages de plus en plus nombreux, qui circulent de plus en plus rapidement, élargissant la vision du monde et obligeant les personnes à développer et amplifier leurs connaissances et modifier leurs systèmes d'interprétation. Ainsi, la culture devient un enjeu pour interpréter un monde de plus en plus accessible, mais sûrement instable. Un monde devenu un village global sur le plan technique, mais il ne l'est pas encore sur le plan culturel, social et politique. Un monde qui est devenu face au couple puissant et omniprésent : culture-communication qui, actuellement, influence la société et même la politique : « il est impossible de penser le monde contemporain sans une théorie de communication, c'est-à-dire une théorie des rapports entre culture, communication, société et politique »Note294. .

Donc, la **communication** devient un **acteur central** sur la scène de la **mondialisation** et de la politique de XXIème siècle caractérisé par un fait majeur :« le surgissement du triangle infernal identité-culture-communication. Les conflits et les revendications politiques, à commencer par le terrorisme international, sont la preuve de ce surgissement. Aux inégalités traditionnelles entre le Nord et le Sud s'ajoutent les risques à la culture et à la communication politiques liés »Note295. . D'où l'importance de la cohabitation culturelle en tant que facteur pour résoudre les problèmes liés à la mondialisation, surtout celle de communication.

En réalité, il est indispensable de prendre compte de la **dimension culturelle** dans la **communication**, car en revenant aux caractéristiques de la communication, on trouve qu'elle renferme trois dimensions : la technique, la politique et les *conditions socioculturelles*. Sachant que si les deux premières dimensions modifient vivement et d'une façon parallèle, la troisième est la plus compliquée et la plus lente à s'installer. Les individus, en général, changent moins vite leur manière de communiquer qu'ils ne changent d'outils. D'ici, il nous semble que les techniques, les entreprises culturelles internationales et les réseaux ne suffisent pas à accroître l'intercompréhension culturelle; ce qui nous montre l'importance saillante du facteur culturel dans la communication. « En d'autres termes, la fin des distances physiques révèle l'importance des distances culturelles […] tel est le point de départ du XXIème siècle : la rupture entre information et communication, la difficulté de passer de l'un à l'autre »Note296. . Ce passage que nous considérons comme un facteur essentiel pour réaliser une cohabitation culturelle. Il signifie aussi, un passage de l'information (message) à la communication (relation) et entre les deux existe la culture, c'est-à-dire les différents points de vue sur le monde. Malheureusement, « les industries culturelles confondent la mondialisation des marchés avec l'approbation des consommateurs, elles oublient que consommer n'est pas nécessairement synonyme d'adhérer »Note297. , également informer ne signifie pas nécessairement communiquer car « il ne s'agit plus seulement de produire et de diffuser davantage d'information, il faut surtout que les individus, les collectivités et les peuples les acceptent »Note298. .

Par conséquence, le besoin de la communication chez les individus est inséparable de leur identité culturelle, considérée comme critère qui détermine ce qu'ils refusent ou acceptent des flux de messages reçus par jour. Et l'on comprend très clairement, alors, pourquoi les pays développés n'ont pas la même attitude, ni la même perspective à l'égard de la mondialisation que les autres pays, surtout, ceux nommés sous-développés : tout simplement parce que celle-ci ne menace pas leur identité culturelle. On note alors l'importance d'une réflexion scientifique sur les enjeux socioculturels et socio politiques des rapports entre *communication* et *culture* à l'heure de la mondialisation car les moyens de communications, à côté de leur utilité en tant que facteur d'ouverture sur le monde, peuvent faire l'objet d'un effet-boomerang : « Internet peut créer, après la phase d'euphorie, un profond sentiment d'expropriation de soi-même. Internet et l'ensemble des techniques de communication seraient alors assimilés à l'impérialisme culturel occidental, créant des réactions violentes, dont de nombreux exemples émaillent l'histoire de ces trente dernières années, où s'exacerbent les questions

de territoire, les irrédentismes culturels et religieux »Note299. . C'est là que consiste l'importance que la multiplication des moyens de communication qui doit être accompagnée d'une responsabilité culturelle et politique afin que ces techniques et la communication assument en tant que lien social et dépassent son rôle actuel comme moyen qui reproduit le « phénomène de recontextualisation des produits culturels américains ou occidentaux [qui] est à l'œuvre de toutes les sociétés non occidentales»Note300. .

Ainsi, lier d'une manière satisfaisante, communication, mobilité, identité et culture, sera une condition indispensable pour avoir une cohabitation pacifiste des cultures, sinon, la relation communication-culture peut être source de retour des affrontements identitaires. D'où la culture peut devenir un enjeu politique, elle n'est plus seulement liée à des territoires, elle peut être en réseaux dispersée dans des endroits différents du globe. Elle devient plus mobile, dépendante des acteurs économiques, religieux et sociaux. Tout enjeu culturel peut devenir un enjeu politique. « Avec la mondialisation de communication, la culture devient constamment une ressource politique. Et toute activité sociale peut être investie d'une dimension culturelle […] tout peut acquérir une signification culturelle, et donc politique»Note301. . La politique et la culture se dissolvent alors totalement l'un dans l'autre. C'est pourquoi les crises politiques reposent souvent sur des crises culturelles, surtout, identitaires. Comment la mondialisation a influencé la problématique de l'identité - altérité ? Voici le thème que nous allons aborder.

III.3- Mondialisation et problématique de l'identité-altérité

La mondialisation annonce le crépuscule des évidences identitaires en posant un redoutable défi à **l'individu** envahit par un flux d'informations venues de d'**Altérité**. Son inscription dans l'univers social n'est plus une donnée facile à gérer, elle devient une construction personnelle qu'il lui appartient de mener à bien. La personne est *obligée* de choisir les *appartenances* qui lui correspondent, de savoir ''qui'' l'on souhaite être, et de conjuguer ses identités diverses potentiellement contradictoires, d'où la difficulté majeure qu'impose la mondialisation et l'ouverture sur autrui qu'elle accompagne.

Pareillement, pour le **groupe**, la mondialisation a bouleversé sa situation en imposant des nouvelles conditions et situations qu'il doit prendre en considération telles que : l'imposition des *appartenances supranationales*, la croissance rapide des *organisations* qui *influencent* non seulement la structure et le pouvoir de groupe, mais même *l'opinionmondiale* ; par exemple : les organisations non gouvernementales et leur rôle en obligeant les Etats-nations de les prendre en compte : Green peace, médecin sans frontière…etc.

Innombrables sont les cas de **dissonances identitaires** auxquels les individus et les groupes doivent faire face. Grâce à la mondialisation et le développement des moyens de communication, l'ouverture sur la vie sociale a un spacieux horizon qui s'étend jusqu'aux bouts de la planète. D'emblée, *l'Altérité n'a plus la même signification*. L'Autre, hier, était celui qui est différent et souvent éloigné. Aujourd'hui, « il est tout aussi différent, mais omniprésent, dans le téléviseur de la salle à manger comme au bout des réseaux. Il va donc falloir faire un effort considérable pour se comprendre. En tout cas pour se supporter »Note302. .

Ainsi, on ne parle plus d'une **Altérité** réduite par la notion de **l'Etranger-Différent** ou de l'Immigré dont il y une dimension ethnologique (et parfois imaginaire), mais des Altérités qui ne sont plus des Différents, des Etrangers ou des Immigrés venus d'ailleurs. Ceci, grâce au développement des techniques qui rend le monde un ''*villageglobal* '' dont les distances physiques sont abolies. Alors, l'altérité, est une entité plurielle et une réalité objective qui s'impose sur notre conscience. Par conséquence, l'Autre qui était hier « une réalité ethnologique, lointaine ; aujourd'hui il est une réalité sociologique, avec laquelle il faut cohabiter. Les distances ne sont plus physiques, elles sont culturelles »Note303. .

De même pour la question de l'identité. Influencée par le phénomène de la mondialisation, l'identité a subit des déchirements croissantes qui rendent cette question vitale pour les *individus* aussi bien que pour les *groupes* et les *sociétés*. Alors, on ne parle plus d'une identité individuelle mais d'une mosaïque des identités que l'individu contemporain est obligé à confronter, et d'une nouvelle situation dont « la ''relation à l'autre''

est bien au cœur du processus de *l'identité personnelle*, comme elle l'est de la vie privée et des relations interculturelles»Note304. .

Puisque « les périodes de crises économiques, politiques, culturelles sont particulièrement propices à l'éclosion de nouvelles théorisations de l'identité personnelle, parce que les formes identitaires qui lui servent de substrat sont, pour un temps, sont ébranlées »Note305. , il est normal qu'avec la mondialisation (fait considérée pour certaines sociétés comme crise, surtout, les sociétés sous-développées) la notion de l'identité personnelle et même collective aie des nouvelles dimensions et que les anciens formes identitaires soient sur le déclin.

S'appuyant sur les recherches du sociologue **Max Weber**, le sociologue française **Claude Dubar** analyse *l'évolution* de la question *identitaire* en la considérant comme un glissement d'anciennes identités ''communautaires'', où l'individu était fortement uni dans le groupe, à de nouvelles identités ''sociétaires'', collectives et multiples, « variables, éphémères auxquels les individus adhèrent pour des périodes limités et qui leur fournissent des ressources d'identifications qu'ils gèrent de manière diverse et provisoires »Note306. .

Ainsi, avec la mondialisation tout est temporaire, rapide et bouge en vitesse de plus en plus accélérée. Tout est en mutation le plus souvent brutale. Cette brutalité des changements accompagnée par la situation de mal à l'aise avec l'Autre (qui s'impose avec sa différence culturelle en ébranlant notre système de valeurs et notre identité) ont encouragé le phénomène de **repli identitaire** considéré comme réponse à un *sentiment* de *menace* senti par les groupes. Les conflits identitaires ont alors une nouvelle configuration avec la mondialisation : soit une lutte micro-nationalisme pour une identité collective suite à une menace : effective ou fictive (Rwanda, Liban…), soit une lutte régionalisme à cause « des aspirations localistes de plus en plus répandues »Note307. , d'un côté, et de l'affaiblissement du rôle de l'Etat-nation suite à la mondialisation.

Ajoutons la régression au passé et les islamistes, ou bien les *idéologies fondamentalistes* qui voient dans le ''retour à l'islam'' une *arme identitaire* face à l'envahissement de la mondialisation et la civilisation occidentale ''menaçante''. En effet, les islamistes s'appuient sur « le rayonnement de la lointaine civilisation arabo-musulmane contraste cruellement avec son marasme actuel »Note308. . Ce sont des nostalgiques figés dans les coulisses d'un passé idéalisé dont la religion et l'identité sont intimement liées. Sachant que l'islamisme représente l'exemple le plus flagrant et le plus borné de la régression identitaire.

D'autres types de réactions du repli identitaire existent dans des coins différents du globe, par exemple en Europe. Elle est le siège d'un penchant réactionnaire qui s'exprime par l'éclosion d'une multitude de mouvements populistes gagnant de remarquable succès électoraux. « En Autriche comme en Hollande, en France comme en Russie, l'extrême droite réussi à sortir de la marginalité. Elle titille généralement la fibre nationaliste tout en captant à son profit le désarroi des populations face au déclin des valeurs traditionnelles. La xénophobie est ici la réponse aux angoisses générées par une mondialisation hors contrôle »Note309. . Ainsi, un brouillage des identités collectives caractérise la période de la mondialisation. Ces nouvelles identités ne sont que des « crispations populistes »Note310. qui encouragent des mouvements régionalistes ou ethniques qui fragmentent l'univers social car la région ou l'ethnie est un sous- ensemble de la nation.

En profitant de la mondialisation et du progrès des médias, ces mouvements identitaires se sont servis de *lobbies médiatiques* efficaces. D'où l'importance du rôle des *réseauxde communications* et celui de la **mondialisation des informations** par rapport à la question identitaire et celle de l'Altérité.

Pour identifier cette importance d'une façon tangible, il suffit d'observer l'influence des réseaux du marché sur le fonctionnement de l'économie mondiale. L'espace local, national et international n'est plus imperméable. C'est pourquoi, actuellement, dans le cadre d'un marché mondialisé, chaque entreprise doit avoir une stratégie à la fois locale et internationale-globale, jusqu'à un jour d'arriver à « construire de vaste communautés transnationales de consommateurs partageant les mêmes ''sociostyles'', les mêmes formes de consommation et de pratiques culturelles »Note311. .

Par ailleurs, le rôle de l'**Internet**, en tant que réseau de communication, a influencé la question de « l'identité-altérité ». Signalons, par exemple, la mondialisation de l'information. A côté de son aspect positif, d'être au courant de tout ce qui est actuel, elle peut être une cause du rejet de l'Autre, qui est source de menace identitaire et d'invasion culturel. Bien plus, l'apparition des nouvelles appartenances plus abstraites et au-dessus des appartenances courantes de l'individu, telle que l'appartenance surnationale (l'appartenance à une identité européenne) : est un facteur qui complique la situation du sujet et rend sa mission de gérer ses multiples appartenances est beaucoup plus compliqué.

Alors, l'Internet oblige l'individu à *mettre en cause* ces anciennes appartenances, l'encourage à adopter des nouveaux types d'appartenance. Elle bouleverse ses convictions, même elle change la signification de certaines conceptions, par exemple : la citoyenneté.

En fait, la **citoyenneté** a été un concept central dans **l'Etat-nation**, grâce auquel se détermine le cadre de la participation de l'individu dans l'espace publique, d'emblée, ses devoirs et ses droits…

Cette notion était un moyen de catégorisation sociale qui dessine le contour de l'engagement de la personne dans la société, dont tous ses droits, aussi bien que sa situation sont son corollaire. Etre Etranger ou Immigré pourvu d'une vraie participation sociale, est suffisant pour comprendre l'importance de la citoyenneté et ses avantages !

Avec la mondialisation et l'Internet « l'individu serait de moins en moins définit comme un citoyen ayant un droit de regard et un droit d'intervention dans l'espace des décisions politiques et publiques. Dans la **société informatisé** et **mondialisée**, l'individu serait le plus souvent réduit à n'assumer qu'un rôle de **consommateur** face à l'ensemble des messages et des marchandises qui lui sont offerts dans le cadre d'un marché ayant des caractéristiques à la fois locales, nationales et globales »Note312. . Pourtant, l'aspect positif de l'influence de la mondialisation sur la notion de la citoyenneté consiste à considérer que « le consommateur est définit comme étant le ''roi'' […] d'un marché régi par des règles de concurrence mondiale …»Note313. . De même, la problématique de la *citoyenneté* renvoie particulièrement à la capacité des individus constituant la société civile d'agir de façon créatrice et autonome, loin de la surveillance de l'Etat et du marché. La question qui s'impose ici : Quelle place pour l'Etat-nation dans l'ère de la mondialisation ? C'est ce que nous allons savoir en abordant la mondialisant en tant que ''fait omniprésent ''.

III.4- Mondialisation et l'Etat-nation

En effet, la *mondialisation* en général, et l'*Internet*, en particulier, jouent un rôle primordial en dégradant le pouvoir et le rôle de l'Etat-nation.

Etant une identité collective renfermant dans ses entrailles des groupes sociaux qui lui appartiennent officiellement selon les lois internationales, l'Etat-nation se trouve face à une situation de *mise en cause* s'effectuant par un certain nombre des replis communautaires, par la généralisation des flux économiques et des réseaux culturels transnationaux.

Alors, l'espace de communautés politiques (l'Etat-nation), est dessiné et redessiné toujours en fonction de l'évolution des flux économiques, des flux de communication, et des flux culturels. Ainsi, « l'Etat-nation comme fondement des relations internationales, subit une crise liée à la mondialisation. Loin d'être moribond, il doit cependant composer de nouveaux acteurs économiques ou culturels transnationaux, ainsi qu'avec des revendications identitaires ou fondamentalistes »Note314. .

En effet, pour mieux comprendre le rôle du flux, remarquons par exemple la manière dont s'est développée la chine côtière. « Il y a là, une reconstruction complète de l'espace qui n'est plus défini dans une logique territoriale, ni dans des logiques de fixations politiques et définitives des frontières. De plus en plus, l'espace est reconstruit en fonction des stratégies d'entreprises, des circuits marchands, des effets de

communications »Note315. .

Suite à cette nouvelle situation, un *nouveau facteur* apparaît à la surface de la vie sociale qui l'influence en toutes ses dimensions, surtout les dimensions économiques et politiques : le pouvoir *des réseaux transnationaux* et le pouvoir du fait de ''l'*influence* '' considéré comme « pouvoir invisible »Note316. .

Donc, dans ce présent incontournable, le rôle de l'Etat-nation devient de plus en plus *faible*. Il ne peut plus imposer son pouvoir avec fermeté comme avant : Il ne peut plus dessiner des stratégies nationales, (particulièrement économiques) à long terme, ni contrôler les groupes et les individus qui l'adhèrent car la notion de territoire et celle de frontière sont elles-mêmes remises en questions.

Il devient de plus en plus un acteur parmi d'autres. Bref, l'idée de monopole est fortement ébranlée.

Mais cela ne signifie pas nécessairement que l'Etat-nation est en effondrement et déclin total. Effectivement, Il *résiste* et a les moyens de résister plus que les individus ; ce qui le rend dans une situation ''pas totalement menacé'', car il continu à épargner des ressources financières et fiscales ainsi que des ressources coercitives. Il continue à accumuler des ressources symboliques et perpétue à être considéré comme le sauveur supérieur par ceux-là mêmes qui le contestent. Il a encore une *utilité* sociale et politique, certes, mais son rôle devient plus ou moins relatif !

Ainsi, la mondialisation ressemble à un tourbillon qui fait bouger tous les corps sociaux. Tout est mobile et précaire, tout devient un variable incontournable et a un rôle relatif et à cours terme même l'Etat-nation et les allégeances à son égard. D'où il nous semble possible de constater que le domaine politique, et les notions sociopolitiques sont en corrélation rigide avec la culture et les changements culturels qui ont accompagné la mondialisation, particulièrement celle des moyens de communication. La culture et les facteurs politiques ne sont plus seulement liés à des territoires.

D'ailleurs, les *consciences supranationales* ont vu le jour, mais ils sont faibles et fragiles. Ils sont incapables de faire naître une véritable citoyenneté comme par exemple la notion de la citoyenneté européenne : L'apparition d'une monnaie commune à certains Etats membres de l'Union Européenne ne cache pas la persistance des divisions linguistiques et culturelles. Les consciences infranationales semblent plus robustes. D'où le succès actuel du ''festival de régionalisme et nationalisme'' et l'importance de l'identité culturelle collective et la nécessité de la ''cohabitation'' culturelle car « l'ONU, l'OMC [organisation mondiale du commerce], l'ONG [organisations non gouvernementales]… ne suffisent pas à traiter la question de la diversité culturelle, et même pas l'Unesco »Note317. . Que signifie, donc, la *cohabitation culturelle* ? Et Quelle est sa relation avec la mondialisation et l'Etat-nation en tant qu'identité collective ?

En fait, plus il y a de communication, d'interaction et donc de mobilité, plus il y a conjointement, un *besoin d'identité et de maintenir des racines*. « Ce qui est vrai au niveau individuel l'est aussi au niveau de la communauté et de la société […] Plus les individus circulent, s'ouvrent au monde, participent à la modernité et à une sorte de ''culture mondiale'', plus ils éprouvent le besoin de défendre leurs identités culturelles, linguistiques, régionale »Note318. .

Donc, avec la mondialisation, malgré l'affaiblissement qu'il a subit, l'Etat-nation existe encore car il représente *le besoin des racines* et de l'appartenance à une communauté. La relation ambivalente entre eux, a suscité des aspirations culturelles contradictoires chez les individus. Ils veulent être à la fois ouverts aux cultures du monde mais toujours attachés à leur territoire, leur culture, et à leur histoire. C'est pourquoi la *cohabitationculturelle* représente une *nécessité inévitable* à construire dans un monde ouvert pour protéger la paix personnelle, nationale aussi bien que mondiale.

Avec la *cohabitation culturelle*, qui signifie une sorte de familiarité et de coexistence entre des cultures

distinctes et différentes, on est face au carrefour de trois notions : culture, communication, identité considérées comme « triangle infernal »Note319. . On est, aussi, « sur le fil du rasoir [car] soit le lien avec un projet politique démocratique peut s'établir, et un modèle de communication culturel relativement pacifique parvient à s'installer. Soit le lien entre cohabitation et projet politique ne peut se construire, et c'est le triomphe de tous les irrédentismes culturels… »Note320. . Dans le premier cas, l'identité est reliée à un projet démocratique de cohabitation tandis que dans le deuxième l'identité est à l'origine des conflits politiques. Mais dans les deux cas on ne sera pas à l'abri d'un débat à la fois sur la cohabitation culturelle et ses défis, et sur les rapports entre identité, culture et communication.

Par conséquent, *l'information* et la *communication* sont un des secteurs les plus *conflictuels* des siècles à venir, car la mondialisation de l'information ne crée pas nécessairement la communication. Or, une fois la communication et la cohabitation culturelles s'établissent ils seront un facteur aidant à résoudre les différences liées à la mondialisation des informations. Jusqu'à maintenant il y a « peut-être une mondialisation des techniques et des industries de l'information et de la communication, mais il n'y a pas de communication mondialisée. *De même il y a des industries culturelles mondiales, mais pas de culture mondiale* »Note321. . C'est pourquoi nous considérons qu'il est indispensable, au temps de lamondialisation, de comprendre l'importance de la dimension culturelle de la communication. La fin de la distance physique dévoile l'importance de la distance sociale et culturelle, et l'Internet représente le meilleur exemple. En tant qu'assimilés « à l'impérialisme culturel occidental, [l'Internet et l'ensemble des techniques de communication] …créant des réactions violentes […] où s'exacerbent les questions de territoire, les irrédentismes culturels et religieux »Note322. .

En fait, la cohabitation culturelle, une fois existante d'une façon pacifique peut empêcher la mondialisation d'être une bombe à retardement. Elle est une des conditions qui atténue la fatalité de la mobilité de la mondialisation qui bouleverse rapidement la situation des Etats-nations grâce à la révolution mondiale des moyens de communication. La cohabitation culturelle, a une relation étroitement liée avec la mondialisation et les identités collectives. Elle est un des éléments nécessaires pour leur continuité et son absence peut être un élément de leur explosion.

- Conclusion

En accompagnant la pensée humaine dès ses débuts philosophiques, le thème de l'Altérité est encore une problématique actuelle, comme si elle ne vieilli pas avec le temps.

Avec l'hétérogénéité culturelle *omniprésente* à cause de la ''Mondialisation'' et les ''contacts des cultures'' qui en résultent, l'Alter n'est plus '' l'Etranger'' qui habite ailleurs et qui nous impressionne, il est celui qui s'impose sur nous en sa présence effective en tant qu'immigré, ou bien par sa présence par l'intermédiaire des médias, de l'Internet…il est l'Inconnu provenant d'une autre société, qui adopte une autre culture, qui a des valeurs et des pratiques quotidiennes différentes, celui qui nous oblige à mettre en question les habituelles manières de voir le monde, de penser, d'agir… Par conséquent, cela exige de nous de redéfinir les frontières du monde des objets et des identifications qui fondent notre ''moi''. C'est pourquoi il n'est plus celui qui suscite notre curiosité de le découvrir, mais celui qui suscite notre prudence et nos peurs… !

Partant de cette hétérogénéité et ce contact inter-culturel qui mettent en cause l'ancienne modalité de gestion du rapport similitude/différence, ce rapport n'est plus, donc, des ''*données naturelles*'', ils sont devenus des ''*constructions sociales*'' qui lancent ''le défi de l'Autre''. Un phénomène qui nécessite de prendre en considération la question de la *différence culturelle* en traitant la problématique de l'Altérité, et cela afin d'éviter toute possibilité de discrimination sociale ou de nuisance à autrui. Cette discrimination, qui surgit à la surface de la vie sociale quand certains stéréotypes ou préjugés deviennent rigides et accompagnés des réactions comportementales (considérées comme conduites non objective) à l'égard d'Autrui. Celui-ci qui contribue, d'une façon directe et indirecte, à notre processus de construction identitaire. D'où il s'impose en tant qu'une *référence identitaire*, qu'elle soit semblant ou différente, source des soucis ou de la protection.

Pour que nous gardions l'objectivité, nous signalons que malgré la mauvaise réputation des stéréotypes (qui est parfois indiscutable), nous attirons l'attention qu'eux-mêmes en tant que mécanismes cognitifs ils ne sont pas négatifs. En effet, « c'est certains usages de la catégorisation, de la stéréotypie, et du pré-jugement qui s'avèrent nocifs dans la vie sociale »Note323. . Ces usages qui essayent de consacrer l'aire de l'injustice sociale et la disqualification culturelle à l'égard toute différence culturelle.

C'est sur cette imbrication de *l'injustice sociale* et de la *disqualification culturelle* qu'il faut fonder le traitement de la différence culturelle, afin que l'expérience du contact des cultures associe le ''culturel'' et le ''social'' en proposant des mesures qui concernent simultanément la reconnaissance culturelle de tel ou tel groupe, et la lutte contre les inégalités sociales dont pâtissent ses membres.

Ainsi, nous venons de voir comment la connaissance d'autrui (spécialement en tant que référence identitaire) participe à cette pratique ''connais-toi toi-même'', disait le fronton du Temple de Delphes. Pour nous, connaître une personne ce n'est pas la regarder de l'extérieur et là démontrer comme on le ferait pour une marchandise. Connaître autrui c'est vivre avec lui en respect mutuel, parcourir avec lui un bout de chemin sur la route de l'existence en commun, dans le dialogue et la communauté d'action. L'objectivité de la connaissance d'autrui, ce n'est pas l'extériorité de l'objet de connaissance, c'est la communauté de l'interconnaissance…

Concernant la *problématique de l'identité*, nous sommes devant une notion ambiguë qui refuse d'être prisonnière du caractère unidimensionnel. En fait, l'identité récolte une richesse sémantique et terminologique qui rend son champ épistémologique soigné par un paradigme varié. Grâce à la fortune de ce dernier nous avons plusieurs approches en abordant la question identitaire : qu'elle soit Wallonienne, psychosociale, anthropologique ou cognitive…etc., l'identité reste ce thème rebelle insoumis à un langage commun ce qui explique que sa définition varie selon les chercheurs et leurs perspectives.

D'abord, l'identité est considérée comme un synonyme du terme ''le Soi'' (entité purement individuelle et cognitive). Puis comme entité sociale : des processus dynamiques de la relation à autrui. Elle est aussi une structure dynamique des croyances, des aptitudes, et des représentations sociales ; et elle se réalise par la catégorisation sociale pour une valorisation positive.

Ainsi, le fait identitaire se construit en tenant compte, non seulement, de la société mais de sa culture, d'où l'importance du facteur culturel dans l'étude de la question d'identité et de la dynamique identitaire. C'est pourquoi nous avons proposé l'approche interculturelle comme ouverture et maillon complémentaire à celle psychosociale. L'approche interculturelle adoptant la perspective que l'identité est consubstantielle du rapport à l'Autre et de l'environnement, spécialement celui socioculturel.

D'après cette approche, interculturelle, nous ne sommes jamais des êtres isolés, notre rapport à autrui est la source de notre élaboration identitaire fortement liée à la religion, moyen de la reproduction identitaire et de sa continuité dans un temps où la Mondialisation représente une ''nouvelle religion'' qui envahit le globe terrestre. De quoi s'agit-il ?

Que se soit un fait qui représente l'inauguration de période nouvelle, ou un prolongement des tendances anciennes, la mondialisation est un fait omniprésent dans les sociétés actuelles qui change le visage selon le domaine pour s'adapter avec.

Dans l'économie c'est la globalisation financière, l'émergence des firmes multinationales globales intégrant les activités financières, commerciales et industrielles (les télécommunications, l'informatique, l'audiovisuel…), et l'intensification du commerce mondial en renforçant l'interdépendance des économies nationales. D'ailleurs, dans la société s'exprime culturellement par la convergence des modes de vie et la tendance à créer une culture universelle planétaire à travers des marques emblématiques : Coca-cola, Disney…

Dans la géographie c'est l'articulation accrue des territoires locaux à l'économie mondiale et la constitution d'une ''économie d'archipel'' : « archipel mégalopolitain mondial organisé autour des mégalopoles nord-américaines, européennes et Sud –Est asiatiques »Note324. .

Dans les relations internationales c'est la fin de la bipolarité et l'accentuation des phénomènes de transnationalité (acteurs organisés en réseaux) et d'interdépendance.

Dans le domaine des communications et des techniques, c'est la fusion d'innovations et de technologies émanant de nombreux territoires, en un même savoir, c'est la mise en place de ''macro-systèmes techniques'' dans les transports, la production, la communication (câble, satellites) qui rend le monde '' village global''.

En effet, la mondialisation ressemble à un vent qui fait bouger tous les corps sociaux. Tout est mobile et temporaire, tout devient un variable incontournable et a un rôle relatif et à cours terme même l'Etat-nation.

Ainsi, la mondialisation est « un fait omniprésent mais ancien dont l'intensification au cours de ce siècle a modifié la nature »Note325. . Ses multiples logiques s'accompagnent aussi bien d'une érosion de diversité à l'échelle mondiale que d'une différenciation accrue au sein d'un même territoire.

Elle a influencé par des événements mondiaux qui représentent des étapes de son parcours du développement : la création de l'ONU à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, qui a posé les conditions d'un ordre international, sur la base du respect des nations, des cultures, des religions, en vue d'organiser pacifiquement et démocratiquement, la Communauté internationale. C'est l'étape de la mondialisation politique.

Le deuxième est la révolution économique avec les Trente Glorieuses qui concerne l'économie avec l'ouverture des frontières, partant d'une optique d'étendre au monde entier l'économie du marché et le modèle du libre-échange. C'est l'étape de la mondialisation économique.

La troisième mondialisation n'est pas seulement politique ou économique mais culturelle. Elle concerne la *cohabitation culturelle* au plan mondial.

Avec cette nouvelle situation, la structure conceptuelle a subit des changements notionnels. *La culture et l'identité n'ont plus les mêmes significations*. « Le culturel n'est plus un secteur à part mais une part de tout secteur d'activité humaine […] la culture n'est pas un secteur parmi d'autre mais concerne tous les secteurs […] elle est une dynamique d'ensemble qui conjugue passé, présent et futur »Note326. . De même pour l'identité, elle n'est plus une appartenance ''héritée'' à une culture figée ou attachement à une catégorie sociale donnée, immuable ; elle est « un processus d'appropriation de ressources et de construction des repères, un apprentissage expérientiel […] elle se construit durant toute la vie »Note327. . D'après cette situation de changement notionnel identité et culture sont deux notions qui s'enchevêtrent fortement, ils sont presque inséparables.

Par conséquence, et face à la mondialisation, toutes les identités et les mouvements de revendications identitaires, qu'ils soient graves comme les mouvements islamistes, ou simples comme les crispations populistes…dans tous les cas, nous sommes face à des mouvements fondés sur l'idée d'une identité culturelle-refuge. Ils n'illustrent pas l'échec de la problématique de l'identité : au contraire ils l'appellent. Non seulement l'identité renvoie à la culture, mais elle renvoie aussi à la nécessité de gérer identité et pluralisme culturel au sein des relations internationales.

Ajoutons l'apparition de nouvelles sortes d'identités actives qui ne se reposent pas sur des fondements nationaux telles que la culture des ancêtres, l'histoire et la langue commune. C'est le cas des associations humaines. Elles ont une identité, citons par exemple l'association ''green peace'' et son rôle qui influence la politique des Etats-nations en attirant l'opinion mondiale sur le danger qui nous entoure et nous menace. Ce genre de l'identité existe grâce au développement des moyens de communication et à la mondialisation des

informations. Signalons aussi l'apparition vive de nouveaux cadres identitaires pour affronter les vagues de l'Altérité qui accompagne la mondialisation, tels que, la région et la nation.

Donc, la mondialisation d'informations, des moyens de communication, et, la question de l'identité, de la connaissance d'Altérité et la coexistence culturelle avec elle, sont des questions, à certaines mesures, dépendantes et complémentaires.

Il semble vain de penser le monde contemporain sans prendre en considération *l'articulation* des rapports entre *culture*, *communication, société* et *politique*, car la communication devient un acteur central de la politique du XXI° siècle. Il est nécessaire de faire comprendre la nécessité d'une réflexion théorique sur le rôle de la communication, particulièrement interculturelle, dans nos sociétés.

TROISIÈME CHAPITRE. L'INTERCULTUREL : THÉORIE À LA PRATIQUE

Introduction

La notion de l'**interculturel** connaît un succès croissant ces dernières décennies, mais sa définition semble toujours destinée à l'ambiguïté.

Préciser la notion de la **psychologie interculturelle**, ses théories et ses méthodologies, est une aventure et un enjeu épistémologique qui ne manquent pas de risques, puisque les changements qui résultent de la situation interculturelle obligent l'acteur social à mettre en cause toutes les perspectives et les idéologies absolues, même les méthodes classiques de recherches scientifiques.

En invitant le chercheur en psychologie à *relativiser toutes les questions* et les thèmes, à aborder et à porter un autre regard sur la problématique de la différence culturelle aussi bien que sur ses propres valeurs et critères, ce regard qui se traduit dans l'approche interculturelle.

Emerge alors, un *nouveau discours scientifique et épistémologique* qui s'inscrit dans une perspective dynamique des Sciences Humaines refusant l'approche mono-disciplinaire, d'où la nécessité de faire une clarification conceptuelle à cette nouvelle approche qui tend à être une discipline.

En effet, nous exposons l'origine de l'interculturel, son issu terminologique, ses fondements, son articulation avec la notion de la culture, *l'orientation pluridimensionnelle* qu'il adopte, l'enjeu méthodologique des recherches interculturelles et la particularité de ses critères en tant que recherche scientifique fondée sur les méthodes des Sciences Humaines, en général, et celles de Psychologie, en particulier. Qu'est ce qui nous informe sur ce nouveau domaine multiréférentiel ? Et d'où vient-il ?

I- De Melting-pot à la psychologie interculturelle : Clarification conceptuelle

Quelle est la signification principale de *l'interculture*l et comment peut-on le définir ?

Quelles sont les *racines historiques* de cette discipline ?

Quel est le concept de *culture* qui peut s'accorder avec cette définition de l'interculturel ?

Quelles sont les *différentes dimensions* de la problématique interculturelle ?

Quels sont les *enjeux* méthodologiques et épistémologiques des recherches interculturelles ?

Une série de questions qui constituent l'axe de rotation autour duquel se déroule ce chapitre qui commencera par l'issue terminologique du concept.

I .1 - L'interculturel : Issu terminologique du concept

Qu'implique l'interculturel ? Quels sont les concepts qui ont aplani son chemin ?

En effet, l'origine linguistique de la notion interculturelle en français « est une traduction directe de l'américain intercultural »Note328. , un concept dont les racines s'étendent dans d'autres termes qui lui ont aplani son terrain, l'ont fait mûrir, autrement dit, l'ont inauguré, tel que le vocable ''melting-pot''.

Du ''melting-pot'' à la psychologie culturelle ou interculturelle, un long voyage conceptuel que nous faisons entre les deux champs : anglophone et francophone afin de découvrir la richesse théorique d'une nouvelle approche qui cherche la multitude et *refuse touteoptique unique* même de son intitulé. Il est utile, donc, de retracer les origines américaines de cette notion et ses significations. Qu'en est-il de ce concept anglophone ?

I.2- Les fondements américains de la notion

Le melting-pot (le creuset) est d'abord, une pièce de théâtre de l'écrivain juif anglais Israël Zangwill, présentée aux Etats-Unis en 1908. L'immense succès de cette pièce est fondé sur la narration de l'histoire américaine qui ne cesse de mettre en relief les avantages et les mérites de l'hybridité et du mélange de différentes races et ethnies.

Alors, toutes les races, fusionnées dans le creuset américain, donneraient ensemble naissance à une race supérieure, à un nouveau type d'homme, c'est-à-dire l'immigré qui a réussi à réaliser l'assimilation parfaite : ''le véritable américain''. Mais la question qui se pose, qui est ce véritable américain ?

En fait, la notion du véritable américain est multidimensionnelle, c'est pourquoi le ''Bon américain'' aussi bien que ''l'immigrant idéal'' font les facettes du même cube qui est '' le véritable américain''.

Benjamin Franklin, dans son livre : '' Information to Those Who Would Remove to America '', propose une définition instrumentale en déterminant le critère essentiel de l'immigration réussie. L'américain, écrivait-il : « ne posera jamais à un étranger la question : Qui êtes-vous, mais bien plutôt que faites-vous ? S'il a un métier utile… »Note329. .

L'homme qui mérite le titre ''Citoyen '' est la deuxième facette du ''Bon américain'' ou bien encore son corollaire.

Selon cette dimension, le *citoyen* est celui qui a de nouvelles mœurs, un nouveau travail et une nouvelle société et de nouvelles obligations, bref il est un ''*converti*''.

Ainsi, l'américain est un homme qui a choisi librement sa nouvelle patrie, il doit oublier ses racines, sa notion d'origine et il doit participer au travail qui reste au cœur de sa conversion car l'Amérique est ''le pays du travail ''.

'' *L'immigrant idéal* '' est la troisième facette. Ce concept était courant la première moitié du XIX ème Siècle.

Selon cette perspective, l'étranger se convertit à la nation *en oubliant* son origine ethnique et sa religion ; le véritable américain, c'est l'immigrant qui n'a aucun lien avec Rome pour se convertir au républicanisme anglo-protestant.

A la même époque, l'historien américain **George Bancroft** propose, en 1834, un modèle qui exprime l'idée de creuset, mais la métaphore du creuset n'est pas encore crée ni utilisée.

D'après Bancroft, l'Amérique est le pays de la *religion universelle*, la *république* de *l'humanité* où se retrouvent les hommes de tous les pays. L'Amérique est le lieu de tout mélange possible, sa '' race'' est l'humanité.

En 1845, la première référence explicite au creuset (melting-pot) dans laquelle il essaye d'illustrer les progrès de l'histoire humaine et dénoncer la xénophobie. Comment pourrait-on définir le melting-pot ?

Le melting-pot est « un creuset utilisé pour extraire un métal de son minerai, ou pour procéder à son affinage. Son synonyme, le Melting-pot, est aussi un pot, un chaudron à fusion utilisé pour fondre des métaux ou créer des alliages »Note330. .

Penser le *melting-pot*, c'est donc, une *chaudière* qui fond ou refond les idées ou les institutions afin de nier le fait de la race, et rendre l'Amérique une métisse gouvernée.

Ainsi, l'idée du melting-pot se concrétise par l'amalgame des acteurs sociaux de toutes les ethnies, fusionnant en un bloc national. Leur dynamique sociale et particulière rend ce mélange explosif, ce que « les américains, dès 1990, appellent le multiculturalisme »Note331. . Alors, ce multiculturel, qui est son fondateur, et à quelle époque l'usage de cette notion remonte-t il ?

Le multiculturel est un terme ayant une *dimension quantitative*. C'est « une société qui recèle, en son sein, plusieurs cultures, ou peut-être même de multiples cultures »Note332. .

Le fondateur de ce concept est **Horace Kallen**. Il a proposé une nouvelle notion (1915) : « une symphonie musicale » rejetant ainsi tous les arguments des américanisateurs qui défendent la notion du melting-pot.

Il considère que la nature humaine est inaltérable, « les hommes peuvent d'une certaine façon, changer d'habits, de politique, de femme, de religion, [ou] de philosophie, ils ne peuvent pas changer de grands-pères »Note333. .

Par cette théorie, Kallen s'oppose ainsi à la théorie de Zangwill et par suite celle du melting-pot.

Ce mot d'origine anglaise est un *emploi relativement récent* puisqu'il remonte à 1941.

Il représente un nouveau phénomène à l'époque, considéré comme un objet de fiction, décrit par le romancier **Edward Hasskel** en imaginant une société cosmopolite, pluriraciale multilingue.

A partir de 1959, ce multiculturel considéré comme objet de fiction n'est plus un phénomène imaginaire, mais une notion qui décrit bien la réalité quotidienne de grandes métropoles cosmopolites du Canada. Ajoutons que le sens de cette notion a été évoqué dans la presse anglo-canadienne des années 1960-1970. C'était l'époque de l'apparition du mot multiculturel aux Etats-Unis lié au *mouvement des droits civiques* des années 1960 et plusieurs évènements relativement importants tels que « ''le mouvement féministe'' mettait l'accent sur… le *droit à la différence*…''la fragmentation sociale ''de l'Amérique des années 1960, aggravée par la révolte des étudiants contre la guerre du Viêt-Nam et les émeutes urbaines des ghettos noirs, est à la source des passions multiculturelles des années 1980-1990 et des premiers emplois du mot »Note334. .

De plus il y a la *crise de l'enseignement* qui a joué un rôle principal pour encourager les attitudes favorisantes du multiculturalisme. En orientant le débat vers une nouvelle direction qui apprécie la diversité des méthodes et des matières d'enseignements, il a rendu le cours plus vivant et touché la vie sociale des minorités et des nouveaux immigrés.

Pour conclure, on peut dire qu'il n'y aurait pas une identité nationale clairement définie, ni véritablement d'« Américain ». C'est une *nouvelle expérience de la diversité* que le Président de Harvard, Neil Rudenster explique bien en disant : « Nous sommes un melting-pot, mais aussi une nation d'individus libres, égaux et uniques ; une mosaïque de cultures et de groupes différents ; un assemblage de cinquante Etats ; une nation Une et indivisible; une coalition arc-en-ciel, une foule solitaire; un agrégat, enfin des communautés ethniques ou raciales qui forment des clans »Note335. .

De ce multiculturalisme est né l'interculturel, concept qui refuse la pensée unique et le discours unanime.

Cette notion, est marquée par la tolérance et son caractère *hétérogène* depuis le début de son développement et tout au long de son parcours historique que nous aborderons ci-dessous.

I.3- Psychologie Interculturelle : parcours historique et origines

Pour être à jour avec l'acheminement de la mondialisation et les changements socioculturels qui en résultent, la Psychologie classique (en tant que discipline qui étudie les processus psychologiques internes de l'individu, ses sentiments, sa mentalité, sa façon d'agir) fait ressortir une nouvelle approche '' la Psychologie Interculturelle ''. Celui-ci offre aux chercheurs en Sciences Humaines un espace particulier où se croise le regard psychique avec celui du social, anthropologique, ethnologique… afin de récolter de ce champ pluridisciplinaire les meilleures données dissimulées dans les significations latentes des faits et des évènements.

La première question qui s'impose est de chercher les origines de la psychologie et d'explorer son survol historique.

I.3.1- Parcours historique : De l'approche classique à l'approche interculturelle

Après s'être inscrite dans une tradition philosophique, la psychologie sous l'influence de l'esprit positiviste au XIX° Siècle, adoptait une *approche scientifique* visant l'objectivité et faisait recours à *l'expérimentation* avec **Wundt** (1833-1920), en interprétant le comportement humain.

Au début, les psychologues n'avaient guère d'intérêt pour le *facteur culturel*, ils étaient branchés à la théorie de **Freud** (1856-1939) en affirmant la primauté de la *vie instinctive* et *l'inconscient*. Bref, la psychologie ne tenait pas compte de la composante culturelle des comportements.

En continuant son développement, passant par la *psychologie différentielle* (avec **Stern**), la *psychologie animale* (avec **Pavlov** 1849-1936), le *courant Behavioriste* qui réduit la psychologie à une *science naturelle* (avec **Watson** né en 1928), la *psychologiedudéveloppement* qui s'intéresse à l'étude systématique de l'évolution mentale de l'enfant avec **Piaget** (1896-1980), la *psychologie des foules* (Le Bon). La psychologie à la fin du XIX° Siècle a, donc, provoqué la *psychologie sociale* qui s'attache d'avantage à la façon dont l'environnement social influence le fonctionnement individuel de chacun.

D'ailleurs, la psychologie sociale, que « certains situent à l'articulation de la psychologie et de la sociologie et que d'autres envisagent comme une sous discipline de la psychologie générale »Note336. , représente la *nécessité* de traiter les *aspects socioculturels* des conduites humaines.

Autrement dit, la psychologie sociale traduit le besoin d'une nouvelle perspective qui essaye de saisir non seulement les liens entre les sociétés et acteurs sociaux, mais aussi entre la *culture* et la *personnalité*.

Cependant la question que nous nous posons : est-ce que la *psychologie interculturelle* trouve-elle son origine dans la *psychologie sociale* ?

Sans aucun doute, la psychologie sociale est l'un des sauts importants pour encourager les recherches qui s'intéressent aux facteurs culturels en étudiant le comportement humain. Elle est une des racines fondamentales qui ont contribué à nourrir la psychologie interculturelle.

Pour mieux saisir la problématique interculturelle, il semble plus logique d'aborder la question en utilisant le terme '' ses origines '' au lieu de ''son origine '', puisqu'il s'agit d'une approche pluridisciplinaire. Quelles sont donc ses origines ?

I.3.2- Les Origines de la psychologie interculturelle

L'intervention la plus lointaine du *facteur culturel* dans la psychologie remonte au XIX° Siècle au débat entre '' **l'inné** '' et '' **l'acquis** ''. Ce débat a réussi à démontrer « quasi expérimentalement que le culturel n'est pas un ajout à une nature humaine, mais l'ingrédient pour ainsi dire organique du développement normal»Note337. .

Saisir *l'influence du milieu* sur le psychisme est une idée, voire, un principe qui a poussé les psychologues à comprendre qu'il est impossible d'expliquer sérieusement les conduites humaines, sans tenir compte des données contextuelles, et porter leurs études sur divers peuples considérés comme «primitifs »Note338. .

D'ailleurs, les recherches de **Margaret Mead** sur la formation de la personnalité chez les populations d'Océanie, ont joué un rôle prépondérant pour montrer l'importance du *milieu social* sur la *construction personnelle* de l'acteur, d'emblée, l'importance du facteur *socioculturel* dans le processus de la *socialisation* de l'individu en mettant en cause les théories de Freud.

De telles observations de M. Mead accompagnées de celles de **Ruth Benedict**, **Bronislaw Malinoveski**Note339. … on constate que l'interférence des racines de l'interculturel a commencé avec *l'anthropologie*, déjà développant le courant culturaliste et entrain de progresser vers l'anthropologie psychique qui a joué un rôle décisif dans le développement de la '' psychologie culturelle'' ou de'' l'interculturel '' qui font les facettes d'un même diamant.

En dépassant la psychologie sociale et l'anthropologie qui établi des synthèses notamment géographiques et historiques, la *psychologie comparative* qui porte sur diverses cultures afin de constater les différences culturelles et découvrir les lois universelles du comportement humain. Le débat de la psychologie comparative n'était pas seulement entre nature et culture mais entre universel et singulier.

C'est ainsi qu'au début du XIX° Siècle, avec *l'anthropologie psychologique*, mise en place par l'école culturaliste, les recherches ont commencé à prendre en considération les *relations* entre la *culture* et la *psychologie*.

Or, nous attirons l'attention sur le fait qu'entre les deux guerres mondiales, les recherches psychologiques avaient pour but principal d'augmenter le rendement des entreprises, et les chercheurs croyaient que les lois de la psychologie étaient conçues comme étant universelles.

A cette époque, qui voit l'apogée du colonialisme, « les images des peuples colonisés étaient stéréotypies et marquées par l'exotisme… les différences furent conçues comme des infériorités, et en Amérique cela s'appliqua à ceux qu'on appelait les nègres »Note340. .

Par conséquent, nous constatons que la question de la *différence culturelle* n'était pas encore mise en relief, et s'il y avait des recherches qui l'ont abordé c'est plutôt pour des profits politiques (coloniaux) et économiques.

Quelques années après la fin de la deuxième guerre mondiale, les Etats-Unis étaient envahis par des flux d'immigrés, depuis le vote en 1965.

Avec cet évènement, les Etats-Unis ont ouvert leurs portes en accueillant des acteurs sociaux de toutes ethnies, religions, ce qui les rend une société multiculturelle ; d'où s'imposent beaucoup de problèmes sociaux résultant des *contacts culture*ls entre des personnes *d'origines culturelles différentes*. Bref, les Etats-Unis se trouvent face à l'enjeu de *l'hétérogénéité culturelle*.

Suite à la reconnaissance des minorités ethniques, la *psychologie sociale*, qui oscille entre deux pôles : l'individu et le groupe, surgissait la *psychologie sociale expérimentale* avec **F.H. Allport**. Celui-ci considère que toute relation sociale révélait un conflit de personnalité, en ce sens que, lorsqu'elles entrent en contact les personnes se mesurent inévitablement.

En réfléchissant aux problèmes que posent les conflits humains, **JacobMoreno** a adopté une nouvelle méthode, la sociométrie, afin d'expérimenter sur le plan de la réalité vécue, les processus d'interaction sociale.

Il introduisait dans la psychologie concrète les concepts de spontanéité et de créativité, par l'intervention de techniques telles que le psychodrame et le sociodrame, qui permettent d'expérimenter d'une perspective thérapeutique.

Malgré le développement expérimental de la psychologie sociale et les efforts de Moreno de construire progressivement une science authentique de la société américaine, la psychologie sociale n'a pas réussi à trouver des solutions efficaces aux problèmes sociaux et psychosociaux qui envahissent les Etats-Unis qui cherchent des moyens efficaces pour traiter la pluralité culturelle. Ces problèmes résultant de facteurs multiples : sociaux, économiques, ethniques, religieux, politiques, culturels… face auxquels les études monodisciplinaires (même expérimentales) restent incapables de nous informer de la réalité sociale et d'en profiter au maximum pour résoudre les problèmes sociaux. D'où ressort la nécessité d'une *approche pluridisciplinaire* qu'adopte la psychologie interculturelle, qu'elle a éclairci avec la notion du melting-pot, qui a vu le jour en 1980-1990, suite à l'importance grandissante de la *culture* dans la *psychologie* et la dominance du multiculturel.

Ainsi, la *psychologie interculturelle* a pour noyau le '' *melting-pot* '', la perspective *dynamique de la culture* (1970)Note341. comme peau et les *passions multiculturelles* (1980-1990)Note342. comme berceau.

Concernant l'émergence de la *psychologie interculturelle* en France, **Carmel Camilleri** est un des premiers qui ont contribué à construire la psychologie interculturelle en France permettant ainsi d'inaugurer un nouveau champ de recherche.

Les orientations théoriques de Camilleri interprètent les comportements à travers ses contours culturels.

L'auteur est connu grâce aux recherches sur les changements socio-cultuels dans les pays du « Tiers-monde », sur les problèmes que pose l'intégration culturelle des immigrés en France, Etat-centralisateur, qui construit son unification autour du concept Etat-Nation et à travers les concepts de terre, patrie, république et laïcité en tant que synonyme d'égalité.

Il s'agit d'une idéologie du nivellement culturel qui souhaite l'avènement d'une culture mondiale guidé par l'égalité et la disparition d'entités culturelles distinctes.

Ce prétexte apprend d'un universalisme culturel qui n'a pas réussi à cacher les traits ethnocentriques de la culture française. Ceux-ci se manifestent «par un vigoureux consensus des élites pour rejeter les idées et les pratiques des politiques multiculturelles… [en éprouvant] ce que l'on appelle le modèle républicain

d'intégration en tant qu'approche appropriée du défi posé par les populations immigrantes non-européennes s'établissant en France pour le long terme !…[donc] pour la plupart des élites politiques de France, seul le modèle républicain d'assimilation peut accorder égalité et liberté aux immigrés »Note343. .

Cet ethnocentrisme de la culture française a pris son aspect le plus achevé pendant la période de la colonisation où la culture française s'est avérée civilisatrice et supérieure.

L'école a toujours été l'instrument privilégié de cette uniformisation où toute différence devait disparaître. Cette politique a visé l'assimilation des différentes vagues d'immigration.

L'immigration donc, liée aux concepts : *altérité* et *différence culturelle*, *bouleverse* le *modèle de société* que s'est choisi la France, ce qui rend possible, le risque *d'éclatement* de *désordre social*.

A côté de ce risque de dérèglement social, il existe des immigrants qui refusent ce modèle d'assimilation tout en voulant vivre en France.

De ce fait, une grande partie du peuple français trouve une difficulté à accepter celui qui décide de séjourner en France sans changer la culture d'origine, sa nationalité.

Cette *résistance à l'assimilation* se trouve même chez ceux qui sont juridiquement français c'est à dire ceux qui ne considèrent -tout simplement- que le fait de changer les papiers. C'est ici le nœud central de la gravité du rejet réciproque entre les '' vrais '' français, d'un côté, et les immigrés ou les immigrés-français, d'un autre côté.

De ce fait du *rejet réciproque*, on peut dire que la dynamique sociale de la société française est axée autour de deux pôles : ne pas devenir français et l'attachement à la culture d'origine, est le premier pôle du côté des immigrés ; la distinction entre autochtones ou français ressortissants d'ailleurs, est le deuxième pôle du côté des français.

Cette dynamique nous informe que le point commun entre la population française et l'immigrant est *la difficulté d'accepter la différence culturelle*. Cette difficulté a mobilisé les chercheurs en Sciences Humaines telles que l'éducation, la sociologie, la psychologie…à remettre en cause non pas seulement le modèle d'assimilation mais même la psychologie classique.

De là -surgit du terrain- d'une part, un nouveau type des relations et de socialisation qui prend en considération la différence culturelle et la complexité engendrée par le contact des cultures et d'autre part, la *nécessité d'une nouvelle approche en psychologie* qui prend *en valeur la différence culturelle*. Ce besoin, traduit par la psychologie interculturelle, qu'a inauguré en France Carmel Camilleri, a proposé une nouvelle perspective concernant la relation entre le psychisme et la culture ; qu'en est-il ?

En adoptant une *perspective anthropologique* pour définir la culture, Camilleri refuse l'approche classique de psychologie culturelle, autrement dit, l'approche évolutionniste hiérarchisante, selon laquelle les sociétés humaines sont divisées en deux : sociétés traditionnelles et sociétés modernes. Ces dernières représentent le modèle de référence qu'il faut atteindre, les sociétés traditionnelles. D'ailleurs, la culture selon cette perspective évolutionniste signifie ''Culture-Civilisation'' c'est-à-dire la culture est en corrélation avec la civilisation en tant que critère du développement.

Pour Camilleri, avec *l'anthropologie culturaliste*, de *nouveaux horizons* vont se manifester. Dans les relations Psychologie-Culture, il croyait que la culture n'est plus une Culture-Civilisation ou une entité autonome mais « ce qui excède le naturel [c'est-à-dire] ce qui caractérise en propre cette production au sein de ce groupe…elle [la culture] se profile…derrière ce que l'on appelle les traits culturels »Note344. .

C’est pourquoi selon l’auteur «on évolue ainsi vers la notion de pattern ou modèle qui en dissociant le moteur de la culture, de ses contenus, permet précisément de rendre compte de ce quelque chose qui singularise chacune d’entre elles »Note345. .

D’après l’auteur, « la culture est l’ensemble plus ou moins fortement lié des significations acquises les plus persistantes et les plus partagées à ce groupe, sont amenés à distribuer de façon prévalente sur les stimuli provenant de leurs environnements et d’eux-mêmes, induisant vis-à-vis de ces stimuli des attitudes, des représentations et des comportements communs valorisés, dont ils tendent à assurer la reproduction par des voies non génétiques »Note346. .

Alors, il a adopté la notion du modèle distinctif « qui est une forme dynamique concrétisée dans une logique... régissant les aspects importants du dynamisme

Sociale » Note347. parce que :

1- Il s’inscrit dans une perspective dynamique qui exclut tout jugement de valeurs, puisque chaque formation culturelle est à évaluer à partir de sa propre logique, en relation avec son propre modèle.

2- Ce modèle est global, précis et méticuleux, il nous informe à propos de tous les détails et contenus culturels afin de nous clarifier tous les traits culturels. Avec ce modèle « il n’y a aucun contenu qui soit susceptible d’échapper à l’investissement par cette forme : tous les comportements du sujet et leurs produits, mais aussi tout ce qu’il reçoit et assimile, peuvent être informés par sa culture »Note348. .

3- Il refuse toute pensée unique ou ethnocentrique qui ignore le relativisme culturel.

4- Il considère la reconnaissance de la différence culturelle comme l’une des conditions principales pour construire l’interculturel.

Alors, qu’est-ce que l’interculturel pour Camilleri et quelles sont les conditions principales de sa réalisation ?

Pour l’auteur, la simple coexistence de cultures différentes dans une même société ou dans un même groupe signifie le ‘’ pluriculturel ‘’ ou le ’’multiculturel ’’ puisque les rapports entre les acteurs sociaux dans cette situation sont laissés au hasard et à la conjoncture de plusieurs facteurs et événements. C’est pourquoi ces relations peuvent viser l’isolement et le conflit, ce qui les rend incapable d’être interculturelles. Pour atteindre le niveau de l’interculturel, il faut qu’elles « dépassent ce stade, viser à construire entre elles une relation convenablement régulée permettant d’accéder à un nouveau plan : celui d’une formation unitaire harmonieuse transcendant leur différences sans les évacuer »Note349. .

Alors, l’interaction sociale guidée par la ‘’communication correcte ‘’, c’est-à-dire la communication qui *respecte la différence culturelle* entre les porteurs de cultures, est le point de départ qu’a choisi Camilleri pour construire l’interculturel en France.

Ainsi, selon lui, *l’interculture*l répond à des *options culturelles* dont chacune dépend du niveau qui lui convient, et exprime la nécessité de ce nouveau domaine en psychologie.

Au premier niveau, l’option culturelle se base seulement sur le fait social.

Selon Camilleri, la caractéristique majeur de notre époque est *l’interpénétration* des *groupes différents*, spécialement sur le plan culturel, « d’où la nécessité si l’on veut éduquer au futur, de socialiser au pluriel car l’avenir nous imposera la gestion de plus en plus complexe de la diversité qui se multiplie, et surtout se revendique»Note350. .

De plus, il ajoute l'industrialisation qui a imposé « un nouveau modèle général de socialisation »Note351. , habituant les acteurs sociaux à s'adapter avec le principe de prendre la différenciation socio-culturelle en considération qui serait le prochain acquis du futur processus de socialisation. Il faudrait, donc, être logique en choisissant '' l'option réalisme'' d'une part, et prendre l'initiative pour construire la psychologie interculturelle, d'autre part.

Au *second niveau*, établir la psychologie interculturelle, c'est un choix qui répond « à une option normative destinée à favoriser l'avènement d'un état humain jugé préférable »Note352. .

Selon ce deuxième niveau, l'auteur essaye de clarifier l'idée que les acteurs sociaux -considérés comme des fins - ont le droit de vivre en adaptation totale avec leurs systèmes de valeurs, les représentations auxquelles ils appartiennent tant qu'ils les jugent bonne.

C'est pourquoi l'individu dans son système culturel il trouve les meilleures conditions pour être lui-même, se réaliser et atteindre les performances.

Il est donc légitime d'attribuer ce droit aux autres tant que les systèmes culturels sont une sorte de « trésors commun … [et] chaque culture est un épisode créatif concrétisant une nouvelle potentialité d'une nature humaine dynamique et jamais achevée »Note353. .

Soucieux de l'installation de la psychologie interculturelle, Carmel Camilleri propose les conditions principales de la réalisation de l'interculturel. Quelles sont donc ses consignes ?

La formation interculturelle des enseignants dont les classes comprennent des étudiants de différentes ethnies, religions, nationalités...était le point de départ pour exposer les conditions principales de la réalisation de l'interculturel.

D'abord, la *communication adéquate* entre partenaires appartiennent à des cultures différentes, est la *condition* qui maintient l'interculturel et l'approfondi.

Pour Camilleri, communiquer ici perd son caractère de naturel et de spontanéité, il n'est plus un moyen de transmettre des énoncés, des expressions, des paroles, des messages verbaux à quelqu'un, communiquer, selon lui, c'est partager le contenu des termes et les significations des concepts et des idées, autrement dit communiquer : c'est partager d'implicites.

D'après lui, la façon correcte de signifier et de traiter la différence chez les autres et lui- même, c'est prendre en considération *l'opposition et l'utilité de la pluralité culturelle* en évitant de chercher à tout prix, un sens ou une valeur unique et significative, selon notre code culturel. Bref, c'est une invitation au *relativisme culturel* qui exige d'admettre et de respecter tout ce qui est non familier et étranger.

D'autant plus, l'auteur considère que l'apprentissage à l'interculturel nécessite d'avoir

« un système d'attitudes complexes »Note354. qui établit des dispositifs subjectifs permettant de traiter d'une façon correcte la question de la différence culturelle.

Donc, selon Camilleri l'interculturel n'est pas seulement une affaire extérieure (relation avec l'autre conditionnée par le respect de la différence culturelle) mais aussi un objet et une activité intérieure qui consistent à intérioriser et faire durer les dispositions personnelles de l'individu, ce qui rend le fait possible effectivement. L'interculturel est « un savoir être, à partir duquel on découvre la bonne manière d'utiliser le savoir et l'on invente, au fil des situations, le savoir-faire adéquat »Note355. .

En exposants les « attitudes maîtresses » nécessaires pour la construction de l'interculturel, Camilleri souligne

l'importance des conditions suivantes :

- D'abord réussir à obtenir les comportements et les pratiques qui aboutissent à prendre en considération les autres, en leurs différences, au lieu de se cristalliser autour de soi enfermé dans ses représentations, jugements et conduites familières. « Avant tout il faut faire acquérir la pratique de la décentration, que nous définirons ici de la façon la plus large : la prise de conscience et la déconstruction des attitudes et des autres éléments de la personnalité qui empêchent de prendre en compte l'autre dans sa différence»Note356. .
- Ensuite, s'exprimer et discuter sérieusement car en s'exprimant, on évite les résistances psychiques ou psyco-sociales qui rendent la conscience de la différence culturelle équivoque à « différence - exclusion » ce qui empêche la réalisation de l'interculturel.
- Alors, l'intériorisation du *relativisme* devientcomme étant une condition qui constitue le fondement le plus général de l'interculturel, car elle assure la légitimité de toutes les cultures et empêche de les hiérarchiser.

Avec le relativisme, les acteurs sociaux dynamisent leurs cultures actuelles par des modifications adaptées leur permettant de trouver une solution à un problème neuf : l'accord entre porteurs de systèmes culturels différents. Ainsi on évite la modification de la différence en une fermeture sur soi. Ce relativisme invite, donc, les acteurs sociaux à nouer des relations égalitaires traduisant la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et évitant toute sacralisation possible.

Et puis, il faut s'habituer à « sortir de soi et des siens »Note357. . C'est un processus à risque. Le rôle du sujet consiste ici à essayer de résoudre ce problème qui menace l'harmonisation de sa personnalité, ses valeurs, ses représentations même son identité.

Outre cela, éviter que la différence soit source de la fermeture sur soi et la sacralisation de la culture d'origine en insistant sur « la nécessité de satisfaire …deux exigences opposées : d'une part, légitimer les cultures, donner la possibilité d'y demeurer pour ceux qui le souhaitent ; mais en même temps garantir la liberté personnelle et la mobilité du positionnement culturelle, de telle sorte que celle-ci apparaisse comme une chose naturelle »Note358. .

Les dernières conditions seront, en tout :

Tenir compte de l'influence de la culture et de la différence culturelle sur le partenaire sans les écarter.

Collecter des informations concernant les systèmes culturels, leur contenu et les références qu'ils déterminent, tout en gardant une attitude prête à les dépasser. Ceci permettrait de comprendre et discerner les dynamismes capables d'être produits par leurs interactions, dans des situations spéciales aussi bien que diversifiées, et assimiler la différence de l'étranger à l'intérieur des similitudes tout en tenant compte des analogies qui restent marquées par sa différence.

Bref, ranger ces systèmes culturels dans une catégorie afin de « dépasser la catégorisation, partir du général pour parvenir au singulier…le singulier étant lui-même …une certaine manipulation du général »Note359. .

Enfin, pour conclure, on constate que l'apparition de la psychologie interculturelle est le fruit d'un besoin social qu'exigent la diversité culturelle et l'interpénétration des groupes sociaux différents sous l'influence des vagues d'immigration autrefois et la mondialisation aujourd'hui.

II- De la culture à l'interculturel : La culture comme itinéraire vers l'interculturel

Pour bien comprendre la psychologie interculturelle, il semble nécessaire de s'appuyer sur un champ conceptuel solide et sur une définition claire du concept de la culture en tant que fondement principal de cette nouvelle approche en psychologie. D'où ; nous allons aborder le thème de la culture en la considérant comme itinéraire vers l'interculturel.

Qu'est-ce que c'est la culture ? Comment il était l'évolution de la notion ? Comment est la relation entre le psychisme et la culture ? Quelles sont les principales perspectives adoptées à propos de ce concept ? Est-ce qu'il a réussi à créer un nouveau horizon qui débouche vers l'interculturel ?

II.1- L'évolution de la notion : Origine et développement du concept

Déterminer les bases conceptuelles de la notion du implique l'engagement d'adoption une perspective historique afin d'éclairer les variétés de sens de ce concept polysémique. Comment s'est évoluée cette notion discutée ? Quelle est l'origine du concept de la culture.

La précision de l'origine de la culture exige une lecture des faits du passée, autrement dit, un survol historique. La culture est une notion d'origine latin ''colere'', cultiver au sens agricole, qui signifie faire produire à la nature par l'intermédiaire de l'homme, qui maîtrise le naturel. Donc, la culture représente ce qui est acquis par '' l'art '' de l'homme.

De plus, la culture signifie ce qui est '' différent du naturel '', elle est considérée en tant qu'un plus, un avantage ou un progrès qui porte en lui le germe du jugement de valeur. « Au XVIII siècle, le mot ''culture'' désigne en France, l'accès à l'éducation lettrée et est associée à l'idée de progrès universel. L'Encyclopédie de Diderot, définit la culture comme l'accès de l'individu à la civilisation. Ce sens se conservera en France durant tout le XIXème siècle »Note360. .

Avec la *renaissance*, la notion de la culture était un concept élitiste, lié à la littérature latine et grecque, elle signifie la formation humaine des élites '' culture académique ''et '' culture humaniste ''. Dans cette perspective, les intellectuels imaginent que son milieu est celui qui occupe la meilleure position sur l'échelle de la civilisation, c'est pourquoi il faut intervenir afin d'améliorer le sort des autres populations considérées comme étant plus ou moins dépourvues de civilisation.

Donc, le terme de la culture était tellement lié au terme de la « civilisation » à son tour lié à une conception progressiste de l'histoire.

L'année 1871 a inauguré le *débat* concernant la notion de la culture, un débat toujours ouvert aux *interventions idéologiques*. En cette année, l'anthropologue britannique **Edward Taylor** a proposé la première définition scientifique. Il définit la culture comme étant « l'ensemble des habitudes acquises par l'homme en société»Note361. .

D'après cette définition, Taylor présente une *échelle évolutive hiérarchique* des stades de *l'évolution de la culture* humaine sur laquelle se situent les cultures, les civilisations et les peuples selon leurs exploits et leurs compétences techniques, symboliques et sociales développées dans les sociétés humaines.

En cherchant à comprendre les différences culturelles, **Franz Boas** (1858-1942) a essayé de prouver qu'aucune culture n'est plus développée qu'une autre. De plus, Boas s'est attaché à montrer quelques traits physiques des populations qui sont indépendants de leurs traits mentaux. Il a essayé de défendre le principe éthique qui affirme la dignité de chaque culture et la *nécessité* de maintenir des *distinctions culturelles*.

Ainsi, contre l'évolutionniste, Boas nous invite à traiter chaque culture, comme une synthèse originale qui se caractérise par un '' style'' particulier qui s'exprime à travers la langue, les croyances, les coutumes, l'art, en constituant un tout. Donc, *chaque culture* exprime une *modalité singulière* de l'être humain.

D'après cet auteur, le monde est divisé en *aires culturelles* multiples et variées, c'est pourquoi il est considéré le pionnier du relativisme.

Le culturalisme de F. Boas permet la naissance de l'approche psychologique des cultures aux Etats-Unis.

Partant de cette nouvelle approche, la culture est ce qui permet à l'acteur social de s'intégrer dans la société environnante. Elle se traduit à travers des comportements types, des attitudes particulières.

En 1897, **EmileDurkheim**, bien qu'il ait contribué à fonder l'ethnologie française en créant la revue L'Année Sociologique, n'utilisait pas le concept de la *culture* car il s'est intéressé aux '' faits sociaux '' qui comprennent phénomènes culturels. Il était sensible au principe de la relativité culturelle.

Aucune théorie de la culture n'est exprimée par Durkheim puisqu'il a proposé une théorie de la conscience collective. Mais, malgré cela, certains chercheurs considèrent que la notion de conscience collective – à laquelle Durkheim substituait parfois celle de « personnalité collective », comprenant des caractéristiques spirituelles – présente des similitudes à la fois avec le '' model culturel '' et avec la '' personnalité de base '' dont traitant les culturalistes américainsNote362. .

En fait, le courant ''**culturaliste**'' des anthropologues représente effectivement un grand nombre de travaux nord-américains, on peut les regrouper selon de grands courants, c'est pourquoi il semble d'aborder à part la culture d'une perspective anthropologique.

A partir du moment où le débat de la « culture » a commencé, les études qui abordent cette notion se sont développes d'une manière diversifiée.

Aux Etats-Unis, la question de la culture occupe précocement une place centrale aussi bien que la question des relations interethniques puisqu'il est un pays d'immigration rassemble des citoyens d'origines socio-culturelles différentes.

La résultante de cette situation est une multitude de *recherches scientifiques* regroupées selon *trois grands courants*. Le premier courant s'inscrit dans l'extension de la défalcation de Boas, il aborde la culture partant d'une perspective historique. Le deuxième, essaye de comprendre les liens entre la culture (collectivités) et la personnalité (individuelle). Le troisième mêle la culture avec un système de communication.

II.1.1- Le premier courant : une perspective historique

La prise en compte de la *dimension historique* des phénomènes de la culture a permis à certains chercheurs de repérer les éléments constitutifs des cultures, ce qui a abouti à faire une masse d'observations empiriques intéressantes aussi bien qu'à définir des '' aires culturelles'' en inventoriant le concept de '' traits culturels ''.

En refusant les interprétations des chercheurs diffusionnistes, **Bronislaw Malinowski**, anthropologue anglais (1884-1942) adoptait l'observation directe des cultures. Il propose de prendre en considération la dynamique des éléments constitutifs des cultures en essayant de comprendre la fonction non pas de la culture, mais de chaque coutume, chaque objet et chaque croyance en égard à la '' totalité organique '' du système culturel.

Pour Malinowski, chaque élément culturel a une fonction comparable à celle d'un organe dans le corps vivant. C'est donc une *conception biologique de la culture* qu'il a développée.

Alors, l'auteur est à distance du « diffusionnisme »- ancien modèle explicatif orienté vers le passé- et de futur '' évolutionnisme'', afin de proposer un point de vue original : le fonctionnalisme, une orientation théorique exclusivement centrée sur le présent.

Avant de terminer, Malinowski attire l'attention que les observations des anthropologues devraient porter sur les éléments constitutifs de la culture, visés pour satisfaire les besoins humains fondamentaux, qu'ils soient abstraits telles que les valeurs, ou concrets telles que les institutions.

II.1.2- Le deuxième courant : l'anthropologie psychologique

Afin de développer une approche concrète de la culture, l'anthropologie américaine, vers les années 1930 s'orienta vers une nouvelle destination : l'Ecole, '' culture et personnalité ''.

Soucieuse d'intégrer les acquis de la psychologie scientifique et de la psychanalyse, l'école '' culture et personnalité '' cherche à interpréter les influences de la culture sur le modelage des acteurs sociaux.

L'hypothèse qui anime les recherches de ce courant suppose *un lien entre la culture etle type de personnalité*. Ce lien a été considéré, au début, comme unilatéral, autrement dit, la perspective adoptée est celle du déterminisme culturel : la personnalité résulte d'un modelage culturel.

Par la suite, la *perspective causale* s'est orientée avec l'apport des chercheurs qui ont essayé de démontrer comment les acteurs sociaux réagissent dans leur milieu culturel et contribuent au développement de leur culture au cours de sa transmission d'une génération à une autre.

Ruth Benedict (1987-1948), comme par l'usage du concept « modèle culturel », a essayé d'identifier les « types » de cultures.

Pour elle, le modèle culturel est un aspect spécifique qui se concrétise par un style de vie spécifique, et il serait identifiable au sein de toute configuration culturelle.

Tous les éléments de la culture s'harmonisent et s'organisent logiquement, c'est pourquoi la culture est cohérente. Cette dernière poursuivrait des buts choisis parmi l'ensemble des possibilités dont ils disposent, ce que l'auteur appelle un « arc culturel ». Quel est donc cet arc culturel ?

Pour Benedict, l'arc culturel est la gamme théorique qui renferme l'ensemble de tous les choix et les possibilités culturelles dans tous les domaines.

La culture se forme en tant qu'un tout, en prenant quelques parties à cet arc et la variété des combinaisons ainsi faits expliquent la différenciation entre les cultures que Benedict considère comme discontinues.

Etablir les cultures ne signifie pas inventer des traits possibles mais essayer de comprendre est d'explorer leur mode d'orientation global, autrement dit, leur « pattern »- qui est relativement cohérent de pensée et d'action- qui sous-tend le « schéma » inconscient qui est à l'origine de l'action des individus qui les véhiculent, d'après ce que nous conseille Benedict.

En utilisant les outils d'analyse offerts par la psychologie scientifique, **Margaret Mead** (1901-1978) cherchait, vers 1930, à relier certaines caractéristiques psychologiques des acteurs sociaux aux contextes culturels particuliers dans lesquels ils évoluent.

Intéressée aux processus de transmission culturelle et à la socialisation de la personnalité, Mead refuse l'hypothèse de l'universalité de la crise d'adolescence d'après son ouvrage « Comming of age in Samoa »Note363. . Elle y décrit une étude comparative concernant le vécu de l'enfance et de l'adolescence,

basée sur l'observation participante de ce qui se passait à -Manus- et aux Etats-Unis, puis principalement en Nouvelle-Guinée entre 1931-1935, terrain nouvellement découvert.

L'auteur propose de *rallier* la perspective des *ethnologues* (qui considèrent que l'apprentissage est implicite et automatique) à celle des *psychanalystes* (qui insistent sur les conséquences des événements dramatiques et isolés de l'existence humaine).

Nous prenons l'exemple du servage, de l'emmaillotage excessivement serré suivi d'une brusque libération du corps du nourrisson…Cette succession d'épisodes contrastés mérite d'être un point de départ pour expliquer la genèse de la personnalité. C'est pourquoi Mead a essayé de joindre la perspective historique et individuelle des psychanalystes d'un côté, et celle peu analytique des ethnologues, d'un autre côté.

Quant au processus de socialisation, selon Mead, il se réalise au moyen des séries d'apprentissages qui ne prennent leurs significations, en provoquant leurs effets, qu'en liaison avec leur contexte culturel, autrement dit, qu'en les restituant dans les cultures qui les font surgir.

Après avoir réalisé plusieurs recherches dans des sociétés différentes, Mead a essayé de révéler les liens entre le *mode d'éducation*, le *mode culturel* et la *structure de lapersonnalité*. Elle attribue à la socialisation précoce des enfants le pouvoir de forger une personnalité conforme à un certain modèle culturel, particulier à chaque société puisqu'elle « conclut que la nature humaine est éminemment malléable, obéit aux impulsions qui lui donne le corps social. Si deux individus appartenant chacun à une civilisation différentes ne sont pas semblables, c'est avant tout parce qu'ils ont été conditionnés de façon différentes, particulièrement au cours de leurs premières années : or, c'est la société qui décide de la nature de ce conditionnement …»Note364. .

Ainsi, l'apport considérable de Mead consiste à montrer :

L'importance de *connaître les cultures* humaines partant de *l'intérieur* de chaque société qui les renferme : le chercheur doit partager la vie quotidienne des membres des populations étudiées afin de bien comprendre l'essence et par suite la logique de la culture.

L'intérêt scientifique de *l'observation participante* en tant qu'un outil qui empêche les risques de l'ethnocentrisme à cause de l'insuffisance de la simple observation directe.

Il est impossible d'étudier la personnalité séparément du facteur culturel, la personnalité et la culture font deux entités inséparables.

En essayant d'analyser la personnalité et les comportements des acteurs sociaux aux îles de Marquises, **Ralf Linton** a proposé la notion de '' la personnalité de base ''. Intéressé à *l'influence du facteur culturelsur la personnalité*, Linton a remarqué comment la société essaye de renforcer positivement les conduites qu'elles préfèrent au détriment d'autres, en les référant aux diverses circonstances de la vie quotidienne.

Ces types de comportements privilégiés ne restent pas dispersés, ils forment une structure en se reliant à plusieurs positions réelles et matérielles dans le système social.

L'auteur estime qu'il est important de prendre en considération le *statut* et le *rôle* des individus en étudiant sa « personnalité de base ». Il croit que « la place q'un individu occupe dans un système particulier, à un moment donné, sera appelée son statut par rapport à ce système, alors que le terme rôle désigne l'ensemble des modèles culturels associés à un statut particulier »Note365. . Ces modèles culturels renferment le système des valeurs, les attitudes aussi bien que le comportement que la société attribue à n'importe quel acteur social occupant ce statut.

Linton considère que le rôle est l'aspect dynamique du statut, et le représentant d'une conduite que l'individu

manifeste, il est ce qu'il faut faire afin de confirmer ses droits à son statut.

En généralisant ses convictions, Linton croit qu'il existe dans chaque société des institutions éducatives, son rôle consiste à transmettre par l'intermédiaire de plusieurs voies les moyens et les outils nécessaires pour établir ce qu'il nomme '' les fondements culturels de la personnalité ''.

Kardiner (1891-1981) s'est intéressé à la *manière d'acquisition* de la '' personnalité de base ''. Il croit que la culture doit être examinée d'une perspective objective aussi bien que subjective. Elle constitue une totalité concrète. Pour mieux comprendre chaque élément culturel, il faut faire recours à l'ensemble qui lui donne son sens et sa signification. La culture n'existe qu'à travers les individus qui la font vivre.

En opposition au courant culturaliste nord-américain, **Lévi-Strauss** s'est intéressé aux invariants de la culture, autrement dit au « capital commun » de toute l'humanité, fruit de toutes les particularités culturelles distinctives. Ces ressources communes et partagées par toute l'humanité seraient des classes des objets de nature inconscientes structurantes de la pensée humaine et la source de son unité.

S'inspirant de l'analyse structurale en linguistique, le structuralisme de Lévi-Strauss essaye d'établir l'universalisme culturel qui sous-entend l'apparente diversité.

L'auteur considère que les relations entre le langage et la culture font un tissu très complexe parce que le langage n'est pas seulement un produit et une partie composante de la culture mais une condition de celle-ci. C'est par l'intermédiaire du langage que se transmet la culture d'une génération à une autre, voilà pourquoi la structure de la culture et du langage se ressemblent.

II.2- La culture : un nouvel horizon

Depuis quelques années, les recherches qui étudient la notion de la culture en adoptant une perspective rigide et statique -tel que la courant culturaliste- sont remplacées par celles qui adoptent une perspective dynamique.

Par conséquence, la culture n'est plus étudiée en tant qu'un phénomène social indépendant des individus qui la porte. Ainsi, le rôle de l'individu n'a plus un simple rôle passif, mais un rôle productif puisqu'il participe à modifier et développer sa culture. Donc, une nouvelle perspective s'impose : le relativisme culturel, qu'en est-il ?

Résultant du fait de l'immigration et de la mondialisation, le *brassage socioculturel* représente un phénomène social massif qui s'impose actuellement. Suite à cette situation, un nouvel horizon a vu le jour : l'horizon du « **contacts de cultures** ».

Selon cet horizon, le traitement de la **différence culturelle** entre les groupes humains aussi bien que les sociétés « ne peut se faire qu'à partir d'une attitude de *relativisme culturel*. Le grand anthropologue Claude Lévi-Strauss l'a exprimé ainsi :

« Le relativisme culturel se contente d'affirmer qu'une culture ne dispose d'aucun critère absolu l'autorisant à appliquer cette distinction aux productions d'une autre culture. En revanche, chaque culture le peut et le doit s'agissant d'elle-même car ses membres sont à la fois des observateurs et des agents ».Note366.

Alors, l'utilisation d'une conception homogène de la culture n'est plus explicative et le relativisme culturel implique une désacralisation de la culture. Cette dernière est le fruit des changements et des interactions sociales émergeant de l'idée qu'il n'existe plus de culture « pure »et d'autres métissées. C'est pourquoi « les anthropologues nous ont, depuis la fin du siècle dernier, habitués peu à peu à mettre le mot culture en pluriel »Note367. .

Dans cette perspective, nous sommes en présence d'une prise de conscience de la *différence culturelle*, et de *l'instabilité* de chaque culture tout au long de son parcours historique parce que « la civilisation se construit à la fois du dedans et du dehors(…) et la culture …se construit donc aussi (…) du dehors (…). Ainsi, la différence est au cœur de la formation de la culture»Note368. .

Donc, la notion de la culture commence à être détachée de la croyance en l'unicité des cultures. Elle est de plus en plus visée contre la pensée unique en se développant au sein d'un **horizon ouvert** et **dynamique** qui débouche à la reconnaissance et le respect de la différence culturelle.

Adopter un tel point de vue, c'est chercher à comprendre l'acteur social en le restituant dans le cadre qui l'entoure. Il s'agit de rendre compte du facteur culturel et ses conditions socio-historiques en situation de la rencontre des cultures. Pour mieux saisir cette situation, il faut *dépasser le point de vue de l'acculturation* (qui analyse le contact des cultures sous forme d'une relation entre dominant et dominé obligé à la conformité aux conditions du dominant) *pour arriver à reconnaître les participations propres à l'agencement de nouvelles réalités socioculturelles et psychosociales* englobant les populations en présence. « A ce propos, la notion cultures de contact avance que toute situation de contact entre porteurs de cultures distinctes est potentiellement génératrice d'une nouvelle culture : celle de ce contact même. Au delà du taux démographique atteint par les minorités, c'est la valeur inhérente à chaque culture, en tant que production humaine originelle, qui doit être considérée »Note369. .

C'est alors que toutes les productions culturelles sont plurielles et résultantes d'un apport collectif. Par conséquence, la culture est envisagée comme un processus en construction permanent, elle est intrinsèque à la dynamique relationnelle des individus engagés dans des situations qui se transforment. Elle est inséparable du contact interculturel et de l'hétérogénéité culturelle.

Nous attirons votre attention que le *contact interculturel* met en question l'ancien concept de *l'homogénéité culturelle* et « l'ancienne modalité de gestion du rapport similitude différence, il ébranle à la fois les limites entre le moi et le non-moi et les attributions qui accompagne les opérations de catégorisation sociale »Note370. .

Ainsi, cette notion de contact interculturel permet d'aliéner les jugements des valeurs, du point de vue hiérarchisant, et toute approche évolutionniste ou ethnocentrique. Elle nous invite à comprendre et juger les productions culturelles en partant de sa propre logique au lieu de les juger de l'extérieur.

D'après ce nouvel horizon, « les psychologues comprennent qu'il est impossible d'étudier sérieusement les comportements sans tenir compte des données contextuelles »Note371. , d'où la « nouvelle perspective qui s'impose aujourd'hui : la psychologie et l'anthropologie doivent s'allier, pour permettre une meilleur saisie des phénomènes humains dans leurs globalité »Note372. .

Un environnement complémentaire et une *conception interactive*, entre *psychisme* et *culture* se sont donc développés. Un horizon de l'entre-deux domaines (psychologie et anthropologie) existe en tissant des liens dynamiques entre ces deux entités (psychisme et culture) qui se construisent et se fécondent mutuellement en étaiements réciproques dans un mouvement de va-et-vient continu et constant. « Se préoccuper simultanément de la culture et du comportement suppose l'adoption d'un point de vue que les psychologues disent interculturel ; les anthropologues parlent alors d'anthropologie psychologique »Note373. .

En parlant de ce nouvel horizon, nous soulignons l'intervention du **relativisme culturel** et l'extrême prudence qu'il exige en interprétant les comportements humains aussi bien que les productions culturelles. Cette relativisme ressemble à un plaidoyer en faveur « d'une éducation respectueuse du pluralisme […] une éducation interculturelle qui ne doit pas avoir pour cible uniquement les personnes qui appartiennent à des groupes minoritaires, mais l'ensemble des citoyens d'une société »Note374. . Soulignons aussi, que cet relativisme ne doit pas rester sous sa forme ''vulgaire'' repose sur l'idée générale qu'il n'est pas légitime ni

possible de porter des jugement de valeurs sur des conceptions et sur des pratiques et des normes qui émanent d'un système culturel différent à partir de celles qui émanent du système culturel dont on fait soi-même partie. Dans ce sens, le relativisme ne doit pas privilégier une tendance idéologique particulière, partant de l'influence de sa propre culture, en interprétant un fait culturel étranger. Alors, nous signalons la pertinence d'un *relativisme critique* qui « vise précisément à neutraliser le plus possible cette influence dans l'interprétation des cultures étrangères. Voilà qui suppose un effort constant pour saisir les ressorts cachés de sa propre culture, si bien qu'il est juste de dire que l'apprentissage de la compréhension interculturelle exige que l'on attache tout autant d'importance à l'exploration de sa propre culture qu'à celle des cultures étrangères »Note375. .

D'ailleurs, le relativisme culturel ne postule pas l'unité ou la stabilité culturelle, il prétend la **coexistence de la diversité**, là où se situe un *nouveau critère* d'évaluation des matières culturelles qui reste toujours soumises à la possibilité d'un jugement à partir d'une instance qui les dépasse. Il s'agit d'accepter la coexistence des valeurs culturelles différentes et « d'admettre que toute situation de contact entre porteurs de cultures différentes porte en elle les possibilités créative d'une nouvelle culture qui est celle de ce contact même »Note376. .

Surgit alors la notion «culture de contact » démontrant la nécessité de la psychologie interculturelle -fruit de ce contact des cultures - qui a vu le jour grâce à quelques recherches considérées des apports fondamentaux puisqu'elles abordent la problématique de l'interculturelle en adoptant une orientation pluridimensionnelle.

III- Problématique de l'interculturel : Orientation pluridimensionnelle

L'intensification des échanges et des communications culturelles fait éclater toute pensée unique et toute orientation théorique unidimensionnelle. Elle s'est avérée, donc, nécessaire une *nouvelle perspective conceptuelle* qui relativise toutes les valeurs culturelles et pose le concept de **dialogue entre les cultures** à côté de celui de l'authenticité culturelle, aussi bien que la *prise de conscience* de la **différence** accompagnée par *l'appréciation* et *le respect* de chaque identité culturelle.

Partant de cette *thèse théorique* **multidimensionnelle,** l'interculturel est un champ à déterminer en fonction des situations dans lesquelles il se manifeste. Celles-ci sont plusieurs dont les plus fréquentes sont les situations interpersonnelles et intergroupales. A leur issu, elles suscitent des métiers de négociateur, de diplomate, de juriste, d'animateur, d'agent de développement, de psychologue, de médiateur, d'informateur, de formateur et enfin d'éducateur.

Ce cheminement très varié de l'interculturel exprime l'enchevêtrement des voies qui débouchent sur multiples domaines comme celui de l'enseignement, du travail social (spécialement les questions concernant l'immigration et la vigilance vis-à-vis des xénophobies), du domaine diplomatique et des relations internationales, du domaine commercial… etc.

Ce carrefour qui rejoint cette multitude de chemins représente une entité reflétant l'ampleur du domaine, notre question suivante à aborder.

Avant d'aborder l'étendue d'un domaine aussi vaste que celui de l'interculturel, nous attirons l'attention que le fait de nous approfondir au sujet de toutes les dimensions des approches interculturelles n'est pas notre objectif principal. Celui-ci vise la question de l'identité culturelle au Liban. Cependant pour des considérations qui veulent dissiper toute confusion relative à l'émergence de la problématique interculturelle, nous évoquerons en bref les différentes dimensions en question.

III.1- La dimension éducative

La **psychologie interculturelle à l'école**, un *nouveau besoin* surgit dans les sociétés pluriculturelles, confrontés par des flux d'immigrations. C'est sur un constat de carence qu'il nous faut aborder la question de l'interculturelle à l'école, question liée à l'intégration dans les sociétés européennes, particulièrement en France là où s'est posée de façon aiguë au cours des dernières décennies.

Malgré quelques tentatives aient été effectuées, sous la pression de la présence d'enfants étrangères dans les classes accompagnée par des nobles intentions d'une école encourageant la compréhension de *l'Autre* ''*différent* '', défendant contre le racisme…la situation effective n'as pas dépassé le stade de proclamation théorique et verbale qui ponctuent occasionnellement les cours de morale et d'instruction civique, en exception les journées nationales sur la lutte contre le racisme.

La présence des *étudiants étrangers* à l'école est souvent considérée en tant qu'handicap, *difficulté à résoudre*, au lieu de se considérer comme source de richesse, comme une chance que l'école se doit en profiter : une nouvelle perspective que la psychologie interculturelle s'en occupe.

Alors, la question de l'interculturel s'est imposée comme problème à l'école en période que l'Education nationale, au niveau de ses orientations et celui de son idéologie, n'était pas prête à aborder les perspectives ouvertes, et adopter cette nouvelle optique résultante de la diversité culturelle. «C'est à la fin des années 70 que ce phénomène apparaît avec force et s'amorce une réflexion sur les réponses que l'école peut y apporter »Note377. .

Les raisons essentielles qui rendent la question de la différence culturelle à l'école s'imposent d'une façon flagrante, sont :

-L'immigration massive vers la France dans les années 1970, spécialement l'immigration Maghrébine.

-La crise économique.

Concernant *l'immigration*, il est important d'attirer l'attention que la majorité des immigrés maghrébins sont musulmans, ayant vécu dans une société traditionnelle guidée par la religion, appartiennent à un *système de valeurs très différent* que celui de la société française de nature laïque. Situation rend les jeunes de l'école confrontés à la *définition de leur identité* aussi bien qu'à leur insertion sociale. Ils se sentent tiraillés entre deux cultures, deux systèmes de valeurs souvent antagonistes, ils n'arrivent pas à participer vraiment ni à l'une, ni à l'autre.

A propos du *contexte économique*, on remarque que dans la période plein emploi, les entreprises ont joué un rôle majeur dans l'intégration des immigrés. Mais avec le développement du chômage, les immigrés ce sont trouvés marginalisés pour des raisons multiples comme le problème de la langue, la préférence de choisir les autochtones pour éviter des procédures administratifs nécessaire pour régler la situation des travailleurs immigrés qu'exige le département de travail…ce qui pousse les entreprises, étant machines à l'intégration, à stopper cette intégration. Par conséquence, l'école devient la seule entreprise qui porte cette charge très lourde qui est *l'intégration*.

Alors, l'école devient la *dépositaire de cette mission d'intégration*, confrontée à une tâche difficile à cause de la situation paradoxale : comment faire croire aux jeunes immigrés à la possibilité de leur intégration sociale, qu'elle leur propose, tandis que le réel effectif est totalement différent, dont le risque pour une grande majorité d'eux de se retrouver au chômage et exclus.

Donc, les jeunes se trouvent hésitants à l'égard du *message à double face* qu'ils ont reçu : d'un côté, l'encouragement à l'intégration, de l'autre l'enfermement dans le ghetto des banlieues puisqu'il n'y a pas de

places accessibles dans la société, ils tendent à se marginaliser et à glisser vers la délinquance et la violence.

L'école, toute seule, est incapable de résoudre le problème des jeunes souffrant de leur insertion sociale, et de la définition de leur identité culturelle morcelée entre deux cultures opposées puisque l'idéologie de l'école intégrative est en défaillance, n'est plus valable et mise à mal par la réalité socio-économique. C'est cette situation **d'hétérogénéité culturelle** qui a *compliqué la tâche de l'école*, et l'a obligé à apporter des solutions convenables en adoptant une **pédagogie interculturelle**. Autrement dit, c'est grâce à cette hétérogénéité, qu'une *réflexion sur l'interculturalité* à l'école a vue le jour.

En effet, les solutions proposées ne sont pas uniques. Elles répondent à plusieurs orientations selon les pays et leur étape de la réflexion interculturelle.

Au début, la **pluralité culturelle** à l'école était considérée comme un *obstacle à éviter*. De plus, la différence des étudiants immigrés, était une sorte d'handicap, et lorsqu'elle est prise en comte, elle ne dépasse pas les limites d'une pédagogie compensatoire : soutien linguistique, rattrapage, aides aux devoirs…Mais le fait d'accepter la différence en tant que richesse culturelle (par exemple être bilingue), puisque les jeunes immigrés se situent au carrefour de deux cultures différentes capables à participer à double culture, était ignoré et envisagé comme *gêne à l'apprentissage scolaire.* Alors, « L'altérité culturelle n'est donc considérée que négativement et comme quelque chose à gommer »Note378. .

Prenant en compte les inconvénients de cette première réaction, *certains pédagogue*s *défendent l'idée* de la **reconnaissance culturelle** de chaque groupe ethnique et celle du **respect de la différence**. Dorénavant, la différence culturelle sera la pierre angulaire sur laquelle doit s'appuyer l'école. Elle doit être le slogan qu'il faut respecter, qui nous guide en visant à réaliser la tolérance, la paix, et la lutte contre les préjugés et toute pensée unique qui ne prend pas la différence culturelle de l'Autre en considération.

L'école peut alors laisser une place aux *cultures des familles immigrées* et coopérer avec les associations qui défendent l'identité culturelle des ces familles jusqu'à favoriser l'enseignement de la langue d'origine. Mais, certaines objections ont vu le jour en opposition à cette pédagogie différentialiste de peur d'accentuer les différences et d'emprisonner les enfants d'immigrés dans une identité figée, sous le prétexte de la reconnaissance de leur altérité, alors, de les stigmatiser en tant que différents des autres. D'où la perspective qui met l'accent sur le concept de la « citoyenneté ».

D'après cette perspective, l'école doit être un lieu d'apprentissage de l'égalité de tous les étudiants quelles que soient leurs origines et leurs appartenances religieuses. Il s'agit d'une idéologie universaliste, fondée sur le respect des Droits de L'Homme, en insistant sur les droits et devoirs du citoyen plus que sur les nationalités. Cette optique s'exprime par le rejet du multiculturalisme et la volonté intégrationniste. C'est celle qui domine en France.

Pour *d'autres,* à l'inverse, l'école doit **reconnaître le multiculturalisme** *et l'égalité desvaleurs de chaque culture*. Elle doit adopter une ouverture des élèves sur la diversité des cultures, et même encourager les immigrés aux fonctions enseignantes. Bref, il lui faut accepter le relativisme culturel.

Avec la *mondialisation* et *l'internationalisation* des économies, de l'information, des échanges culturels, le terrain de l'enseignement doit être ouvert largement aux questions interculturelles. C'est pourquoi l'UNESCO depuis les fins des années (1960), et spécialement entre (1970-1980) a proposé des projets pour l'élucidation de la communication interculturelle au niveau de l'école en déterminant les lignes directrices aussi bien que les finalités.

Partant, donc, de ces finalités. En s'appuyant sur quelques études sur le terrainNote379. , l'UNESCO a déterminé *l'objectif primordial des activités interculturelles* dans le cadre de *l'éducation* des enfants de travailleurs immigrés en France. Celui-ci doit dépasser la compréhension des cultures pour réaliser une

meilleure adaptation des enfants étrangers dans le système scolaire français.

Dans une autre étude du projet interculturel à l'écoleNote380. , l'UNESCO détermine le but des activités interculturelles à l'école de permettre aux enfants et aux adolescents de milieu socioculturel défavorisé d'assurer leur propre identité culturelle. Donc, le but, c'est faire reconnaître à l'école le droit à la différence, « c'est -à- dire décider une discrimination positive »Note381. .

Quant à la recherche de l'I.R.F.E.D (Centre de recherche et d'étude pour la diffusion de français), on remarque que les termes de ''moyens thérapeutiques'' sont *liésdirectement* à la *pédagogie interculturelle* qui s'appuie sur les orientations d'une pédagogie curative visant à diminuer les traumatismes dont sont victimes les enfants immigrés.

Ainsi, les activités scolaires interculturelles sont considérées par certains éducateurs comme de simples supports d'opérations logiques et langagières, pareillement comme des facteurs favorisant le déblocage affectif et linguistique.

D'après l'UNESCO, ces élaborations d'objectifs restent insuffisantes, superficielles et n'aboutissent pas à une meilleure compréhension de l'Autre, car la manière d'aborder la problématique de la culture de l'Autre « est, inconsciemment ou non, encore imprégnée

D'ethnocentrisme »Note382. .

Donc, il est nécessaire de faire *certaines modifications* au contenu des programmes scolaires, afin d'encourager les activités interculturelles et de ne pas les réduire soit au niveau linguistique, soit à l'histoire, au folklore, aux fêtes ou à l'artisanat…parce que cette optique rend la culture comme une masse (entité) composée de savoirs atomisés puisque les éléments culturels sont isolés. C'est pourquoi, l'UNESCO a déterminé *les buts* qui répondent bien aux objectifs de **l'éducation interculturelle** qui sont :

-Tenir compte dans l'éducation des *données de la culture de pays d'origine* et ceux de la culture de la société d'accueil, non pas comme des systèmes parallèles en interaction sauvage, mais comme un système de différence dont il convient d'analyser les conjonctions pour mieux les maîtriser et parvenir à s'en servir comme une source d'enrichissement.

-Les activités interculturelles à l'école doivent dépasser *l'optique duelle* en faisant des analyses *plurielles* intégrant plusieurs cultures.

-L'interculturel doit faire une *partie inhérente d'un processus éducatif global*. « Il ne s'agit pas de penser le problème de la compréhension entre les cultures en terme de complément mais en terme de prise conscience de la dimension interculturelle de tout enseignement, de toute éducation…l'approche interculturelle doit être insérée dans l'éducation au même titre que approches psychologique, sociologique, historique, mathématique »Note383. .

-Essayer de *comprendre l'Autre*, ce qui l'identifie, ce qui le touche profondément, aussi bien que de le respecter en respectant ses fondements cognitifs, ses représentations, ses valeurs et ses attitudes cachées derrière ses comportements.

-Il est nécessaire que chaque pédagogue *relativise en permanence son discourssur laculture* et qu'il ne donne pas une conception mécaniste de celle-ci en mettant l'accent sur une collection d'objets, de pratiques, de rites… mais, au contraire, il faut que le travail éducatif dans une pédagogie interculturelle se faire au niveau de la structuration de ces éléments culturels. Pareillement, la notion de culture doit être relativisée par rapport à l'existence de sous-groupes qui produisent des subcultures à l'intérieure d'une société globale.

-Le *rôle de l'enseignant* n'est pas de s'approprier telle ou telle définition, ou de s'appuyer sur une seule science, il faut *intégrer* - dans la mesure de possible- les *apports de diverses disciplines* afin de construire des pratiques pédagogiques sur une base crédible.

-Adopter la perspective qui considère *la culture* en tant que *notion au pluriel* (cultures), en insistant sur l'optique dynamique qui considère que « les cultures croissent et changent. Elles éliminent certains éléments et elle en acquièrent d'autres au cours de leur histoire »Note384. .

-Montrer la nécessité de placer *l'action éducative* dans un *cadre plus large* que le seul plan pédagogique qui est le cadre d'enrichissement culturel assurant par les activités interculturelles.

-Toute approche interculturelle doit s'effectuer dans un *mouvement dialectique* entre '' nous '' et '' l'Autre ''. Afin que les activités éducatives interculturelles aboutissent à un véritable dialogue entre les cultures, leurs fondements théoriques doivent adopter des voies pluridisciplinaires.

-L'interculturel doit constituer à la fois *une fin* et un *processus d'apprentissage*. Il ne peut être conçu sur la base d'un enseignement de type unidisciplinaire.

-Réaliser une formation globale de l'enfant en développant tous ses capacités spécialement intellectuelles et morales. C'est un éveil qui signifie une promotion d'une pédagogie de développement, de la situation, de la responsabilité, de la communication et de la coopération. L'école doit permettre à l'enfant de mettre en évidence la dimension socioculturelle de l'environnement.

Le but n'est pas d'enseigner l'enfant une culture mais *d'apprendre aux enfants à lire lescultures, la leur ou celle des autres*. «Briser le cadre étroit de l'enseignement aux enfants immigrés, passer du stade expérimental à la généralisation, sortir de l'empirisme et de l'affectivité, c'est à ces conditions seulement que les activités interculturelles trouveront leur véritable dimension et s'intégreront dans une éducation pour la compréhension mutuelle des cultures »Note385. .

De ces buts déterminés par l'UNESCO, on conclure que l'orientation interculturelle en éducation nous invite à mise en œuvre :

-une pédagogie basée sur le principe de prendre la *diversité culturelle* et *l'Autre (différent)* en considération.

-une pédagogie *active et interactive* impliquant un ancrage dans le réel et une ouverture sur l'entourage.

-une éducation qui prend en mission l'apprentissage de la *décentration* et amplifie le cadre d'une communication interculturelle.

- une *pédagogie de projet* qui encourage l'interdépendance des membres d'un groupe en adoptant une perspective de qui favorise la coopération pour atteindre un *objectif commun.*

- une méthodologie de *la recherche-action*, pour les plus élaborés qui visent l'édification d'une démarche, d'un côté, et la transformation d'une pratique, d'autre côté, en se basant sur un procédé d'action-intervention et sur un dispositif d'observation-recherche.

Vu sous l'angle de la psychologie interculturelle, le contact interculturel à l'école au sein des sociétés multiculturelles, il faut qu'il débouche à une *idéologie pluraliste* endossée sous une forme d'attitudes positives de plus de contacts avec les membres de l'exogroupe, accompagné par le respect de la différence culturelle afin d'aboutir à une compréhension mutuelle entre les cultures. Cette compréhension mutuelle des cultures se réalise par un double mouvement : « la reconnaissance de l'autre passe par un retour sur soi »Note386. , et, inversement, « on ne peut connaître sa propre culture si l'on n'en connaît pas

d'autres »Note387. .

Et cela ne nous étonne pas puisque le terme '' inter '' renferme en lui-même ce qui est produit entre et avec l'Autre : le partenaire, qu'i soit le partenaire de l'action ou de la relation.

III.2- Dimension sociale

Ces dernières décennies, les sociétés urbaines des Etats européens ont subi des transformations structurales essentielles qui les rendent de plus en plus des *sociétésmulticulturelles*, surtout dans les régions industrielles.

Ainsi, la multiculturalité, est le fruit de trois faits sociaux : la migration, l'européisation et l'internationalisation.

Cette multiculturalité, ainsi retracée, a des conséquences « sur tous les secteurs sociaux et donc pratiquement sur tous les terrains professionnels du travail social : sur les services sociaux publics, sur les institutions et les activités socioculturelles extra-scolaires ainsi que sur les activités d'instructions et d'associations privées du secteur social »Note388. .

Etant corollaire du fait de l'immigration, les problèmes de *l'exploitation de main-d'œuvre* des *immigrés* et de leurs *conditions de vie* déplorable, la mission des **travailleurs sociaux** consiste à aider les immigrés à trouver un travail régulier, un habitat pour ceux qui sont mal logé spécialement pour les familles des bidonvilles. De plus, les travailleurs sociaux essayent de régulariser la situation de ceux qui ont un séjour illégal, c'est pourquoi il y a le risque de se heurter souvent avec les employeurs qui profitent de cette situation.

Alors, les travailleurs sociaux étaient des ''*juristes expérimentés*'', des portes- paroles des communautés d'immigrés, autrement dit, ils représentaient des militants éclairés.

Peu à peu, les familles s'installent, des enfants naissent en France et y grandissent, le rôle des travailleurs sociaux sera d'aider les familles à trouver des places à leurs enfants dans les crèches et les maternelles, en valorisant tout ce qui concerne les droits des familles.

Les premières questions culturelles se posent, concernant les soins des petits enfants, les modes d'éducation aussi bien que les types de relations familiales. D'où l'exigence de la connaissance des autres cultures afin d'éviter des maladresses dans la communication ou de porter des jugements des valeurs négatifs, là où un peu de compréhension culturelle pourraient être de mise. Ce sont maintenant les ethnologues qui interviennent puisqu'il s'agit d'apprendre à connaître les autres dans leur vie quotidienne.

Les questions qui s'imposent ici : au nom du quoi faut-il pousser les immigrés à changer ? Quel intérêt à imposer des critères et valeurs dont l'autre ne comprend pas le sens ?

En effet, la question de l'interculturel ne se pose pas beaucoup chez les immigrés seuls en situation irrégulière, mais chez les familles dont les enfants risquent de devenir *étrangers culturellement pour leurs parents*, qui n'arrivent pas bien à s'intégrer dans la société d'accueil, ou qui ne savent pas si leur avenir est en Europe ou dans leur pays d'origine.

Ainsi, on peut constater que la *préoccupation principale* des travailleurs sociaux est *l'intégration* de tous ceux qui sont *menacés d'exclusion*, et la migration devient un facteur irréversible que doivent prendre en compte les Etats en déterminant les calculs de la politique sociale adoptée.

Actuellement, il y a une prise de conscience de la complexité des questions relatives à l'intégration. Cette complexité est traduite par :

La difficulté de trouver un *équilibre* entre le principe de respect des cultures et l'intégration dans la société d'accueil.

L'incapacité d'exercer une *influence efficace sur l'Etat* qui prend de plus en plus les traits d'une société d'immigration, c'est pourquoi « les sociologues, anthropologues, et psychologues répondent mieux à une demande qui porte davantage sur les possibilités et la nécessité de vivre avec des différences culturelles que sur la connaissance précise d'autres cultures »Note389. .

Avec le développement de la Communauté Économique Européenne, devenue la Communauté Européenne puis l'Union Européenne, les Etats adhérents sont impliqués dans un processus croissant d'européisation, par conséquence les rêves d'établir une nation mono-ethnique ou mono-culturel ont disparu, pourtant que la politique sociale devient un élément important de la politique commune de l'Union européenne puisque sans cette dimension sociale, l'union politique et le marché intérieur européen sont non concevables et irréalisables.

Après la chute de l'Union Soviétique, le processus de *l'internationalisation* a réalisé un *progrès très rapide* dont l'objectif est paradoxal : d'un côté, dans le domaine économique et de la consommation, la tendance est presque toujours à l'uniformisation (par exemple Mac Donald's, Coca Cola…) tandis que, d'un autre côté, dans le domaine du social, la tendance est plutôt dans la compétence de prendre en considération les différences culturelles.

Avec cette situation, la plupart des domaines sont touchés de l'internationalisation, que se soit directement, tels que l'économie, la science, l'écologie…, ou indirectement, par exemple la politique sociale.

Ainsi, les trois processus de transformation (immigration, européisation, internationalisation), ont entrelacé le secteur social dans un nœud de modifications interdépendantes, et touché les domaines de la culture, de la profession, de la formation, de la production et du marché. Cela fait de *l'ouverture interculturelle*, une *nouvelle donnée sociale incontournable* pour toutes les institutions concernées, et d'emblée de la psychologie interculturelle une exigence en abordant les questions concernant la *culture, l'identité, les valeurs, la différence culturelle, l'intégration*, et une demande pour les institutions publiques et privées du travail social et de la sociopédagogie en aspirant de plus en plus un personnel qualifié ayant des compétences interculturelles.

Cette demande existe aussi dans les associations de bienfaisance, les associations de la jeunesse, ou pour l'assistance des migrants, dans les services sociaux en général, dans les grandes entreprises industrielles. Ajoutons qu'il existe, spécialement, pour le domaine de l'intégration professionnelle des migrants, dans les institutions ayant des tâches internationales comme l'Union Européenne… également pour les secteurs de l'organisation et de la gestion des programmes internationaux, dans les institutions sociopédagogiques de formation continue pour la formation du personnel ayant des missions internationales, et dans des projets de travail communautaire dans les quartiers, pour des fonctions de direction, d'animation, et de conseil.

III.3- La dimension économique

Suite à la Mondialisation, un fait socio-économique qui touche la majorité des sociétés humaines, un **bouleversement structural** et **fonctionnel des entreprises** a vu le jour. Par conséquence, on trouve que **l'ouverture aux marchés internationaux** et les **fusions des frontières économiques** entre les pays sont multipliés rapidement, ce qui rend les cultures d'entreprises déchirées entre les traditions nationales et les tendances interculturelles.

Dans les modifications interculturelles contemporaines, les entreprises constituent le champ le plus complexe puisque s'enchevêtrent les relations interculturelles personnelles et groupales, dans des conditions de marketing, de publicité, de consommation ou dans les situations de coopération d'équipes plurinationales, ou

bien celles des relations interculturelles institutionnelles d'un caractère international.

D'ailleurs, on remarque que les entreprises conjoignent deux dynamiques : l'une vise à contrôler et à composer les cultures nationales déjà acquises, l'autre qui ambitionne à recomposer ces cultures nationales à partir de stratégies largement informationnelles- mondiales. L'étude de ces stratégies montre que les processus de l'interculturalité ne sont pas seulement des continuateurs aux cultures qui les dépassent, mais ils les devancent aussi. « C'est alors seulement que l'interculturel apparaît pleinement ''inter'' : visage tourné vers les passées culturelles, visage tourné vers les avenirs culturels. Nous commençons à peine à le voir »Note390. .

Priorité de la *culture* ou des *stratégies* ? Un questionnement important qui s'impose actuellement aux entreprises.

La réponse à cette question est un choix qui débouche à deux trajets opposés de la réussite. Dans le premier cas, la réussite économique est unique, cependant que dans le second elle est reproductible.

D'après Demorgon, c'est **la période** de la **culture d'entreprise**, cette culture est la seule qui peut réunir et pousser les membres de l'entreprise *par-delà* de la *culturenationale*. Il considère que les entreprises, deviennent de plus en plus internationales, et on dira bientôt globales, d'où l'importance que chaque entreprise, tout au long des années, produise sa propre culture. Pour produire cette culture, chaque entreprise devra poser le problème de régulation entre diversité et unité sous l'angle de ses implantations, de ses départements et de ses personnels.

L'auteur ajoute que les entreprises n'adoptent pas une seule culture, Elles maintiennent et quelquefois elles créent et développent *plusieurs cultures d'entreprises*. Elles se constituent une image positive en rendant précieuse la culture développée sous diverses formes.

Aussi, l'auteur considère que les recherches des cultures qui adoptent la perspective empirique des sciences sociales américaines sont généralement comparatives – descriptives, car les membres d'une culture sont comparés et décrits en se référant à des traits culturels. Par conséquent, il nous invite à admettre « une attitude très pragmatique parfois proche du celle du ''Caméléon'' : si vous voulez coopérer avec l'autre, adaptez vous à lui, apprenez à vous mettre à sa place, partagez ses manières d'être ; il se sentira à l'aise et familier avec vous et vous parviendrez à vendre, à acheter, à gérer ensemble »Note391. .

Ces données, ont suscité des *recherches* en deux *directions contradictoires* afin de savoir si les comportements quotidiens ou les stratégies plus élaborées sont guidés par la *culture d'entreprise* ou plutôt par la *culture nationale*.

Les recherches qui accordent le primat à la culture d'entreprise et ses stratégies spécifiques et nouvelles, ont bénéficié « des travaux de l'école stratégique avec Crozier ou encore de ceux de l école sociétale avec Maurice, Sellier, Sylvestre »Note392. , qui considèrent (en étudiant les impacts différents des systèmes de formation allemands et français) que chaque société met en œuvre un certain type d'apprentissage d'où découle une logique industrielle particulière.

Donc, l'école sociétale suppose que les caractéristiques culturelles ne sont pas déjà là dans une problématique d'une « culture nationale », elles sont produites par le fonctionnement même, différemment orienté, des deux sociétés et des deux formations qu'elles produisent. Autrement dit, c'est la *culture d'entreprise qui préside* les conduites quotidiennes.

Cependant, les recherches qui attribuent le primat à la *culture nationale*, se sont élaborées dans « les travaux de Philippe d'Iribarne, concernant les cultures française, néerlandaise et américaine dans les entreprises »Note393. .

En effet, Demorgon pense que la culture nationale a sa place au coeur du noyau principale des comportements et stratégies élaborées, mais elle est incapable de les déterminer systématiquement. De plus, il conclure, que cette discussion nous incite à mieux comprendre qu'il existe un cycle permanant : Hier, des stratégies de qualités, conservées et transmises, ont pu aboutir à des cultures qui, elles mêmes, inventent aujourd'hui des stratégies. Mais ces stratégies ne sont pas de pures reproductions de modèles culturels. C'est à travers ces modifications, de nouveaux prototypes culturels se créent.

Que ce soit primat d'une culture nationale ou celle d'entreprise, le visé principal de toute entreprise est la conquête des nouveaux marchés, et la mobilisation des personnels afin de réaliser une bonne rentabilité financière. C'est travers cette optique que l'interculturel s'est développé dans l'entreprise en adoptant *deux dynamiques*. Quelles sont, donc, ces deux dynamiques interculturelles ?de quoi constitué – elles ?

La *première* est celle d'Hier (*historique*), dont la multinationale n'a pas dépassée son cadre national, il cherchait à développer ses ventes à l'étranger, en respectant la différence culturelle nationale, au niveau de production, celui de marketing, de publicité et même dans le fonctionnement de ses équipes multinationales. Elles visaient à compenser cette diversité par *un tâtonnement de cohérence* et d'unité qui constituait sa culture d'entreprise.

Dans cette situation, l'entreprise était en présence de cultures engendrées : là où il existe des habitudes distinctes des populations dans la consommation, ou des cadres dans la communication. Cet interculturel des cultures engendrées consistait alors en médiations qu'il fallait créer pour qu'un produit puisse être admis dans plusieurs cultures différentes, ou pour qu'une communication entre différents pays puisse se réaliser au mieux.

En suite, une *nouvelle époque* s'est inaugurée, c'est l'ère de considérer la *planète entière* comme *véritable marché*. Le positionnement sur ce marché mondial exige une *reconstitution de l'entreprise*. Celle-ci tend au perfectionnement économique en jouant sur une distribution de ses fonctions, à partir de divers avantages proposés par les pays selon leur développement particulier. Ceci n'a pu être obtenu que grâce à l'immédiateté des télécommunications, au traitement informatique en temps réel des transactions et l'amoindrissement des délais de transports.

Ainsi, la *deuxième* dynamique (*intersectorielle*) est apparu puisque chaque stratégie concurrentielle se met en place dans le marché mondial est obligée à jouer sur la corde de la *différence culturelle* des pays. Les entreprises ont renforcé, affaibli, transformé ou même bouleversé les cultures nationales (l'Union européenne…) mais aussi des nouvelles instances de concertations internationales ont vu le jour. Elles entraînent encore plusieurs bouleversements dans la culture quotidienne de la vie professionnelle ou privée : information généralisée, développement de l'actionnariat.

Alors, les *cultures nationales* sont réellement *à l'épreuve*, puisqu'elles oscillent la contraction identitaire, d'un côté, et l'acceptation d'un remplacement étendu, des cultures nationales procréées hier, par des nouveaux éléments culturels qui les dépassent, d'autre côté.

L'**interculturel** est, ici, représente une **genèse d'une nouvelle culture**. Les accommodations conscientes et voulus ne l'emmènent pas toujours sur les ajustements contraints auxquels on répond sans avoir forcément le temps de les réfléchir. Ces développements nouveaux ne signent donc pas la fin des cultures acquises mais uniquement leur modification plus ou moins profonde. En un mot, la diversité culturelle, déjà existé ou engendrée sous l'influence des conditions contraintes, entre toujours en antagonisme avec toutes orientations uniformisantes.

En seconde étape, la multinationale dépasse son contour national. Afin d'acquérir des nouveaux marchés, les entreprises essayent de mobiliser les hommes sur le terrain. Donc, c'est « l'époque des lois de BCG (Boston consulting group) qui recommandait d'acquérir des positions dominants pour favoriser la baisse systématique des coûts…cette seconde étape des cultures engendrées, appelée aussi l'étape japonaise, s'est caractérisé par

la mobilisation des hommes sur le terrain »Note394. .

D'après Demorgon, en cette situation, on se cantonne dans la découverte des obstacles ou des ajouts culturels permettant d'acquérir ou non les marchés visés. C'est pourquoi, les entreprises s'occupent volontairement des consommateurs en fonction de leurs cultures socio-économiques, ou bien, elles recensent les différences dans les orientations culturelles nationales.

Ainsi, on constate que l'initiative personnelle est reconnue avec la gestion à la japonaise, « il s'agit de chaque opérateur, de chaque salarié de l'entreprise un acteur essentiel »Note395. .

Dorénavant, le *mangement* est concentré sur *l'attention portée aux hommes*, à leur formation, à leur disposition à la croissance des tâches aussi bien qu'à la gestion, voire au groupement de leurs références culturelles nationales. L'auteur donne comme exemple, l'entreprise IBM qui suit cette voie en cherchant des nouveaux marchés et mobilisant ses salariés jusqu'au moment où elle découvre que son rang en tant que dominante lui a fait négliger la nouveauté technologique et la segmentation successive des marchés. Ce fait est résultante, particulièrement, de la nouvelle évolution universelle des technologies '' grand publique '' dans l'électronique et l'informatique, qui permet d'échanger, de traiter une très grande quantité d'information en un temps très court et sur la plus grande part de la planète.

Cette évolution technologique a conduit à une *nouvelle prégnance de l'économie*, et une neuve reprise de pouvoir des acteurs du secteur économique, appelée globalisation. Ce qui exige certaines stratégies interculturelles ont été à l'origine des nations-marchandes européennes aujourd'hui.

Ces nations-marchandes, ont franchi, au XXème, une série des crises aiguisée, ont montré que les stratégies des principaux acteurs de l'économie, laissées à elles mêmes, pouvaient procréer des catastrophes, d'où « les phénomènes inflationnistes traduisaient déjà une reprise conflictuelle entre les grands acteurs de l'économies et nombre d'autres acteurs »Note396. .

Partant de la multitude de leurs situations, les nations-marchandes essayèrent d'utiliser certaines situations déséquilibrées à leur avantage : l'Union soviétique, le Japon, l'Allemagne menacèrent de plus en plus considérablement les positions dominantes des Etats-Unis. Une première fois avec la conquête spatiale puis un second coup avec l'électronique, l'information, la '' guerre des étoiles '' les Etats-Unis récupérèrent une partie de Leadership. Dans cette vision et sur la base de leurs spécificités culturelles, ils commencèrent de revenir sur les politiques institutionnelles et leur contrôle gouvernementale et, à l'inverse, de provenir à une dérégulation grave.

Cette situation de réglementation a offert aux entreprises américaines des regards de développement nouvelles qu'elles ont mis à privilège, prévenant les autres pays à y faire à leur tour.

D'après l'auteur, dans cette conjoncture, les pays, surtout développés, ont créé des stratégies permettent aux acteurs politiques et ceux économiques de chaque pays, presque toujours, de s'associer. Cette nouvelle association, représente un pouvoir nouveau et supérieur des grands acteurs économique.

Cette croissance de la concurrence internationale conduise à une troisième étape. Après la réussite des parts de marché, et la mobilisation des personnelles, il était avéré qu'une meilleure organisation des entreprises était insuffisante à l'emporter dans cette nouvelle compétition. Il fallait, également, que les choix stratégiques soient bons.

Ces choix stratégiques portaient sur l'importance à accorder aux différentes innovations technologiques et aux meilleurs moyens de les modifier en choix commerciaux dans les conditions les plus économiques possibles. L'auteur expose le modèle managerial, qu'on peut y trouver « chez les jeunes patrons comme la Silicon Valley, les Staves Jobes d'Appel, et les Bill Gates de Microsoft. Ceux-ci soulèvent l'enthousiasme et

l'admiration de leurs collaborateurs en pratiquant le mangement by wandering around(le mangement en se promenant) »Note397. .

En cette optique, l'essentiel est de découvrir toutes les nouvelles fondamentales, les idées complémentaires qui inspireront l'orientation stratégique victorieuse. Il s'agit d'être en volonté de bénéficier de toutes les éventualités d'activités qui permettent et facilitent à connaître de neufs développements. D'où l'opiniâtreté d'amplifier le champ d'action des entreprises, soit par des absorptions, soit par croissance, soit par une présence plus active sur les marchés en développement rapide.

De plus, Demorgon, ajoute que les arrangements et les conflits entre les trois groupes d'acteurs (politiques, économiques, informationnel) sont particulièrement visibles, il prendre comme exemple l'Internet depuis son commencement. Il est successivement militaire, universitaire, politique, commercial. Il représente un exemple de la médiation informationnelle multidimensionnelle qui ne peut rater d'être à son tour, l'outil des épreuves d'appropriation et de conflit. Cette *multidimensionnalité informationnelle* se manifeste comme un *défi culturel* qui touche aussi bien les entreprises et les Etats que tout autre secteur.

Il serait donc, une erreur de considérer qu'il n'existe qu'une seule donnée. Il faut que chaque *analyse adopte la complexité interculturelle* à travers la *double dynamique historique et intersectorielle*Note398. , qui s'inscrit dans une dynamique *interculturelle globale* constituée par les conflits et les arrangements entre les courants historiques (communautaire*, royal-impérial*, national-marchand, international-mondial)Note399. ,ces conflits et ces arrangements qui peuvent être, à leur tour, analysés et interpréter en fonction des luttes et des accords qui se poursuivent entre les acteurs, en référence aux quatre grands secteurs d'activités : religieux, politique,économique et informationnel.

Les entreprises ne sont pas dépourvues de tout moyen par rapport aux contraintes financières. Elles ambitionnent de s'associer pour atteindre une croissance qui leur permette une plus grande liberté d'agissements. De même, les Etats gardent un nombre d'avantages.

De plus, si les entreprises se réunissent, s'organisent et croissent, les nations- marchandes d'hier le font aussi, comme c'est le cas de l'Union européenne.

L'auteur ajoute que *l'autonomie des grands acteurs de l'économique*, n'a pas raté de provoquer de nombreuses informations s'agissant plusieurs régulations possibles. « Ces dernières peuvent être soit librement acceptées en raison de l'intérêt supérieur du fonctionnement économique lui-même ; soit mise mises en place par des instances politiques internationales comme l'Organisation des Nations unies, l'Organisation mondiale du commerce ou des organismes politiques mondiaux susceptible de voir le jour dans des conditions qui le nécessiteraient »Note400. .

Enfin, L'auteur conclure que le futur des entreprises et des nations ne réalisera pas demain à travers l'expansion d'un unique modèle, il se fera à travers diverses unifications particulières. Il croit que les nations-marchandes d'aujourd'hui ambitionnant à long terme, d'être des sociétés informationnelles-mondiales.

Toutes les *sociétés* et les *cultures* se transformeront et des *diversifications nouvelles* se produiront. Les entreprises seront directement parties prenantes de ces changements, à travers leurs concurrences, leurs conflits et leurs arrangements.

III.4- La dimension informationnelle

La révolution des médias est l'un des caractéristiques principales qui décrit le début du XXI siècle. Cette révolution est le fruit du développement technologique croissant dès la fin du siècle passée.

Suite à cette situation, il semble que l'interculturel trouve une place dans les institutions médiatiques puissantes, c'est-à-dire celles qui s'intéressent au public le plus vaste possible, caractérisé par la différence culturelle et l'hétérogénéité sociale. D'où la présence interculturelle médiatique.

Il est bien connu que les médias électroniques sont dotés du double pouvoir d'omniprésence et d'instantanéité, grâce auquel ils sont capables de créer la

'' *Proximité de lointain*''.

Avec cette nouvelle règle générale, tous les pays mêmes les plus lointains sont proche de moi, il n'existe plus ni distances ni frontières ni délai, et tous les événements qui déroulent à l'autre bout du globe terrestre, grâce à l'écran, deviennent comme s'ils ont locaux, dans notre pays, ou dans un pays voisin.

Autrement dit, le monde vient à moi, tout ''fait'' que se soit social, politique, économique… est actuel. L'actualité est l'aliment indispensable qui nourrit les médias, elle est l'emblème même de la situation.

Ainsi, l'actualité n'est plus des informations locales ou nationales, elle a dépassé ce restreint contour en adoptant un autre plus large qui renferme tout le monde, il est de nature mondiale, ce qui s'ensuive que l'actualité est de nature pluriculturelle.

De plus, l'actualité est composée d'une grande somme des variétés, propagation, éphémérité. Les spectateurs passent constamment aussi bien que rapidement de l'information à l'oubli, d'un sujet à l'autre, c'est l'extrême concision de consommation.

Ce renouvellement d'événements très court fabrique une accumulation et une constitution de capitaux culturels spécifiques « on se doute bien qu'il y a des cultures générationnelles, des stockages spécifiques de savoirs spécifiques, des catégories de classement, qui tiennent à l'ancienneté d'exposition aux médias, cette ancienneté…tenant elle-même à l'âge de consommateur par rapport à celui de médias »Note401. .

D'après **Porcher**, nous sommes dans « les générations de l'image et du son »Note402. , survenues grâce aux médias. Avec ces générations, l'accumulation et l'aménagement des capitaux à très forte compacité interculturelle, tout le monde néglige ce que l'utilisateur en fait.

En effet, l'auteur pense qu'il n'y a pas lieu d'être insouciant à ce sujet, car une diminution du racisme et de la xénophobie, n'est pas réalisée effectivement en réalité sociale. Pour lui, il est probable que les éventualités interculturelles, incontestablement présentes dans l'actualité médiatiques, doivent pour devenir réalités, être constamment exploitées par l'école. Il s'agit d' '' *Une éducation aux médias* '' permettant de se donnerait cet objectif qui aide les élèves à maîtriser l'actualité.

L'enseignement de l'étendue historique des phénomènes (régulièrement oubliée par les médias, qui se limite strictement à l'instant), les contextualisations diversifiés, les articulations entre différences et ressemblances comme entre dimensions internationales et aspect patrimoniaux (ou identitaires) forment l'encadrement délicat quiappartient à l'école de fonder pour que les spectateurs profitent vraiment des potentialités interculturelles des médias. L'enjeu est capital, mais les institutions éducatives sont peu intéressées.

L'actualité ne se limite pas aux événements politiquesou socio-économiques, elle est constituée aussi des *événements sportifs* qui sont considérés, d'une façon légitime, depuis quelques dizaines d'années, en tant que pratiques culturelles. L'universalisation, les colloques, les publications, les recherches…ne sont qu'une expression effective de cette légitimité culturelle croissante.

Les médias ont participés à établir la place de ce nouveau fait culturel par l'intermédiaire des projets d'établir des universels chaînes sportives qui exposent toute information sportive actuelle (bien sûr à côté des chaînes

qui présente toutes les actualités de tous domaines y compris le sport).

Ainsi donc, on trouve une multitude des chaînes, complètement, consacrées au sport se sont installées dans tous les continents. Par exemple Eurosport, la chaîne qui couvre un grand nombre des Etats européens et en une douzaine des langues ; en attirant l'attention que l'objectif de cette chaîne est d'abord économique, et la culture n'est pour elle qu'un moyen d'amplifier le public. Ce visé économique consiste à universaliser d'une façon maximale le plus grand nombre envisageable de sports.

Jusqu'à notre jour, le sport du football est celui qui récolte le plus fort coefficient d'universalité. La télévision l'a internationalisé depuis longtemps.

Le **rôle interculturel** des *médias* est de contribuer à habituer un téléspectateur national à s'intéresser à des compétitions qui ne concernent pas son pays. Cette interculturalité se traduit par l'organisation d'une façon régulière et volontaire des compétitions neuves « qui mettent aux prises des cultures (villes, pays, continents) différentes, qui se rassemblent sur un sol commun, sous la forme, puisement interculturelle, du partenariat/ adversariat»Note403. .

Une orientation décisive des médias en ce domaine consiste, conjointement, à universaliser des sports massivement présents dans certains pays de la planète et absents dans d'autres. C'est le cas du Cricket, sport anglo-saxon, qui fait des assistances démesurés et ne touche personne dans le reste de l'univers.

C'est ici que l'on remarque le mieux le caractère primordial du croissance de l'interculturel dans les médias ; il est technique : l'évolution irrésistible de la télévision, par satellite, forme la participation la plus puissante à l'interculturalisme médiatique.

Ce développement de l'interculturel, permet d'encourager une *relation* ‘’*positive*’’ *à l'étranger* en percevant des chaînes destinées prioritairement à celui-ci, et il admet en outre, sur tout le globe terrestre, l'ajout de petits publics éparpillés pour en former un grand (qui passionnera les annonceurs, et, donc, aura tendance à s'augmenter encore).

Enfin, on peut dire que *le sport* est une activité repose sur deux principes antagonistes : la coopération et l'affrontement. De cette dualité découle deux analyses opposées concernant les caractéristiques du sport : l'un considère un moyen qui rapproche les peuples, l'autre pense qu'il creuse le fossé entre eux.

Il nous semble que la véritable mission de l'interculturel est de rendre le sport un champ de coopération, de convivialité et de la richesse culturelle en échangeant les expériences, les coutumes sportifs, les nouvelles techniques ou stratégies sportives, aussi bien que celles sociales.

Ainsi, le sport est un domaine a *double facette* : il unit et divise en même temps, il offre des occasions riches pour encourager la rencontre et l'entente des individus de sources culturelles différentes, au-delà des cadres nationales. Il renforce *le sentimentd'appartenance à une équipe*, le sentiment de *coopération* et de *fraternité* à l'égard les membres de l'équipe à laquelle il appartient le sportif, en dépassant toute xénophobie, racisme et même n'importe quel sentiment de prudence ou de peur de «l'Etranger ».

A côté du sport, il existe un autre domaine duquel a émergé l'interculturel, c'est le domaine des *documentaire*s.

En effet, les hommes des médias expriment leur étonnement face à la réussite progressive des documentaires. C'est une prospérité croissante graduellement. C'est pourquoi, il n'y a aucune surprise sociologique. Le phénomène était éventuel. La raison en est le considérable coefficient d'interculturalité que saisit cette forme d'apport médiatique.

Pour le moment, une sorte de classement par degré d'interculturalité pourrait être préparée selon les pratiques actuelles des téléspectateurs, mais tout peut être changé, brusquement, grâce au surgissement de la télévision numérique qui va augmenter les chaînes thématiques, et donc, postuler davantage la sélection volontaire par le spectateur lui-même.

Le succès le plus fort, est celui pour les documentaires animaliers. Ils possèdent une fidélité illimitée et universelle.

Où qu'on soit dans la planète, les animaux du pays d'ailleurs, incite notre intérêt puisqu'elle pourrait nous amuser aussi bien que nous enrichissons.

Médiatiquement, les bêtes forment le meilleur modèle des '' universel-singuliers''… c'est-à-dire, des phénomènes présentent partout (universels) mais que chaque communauté culturelle interprète à sa manière»Note404. .

D'après Porcher les '' universels-singuliers '' pourraient être l'expression le plus enfoncée de l'interculturel, dans le monde des médias, comme celui dans l'école. Ajoutons que tous les documentaires de l'environnement connaissent aussi un succès grandissant.

Bien que d'une façon accentuée les individus voyagent, les médias participent à alimenter la faim partagée de savoir les styles de vie, les façons de penser, les habitudes de ceux qui ont d'autres traditions, des documentaires anthropologiques sontéventuellement énorme, à condition qu'ils échappent à la fois l'exotisme et la folklorisation, autrement dit, qu'elle répare les stéréotypes restés. A cet égard, on peut penser que l'évolution idéale souhaitable passe par la *co-production* d'émissions par *plusieurs collaborateurs* d'appartenances culturelles distinctes. Les **regards entrecroisés** représentent ici l'apport *interculturel* la plus profonde.

Enfin, il nous semble possible de considérer que les médias agréent aujourd'hui, « pour la première fois dans l'histoire, cette double articulation entre le patrimonial et l'international, entre l'identitaire et l'universel, entre l'appartenance et l'humanisme, entre le soi et l'autre »Note405. , ce qui détermine précisément et principalement l'interculturel, étant contribution offerte à tous le monde où chaque personne se construit soi-même par rapport à l'autrui.

Après avoir fini ce voyage en cherchant les traces interculturelles dans certains secteurs de la vie quotidienne, il apparaît clairement que la problématique interculturelle n'est pas une simple thèse utopique. C'est une orientation théorique émerge de la *réalité sociale effective* des individus. C'est le réel qui la exige et nécessite son existence, non en tant que thématique majeur qui s'impose actuellement, mais en tant qu'une approche a commencé de s'établir et de déterminer son propre identité dès dizaines d'années, en essayant de profiter des méthodes de plusieurs domaines des sciences humaines tels que la sociologie, la psychologie, l'anthropologie…etc.

Avec cette *méthode pluridisciplinaire*, comment peut-on, donc, être logique en considérant l'interculturel une aventure utopique ? Comment peut-on nier ses racines qui s'étendent profondément dans les sciences humaines ? Comment peut-on nier ses critères de recherche scientifiques ?

IV-Les recherches interculturelles et l'enjeu méthodologique

En déterminant la culture en tant qu'itinéraire vers l'interculturel, nous avons abordé l'évolution scientifique de la psychologie, de l'anthropologie psychologique (en exposant les grands courants en recherches culturelles), la naissance de la psychologie sociale étant une introduction, ou acclimatation à la recherche en psychologie interculturelle.

Le survol historique de la psychologie classique et son développement montre que ce domaine relève d'intérêts, quelquefois distincts, pour les comportements, les situations mentaux et les mécanismes mentaux.

En élargissant le cadre de la psychologie classique, la **psychologie sociale** a vu le jour en étudiant les conduites humaines, les états cognitifs aussi bien que les processus mentaux en tant qu'ils se développent et se réalisent chez un acteur en interaction avec son environnement et ses éléments constitutifs, que se soit des individus, des institutions, des systèmes (matériels et symboliques). Plus précisément, « le champ de la psychologie sociale met en relation les dimensions cognitive, motivationnelle, émotionnelle ainsi que le soubassement physiologique du psychisme et du comportement humain avec l'insertion sociale des individus (relations interindividuelles, groupes, institutions, cultures, idéologies) dans un environnement matériel délimité »Note406. .

En fait, c'est une *optique double* qui essaye de sonder, d'un côté, l'influence du *facteur sociale* sur les *processus cognitifs*, et, les *comportements humains*, et d'autre côté, de savoir si ces conduites et ces mécanismes mentaux agissant-ils sur le contexte sociale dans lequel ils s'évoluent et s'effectuent. Bref, on remarque que le visé de cette perspective est de dévoiler la réalité de *l'interaction dialectique* entre l'individu et son milieu environnante.

En continuant son trajet évolutionniste, les sciences humaines ont vu la naissance de la **psychologie interculturelle**, une nouvelle discipline relativement qui développe la notion classique de la culture en proposant une perspective dynamique (traduite par le concept contact des cultures) qui met en relief la réciprocité et la complexité de ce fait exclusivement humain, en dépassant la finalité comparative entre les cultures.

A ce propos, **Claude Clanet** considère que la notion ''interculturel'' « introduit donc les notions de réciprocité dans les échanges et de complexité dans les relations entre cultures. Idées dont se trouve inducteur le préfixe'' inter''…inter/entre qui, tantôt traduit la liaison, la réciprocité (inter-pénétration, inter-action, inter-disciplinarité…) et tantôt la séparation, la disjonction (inter-diction, inter-rogation, inter-position…) ce sont d'interpénétrations, d'interférences, d'interactions que sont faits les contacts de cultures…dynamiques paradoxales, que,…peut signifier le terme interculturel»Note407. .

Pour cette nouvelle approche caractérisée par une dynamique paradoxale occupant le carrefour où s'enchevêtrent plusieurs disciplines des sciences humaines, l'enjeu méthodologique est crucial puisque « la recherche (…en sciences sociales) suit une démarche analogue à celle du chercheur du pétrole. Ce n'est pas en forant n'importe où que celui-ci trouvera ce qu'il cherche…il importe avant tout que le chercheur soit capable de concevoir et de mettre en œuvre un dispositif d'élucidation du réel, c'est-à-dire, dans son sens le plus large, une méthode du travail »Note408. . La question qui s'impose ici, est, comment les méthodes des sciences humaines ont servi la psychologie interculturelle au niveau méthodologique?

La construction de la connaissance est une question de nature conceptuelle, la simple étape descriptive ne suffit pas. Elle a besoin des règles scientifiques qui développent le savoir vers le but déterminé, sans efforts superflus, afin d'atteindre l'objectivité et dévoiler la réalité du fait étudié.

Ces règles scientifiques sont appelées *méthodes*. Concept que le philosophe **René Descartes** en (1619) a essayé de déterminer en tant que « règles certaines et faciles, grâce auxquelles tous ceux qui les observent scrupuleusement ne supposeront jamais vrai ce qui est faux, et parviendront, sans se fatiguer en efforts inutiles, mais en accroissant régulièrement leur savoir, à la connaissance exacte de ce qu'ils peuvent atteindre suivant en cela un ''plan réfléchi et déterminé d'avance'' susceptible d'indiquer les errements à éviter afin de parvenir à l'objectif que l'on s'est fixé»Note409. .

Alors, c'est une stratégie du travail adoptée par les sciences humaines que la psychologie interculturelle peut s'en servir afin de mieux sonder la réalité que se soit sociale, psychique, culturelle ou interculturelle…etc.

IV.1- Sciences humaines et psychologie interculturelle : Approches méthodologiques

Lorsqu'on parle des recherches interculturelles, cela signifie le défi d'étudier les liens entre la culture et l'individu.

La première considération qu'il faut souligner au niveau méthodologique et analytique est **l'extrême prudence** qu'elles exigent à propos l'interprétation de conduites observées ou résultats récoltés (d'une enquête, tests…etc.) c'est pourquoi il ne faut pas *généraliser* les résultats obtenus sans prendre en compte la question de la **différence culturelle.**

Donc, il est impossible d'ignorer l'influence du facteur culturel sur les conduites individuelles aussi bien que collectives. Et puisque ce facteur est complexe, renferme en soi-même plusieurs éléments constitutifs de natures différentes, et parfois opposés, la psychologie interculturelle se trouve obligé d'adopter une ''***méthodologie-mosaïque***'' résultante des méthodes multiples, en s'appuyant sur une multitude des techniques utilisées en plusieurs domaines des sciences humaines : telles que l'enquête par questionnaire, l'observation, l'observation participante, l'entretien (directif ou non), certains tests psychologiques (tests projectifs), étude de cas : le psychodrame psychanalytique des groupes, la sociométrie, la psychométrie, les échelles d'attitudes…

Un arrangement des techniques et une **multiréférentialité** méthodologique qu'adopte la psychologie interculturelle, rendent saillant :

-La complémentarité des approches.

-L'orientation théorique pluridimensionnelle de ce nouvelle approche scientifique soucieux de mieux expliquer les comportements humaines dans leurs aspects individuels et collectifs.

-La complexité de l'objet d'étude dans le champ interculturel.

Ainsi, le chercheur en psychologie interculturelle se trouve « confronté à des objets complexes, multidimensionnels dans la mesure où ils ne peuvent entrer dans la cohérence d'un seul champ disciplinaire - puisqu'ils n'ont pas été élaborés à l'intérieur de ce champs - mais appartiennent à la réalité de la vie »Note410. .

Cette réalité de la vie est non seulement abordée par une approche monodisciplinaire ou pluridisciplinaire mais aussi par une approche systémique représentée par **Roland Colin**Note411. , une approche *dynamique* nous introduisant à différentes modalités de changement. « Si quelque chose change à un niveau, c'est l'ensemble qui est concerné : ou bien les autres niveaux s'adapteront (…), ou bien ils réagiront pour stopper ou réduire le changement du niveau de départ. Il y a régulation »Note412. .

Il y a un changement dans le changement, en un mot, un passage d'un changement de niveau 1 à un changement de niveau 2. Cependant la régulation est impossible en dehors d'un seuil de contradictions tolérables : « Au-delà de ce seuil, la régulation ne peut plus être assurée (…), et le système entre en crise, à la recherche d'un autre mode de régulation »Note413. .

L'auteur considère un *changemen*t de *niveau 1* comme étant un changement *intra-systémique*, qui obéit à une structure de groupe, au sens de la théorie des groupes.

Alors que le changement de niveau 2 *exige une modification du système lui-même* : il faut donc sortir du système à l'intérieur duquel le changement s'effectue. Il y a un passage à un autre système (le niveau 2). En effet, le champ systémique permet de correspondre, de manière approximative, différents champs

socio-culturels à des différents champs de savoirs des sciences humaines. Le découpage systémique du champ socio-culturel se réalise en fonction de projets déterminés, il met en relief la totalité ainsi que l'organisation des interrelations dans une socio-culture.

Ainsi, pour Colin, dans le champ interculturel, une approche *interdisciplinaire* est *subordonnée* à une approche *systémique*.

L'articulation des recherches dans des sous-ensembles disciplinaires débouche aux problèmes de l'interdisciplinarité qui pose ce problème à l'intérieur même de chacune de nos disciplines aussi bien que celui du paradoxe, dans la mesure où interviennent deux modes de régulation antagonistes.

Par conséquent, le mode de régulation initiale (niveau 1), d'une part détruit, est supplanté par un mode de régulation nouveau (niveau 2), d'autre part régénéré (niveau 1 bis). L'auteur trouve dans *le niveau paradoxal* présenté par **René Kaës** un exemple explicatif de son idée puisque, selon KaësNote414. , le niveau **paradoxal** est un niveau **intermédiaire** entre le niveau 1 et le niveau 2 où s'établissent une coexistence des deux niveaux et une continuité entre les deux. Bref, ce paradoxe représente la formation du '' saut logique '' d'un niveau à un autre, d'un système à un autre.

Il ajoute dans cette illustration le concept des « phénomènes transitionnels » de WinnicottNote415. et le « complexe d'Œdipe » de Freud.

D'après **Winnicott,** ces phénomènes intermédiaires permettent d'établir une *continuité* entre la mère et l'enfant, entre le moi et le non-moi, d'être un « **entre–deux** » à un certain niveau de la rupture. Ce *paradoxe* de **l'union/séparation** est primordial de l'enfant et de la mère. **L'objet transitionnel** permet donc de '' dépasser '' le paradoxe fondamental de l'unité et de la dualité, d'un '' intérieur '' et d'un '' extérieur '', du sujet et de l'objet.

Dans le complexe d'Œdipe, il s'agit d'une **séparation** de l'enfant de sa mère, à un *autre niveau*, provoquée par une réalité que constitue **l'irruption violented'un tiers**(le Père, la Loi, la Coutume) qui intervient de manière brutale comme représentant d'un ordre supérieur inévitable. Ainsi l'institution du **complexe d'Œdipe** peut être traduite en tant que *dépassement d'un antagonisme* entre deux ordres : l'ordre relationnel (l'enfant désire avoir des relations sexuelles avec le parent de sexe opposé) et l'ordre social, l'ordre des interdits et des significations collectives…

Il s'avère ainsi, *qu'une seule discipline* est incapable, à elle seule, d'expliquer et de comprendre une situation paradoxale correspondant à un niveau de régulation de la réalité. D'où ressort l'intérêt d'articuler des '' modèles'' psychologiques aux '' modèles '' socio-culturels. Une compréhension des changements devient alors absurde, dans le seul champ de la psychanalyse ou celui de la psychologie, « puisque les champs relationnel, institutionnel, et plus largement socio-culturel…constituent les supports et en partie la '' manière '' même de ces changements »Note416. .

En bref, *l'articulation entre les différentes disciplines* ne se réalise qu'à partir et à travers les *relations interdisciplinaires* par rapport à l'objet-système. « Cette articulation ne peut intervenir qu'à propos des changements de niveau de régulation de l'objet-système qui appartient à la réalité »Note417. .

Donc, pour être en harmonie avec cette situation complexe émergeant de la réalité sociale diversifiée, le chercheur n'a plus de choix que de favoriser une approche *pluridisciplinaire*. Cette dernière propose une analyse *multiréférentielle* permettant de réinterroger les mêmes données sous plusieurs angles, chacune des perspectives est appuyée sur des modèles théoriques spécifiques qui sont, dans la réalité, en interactions entre eux. D'ailleurs, cette approche permet de présenter, à un certain niveau, le maximum de possibilités qu'offrent les données constituant l'objet d'étude, ce qui est impossible pour une approche monodisciplinaire. D'où l'importance et la validité de cette approche qui couvre, au maximum des analyses, la réalité du fait étudié.

IV.2- Recherches interculturelles et critères scientifiques

Pour être généralisable, toute recherche doit répondre à certains critères autour desquels se rassemblent les scientifiques : clarté de concept, l'aspect courant des méthodes, la possibilité de refaire la recherche et d'en vérifier les résultats forme le nœud central de ce consensus.

Dans les situations de *l'hétérogénéité culturelle*, plus que celle de l'homogénéité, l'objet de recherche ressemble à un cristal qui brille avec des reflets changeants selon l'éclairage, autrement dit, les images offertes sont dépendantes de l'appartenance du chercheur qui s'efforce de les comprendre.

Contrairement à la tendance qu'on a souvent à s'imaginer, les exigences de la science ne s'appliquent pas d'une façon uniforme.

En effet, tout travail de recherche, nécessite un **réajustement des critères scientifiques** conditionnés par l'objet spécifique visé, les concepts et les sujets du connaissances qui construisent les procédures de cette recherche s'emploient à le faire chacun à leur manière « les chercheurs sont des hommes et des femmes comme les autres…avec des échelles de valeurs différentes voire des idéologies différentes qu'ils s'efforcent d'écarter de leur travail sans y parvenir toujours complètement »Note418. .

En ce travail de recherche, il faut *prendre en considération* les **facteurs concrets** déterminants la pratique de la recherche afin de préciser ses limites et ses contours. Ces déterminants ne concernent pas seulement les **moyens matériels** dont ils utilisent les chercheurs, mais aussi leur **références théoriques** et les contraintes qu'ils subissent et qu'ils ne peuvent y s'échapper telles que les conflits d'écoles, les compétitions intra et inter institutionnelle.

Les **critères** de recherches scientifiques sont **multiples**, parmi de celui-ci on aborderait : l'élaboration de données vérifiables, l'élaboration des hypothèses, la généralisation par analogie. La question qui s'impose d'abord, est : dans quelle mesure les recherches interculturelles permettent aux chercheurs d'émettre des données capables de faire l'objet de vérification ?

En effet, c'est dans la mesure où les **observations**rapportées sont capables d'être vérifiées, qu'elles peuvent être considérées comme des données scientifiques.

En réalité, les études portant sur des situations caractérisées par l'hétérogénéité culturelle risquent, plus que toutes autres, d'encourager des développements spéculatifs par imprudence ou en raison des projections incontrôlées. D'où l'importance *d'être vigilant* et de maintenir une surveillance attentive tout au cours de la démarche permettant le recueil des données.

Concernant la question des **hypothèses**, on remarque que le visé de la démarche scientifique est d'atteindre la cohérence qui permet de relier des faits auxquels on s'intéresse, à insérer le fait expliqué dans une catégorie plus ou moins large de faits qui s'expliquent tous de la même façon et non nécessairement à rechercher des relations de causalité.

Dans un contexte *culturellement hétérogène*, il n'est pas facile de saisir des facteurs au dépend des autres, comme ce qui se passe dans la méthodologie expérimentale qui change les causes hypothétiques. La formulation d'hypothèses vraisemblables nécessite des systèmes complexes de causalité et non faire recours à un facteur univoque. Alors, une multitude des facteurs interdépendants peuvent en l'occurrence être invoqués en constituant des structures aux limites incertaines. Par conséquence, l'explication des comportements sera relative, consiste à les confronter avec de plusieurs modèles.

Les qualités du chercheurs concerné à ce niveau consistent au son bon sens, d'un côté, et à la profondeur des compréhensions qu'ils ont des conduites auxquelles ils s'intéressent ainsi que des situations totales de leur

réalisation, que d'un savoir-faire délicat et méticuleux qui se réduirait à la simple utilisation de techniques, notamment statistique. Il en est de même pour la mise à l'épreuve de l'hypothèse : C'est la *culture du chercheur* qui assure les meilleures aptitudes à déterminer la compatibilité de celle-ci avec la totalité des rapports statistiques observés.

Une recherche renvoyant, à un *système structuré d'hypothèses* articulées entre elles, fait appel au concept du '' modèle''. Un modèle est composé d'une **structure de variables**, c'est-à-dire, un ensemble de variables entre lesquelles existent des liens déterminés. Ce modèle, permet de comprendre des variables observées, surtout les variables *hypothétiques non observables*, capables d'influencer les observations et les rapports causales réciproques, structurés d'une façon complexe. Dans les études *interculturelles,* il n'est pas courant que l'ont utilise cette notion, mais une autre explication à laquelle le modèle débouche, une autre interprétation peut toujours se remplacer, c'est-à-dire une autre hypothèse, relativement compatible avec les observations récoltées, et qui s'articule à un autre modèle. C'est sur la réalité humaine effective que le regard des chercheurs se porte, et ils ne sont guère disposés à s'en écarter pour aborder des abstractions que sont les *modèles structuraux*.

D'ailleurs, dans les situations de contact culturel, les explications des faits étudiés peuvent être généralisées grâce à l'analogie existante entre les cultures. Une interprétation qui apparaît valable pour un champ scientifique précis peut fournir de ''modèle'' pour expliquer d'autres séries d'observations réalisées dans un domaine voisin.

Certains chercheurs refusent cette perspective, pourtant l'analogie présente un intérêt heuristique,- même si elle ne permet pas de démonstrations- puisqu'elle incite à faire surgir de nouvelles hypothèses, d'emblée elle débouche à des nouveaux horizons.

Quel que soit le niveau auquel s'intéresse le chercheur, sa tâche consiste à élaborer une forme de vérité selon des normes en vigueur, c'est-à-dire, il faut adopter une perspective concise et unidimensionnelle de la science, spécialement lorsqu'il envisage de mettre celle-ci au service de l'étude des comportements humains en situation de contact culturel. Dans ces conjonctures, l'appartenance à la quasi-idéologie empêche l'accès de la psychologie interculturelle aux investigations scientifiques et pousse ces études au risque de demeurer spéculatives, dépourvus de la connaissance claire des conséquences de leur pratique, ce qui n'est pas sans danger.

En admettant une **conception multidimensionnelle** de la recherche, la psychologie interculturelle, comme tout autre objet, peut être mise à jour et selon divers éclairages. Le problème consiste à *mettre en vigueur la cohérence* parmi ses différents aspects possibles au lieu de s'occuper de savoir si tel de ces aspects plus vrais que tel autre. C'est une question de préoccuper de parvenir à une complémentarité cohérente et un langage scientifique uniforme.

D'ailleurs, en situation culturellement hétérogène, à quel langage appellent-il, donc, d'utiliser pour construire des outils scientifiques occidentaux qui seront appliqués sur populations étrangères qui ne favorisent pas le code occidental élaboré ?

En effet, l'apprentissage du ''code élaboré'' *compatible* avec les *exigences* de la *recherche scientifique* se confond en réalité avec une soumission à un code qui a des significations claires non conflictuelles. Il ne s'agit pas de construire un instrument de communication scientifique à usage universel puisque le système du langage scientifique agir d'une certaine manière en tant que pratique sociale, et son usage nécessite l'acquisition d'une capacité de communication. **L'élaboration desnotions latentes** (sous-jacents) dans les recherches scientifiques devrait être devancée par une étude des rapports existants entre **pratiques langagières** et les diverses propriétés des situations sociales.

Ainsi, pour que l'utilisation du **langage scientifique***soit pertinente*, dans une situation interculturelle, les

chercheurs doivent avoir accès au *sens* de ce *langage* '' en situation ''. Ils doivent savoir *se positionner* par rapport aux exigences de '' ce code '' et *administrer* au mieux les réactions qu'il occasionne.

D'une autre perspective, le chercheur est confronté à un *acteur social* qui possède une *culture différente*, il ne le partage pas la même culture (qui a produit le système scientifique auquel il adhère). D'où la nécessité de prendre en compte les *caractéristiques* de cet individu étranger, de ses *besoins*, ses *motivations*, lors de l'observation, de «sa propre manière de se situer par rapport aux code en présence, éventuellement de ses inquiétudes, contradictions et blocages face au souci de leur acquisition dans un contexte conflictuel »Note419. .

Alors, **l'hétérogénéité culturelle** est un facteur qu'il faut prendre en compte, spécialement, dans l'étape de la *construction des variables* :

Construire une variable c'est accorder à des données la qualité de rendre réelle et observable un concept abstrait constituant, avec autres, la théorie latente de la recherche.

Les **variables** sont plusieurs, certaines sont *directement saisissable* : les variables classiques, âge, sexe…d'autres sont ''latentes'' ou ''sous-jacente'' ou ''intermédiaires'', elles s'intéressent le chercheur non pas en elles mêmes mais en tant que indicateurs des phénomènes insaisissables directement.

Dans les recherches classiques, les **distinctions** entre les *variables observables* et variables intermédiaires, d'un côté, et entre variables directement saisissables et indicateurs, d'autre côté, sont difficiles à établir. Le problème devient beaucoup plus compliqué dans la situation d'hétérogénéité culturelle puisque l'ambiguïté règne et empêche la distinction entre les variables et à quels niveaux ils appartiennent, c'est-à-dire, si elles sont intéressant par elles-mêmes où par ce qui les relient avec d'autres facteurs.

Alors, la solution est par la **détermination opérationnelle des concepts**, ce qui délimite à quel niveau de variables appartiennent les données collectées, et évite l'usage de termes trop spéculatifs au dépend du réel quotidien.

En situation de *contact des cultures*, on s'est préoccupé -souvent- de **résoudre desproblèmes pratiques** plutôt que de participer au développement de théories. La construction des concepts et variables est *inséparable* de leur contexte culturel et son champ d'investigation, sinon le psychologue interculturel sera la victime de tous risques de modification de sens possibles. Il doit bien prendre en considération que dans la rencontre des cultures, ce sont les présupposés, le bon sens et une expérience non systématisée qui inspire et guide le chercheur dans le choix des questions à poser et dans leur formulation.

Le recours à la *définition opérationnelle* des concepts est *le moyen* d'éliminer ce qui est flou ou contradictoire. Bref, « un concept qu'il ne s'avère pas possible d'opérationnaliser, (…) est certainement un concept douteux, qui pose problème »Note420. .

Pour arriver à *l'opérationnalisation*, le chercheur parte d'un savoir antérieur déjà acquis, qui surgit l'intuition de la notion qui contient le fait qui va être l'objet de l'étude. A ce niveau, la notion est de *nature hypothétique*, abstraite. Il s'agit d'en préciser une manifestation possible et d'imaginer un dispositif permet de fournir les moyens de l'observer. Si à ce moment, le chercheur arrive à organiser, à l'intérieur de ce dispositif, les opérations d'observation et à mesurer ce qui rend réelle et concrète la notion hypothétique abstraite, il se livre à son opérationnalisation.

En situation *d'hétérogénéité culturelle*, le chercheur doit *être conscient* et en veille permanent à *empêcher* l'entrée de la *confusion* entre la phase initiale d'élaboration de la notion hypothétique et l'épisode d'interprétation de ses résultats, afin d'assurer la crédibilité de sa recherche.

Dans le domaine de la *psychologie interculturelle*, la majorité des recherches réalisées émergent du terrain sont de **nature empirique**, c'est pourquoi les élaborations théoriques sont –relativement- fragmentaires et rares.

Or, les variables que le chercheur s'efforce d'établir ne peuvent pas être basées sur les outils d'observation utilisés, car la signification de chacun d'eux est tributaire aux sujets concernés et de la théorie qui en permet l'interprétation.

En situation interculturelle, ce n'est pas une seule hypothèse qui permet l'interprétation des données, mais *plusieurs variables hypothétiques* envisagées simultanément.

En fait, chaque étude en établissant son *corpus d'observation* est proie d'une '' **erreur** ''. Certaines erreurs sont systématiques, car les facteurs qui occasionnent sont stables et agissent toujours dans le même sens. En psychologie interculturelle, les erreurs sont probables et s'annuler entre elles. C'est la comparaison des observations répétées qui permet d'éclairer les erreurs aléatoires, la moyenne de leurs mesures est admise comme ''la valeur vrai'', et la dispersion des mesures -le plus souvent leur variance- fournit l'indice des erreurs aléatoires.

Pour faire la part entre ce qui est aléatoire et ce qui est systémique, le chercheur peut répéter les observations, ou vérifier des hypothèses déduites de résultats moyens obtenus parmi plusieurs groupe que distingue un facteur par exemple le sexe ou l'origine socioculturelle.

Concernant l'usage des **statistiques descriptives** en psychologie interculturelle, on remarque qu'un entrave majeur apparaît dans les situations de contact des cultures consiste dans la difficulté à réunir suffisamment des données collectées dans des conditions équivalentes, permettant un *traitement statistique*.

Le **traitement statistique des données** permet de saisir des rapports qui ne peuvent être capturés par la simple observation du chercheur quel que soit son bon sens et l'étendu de sa culture. D'où l'importance du recours à la statistique dans les contextes hétérogènes culturellement.

L'usage des statistiques permet de clarifier les observations, en écartant de l'interprétation des données les valeurs qui ne sont pas représentatives. Aussi, sur le fondement des mêmes données, l'usage statistique permet d'élaborer plusieurs résumés, exposant divers interprétations possibles, ce qui ouvre le chemin à assurer l'exactitude et au repérage des oppositions. Il faut *être vigilant* à l'égard de l'utilisation des traitements statistiques comme un instrument d'analyse, en les utilisant sur la totalité des données en fonction de contexte de cette information.

Dans une situation hétérogène culturellement, il doit tenir compte de ''**l'homogénéité de la variance**'' des valeurs des autres différents, c'est-à-dire, vérifier la présence d'une interaction entre des variables indépendantes sur une variable dépendante.

Ajoutons qu'il faut ne pas ignorer le **degré de similitude entre deux variables**, et donc, leur **corrélation** puisque celle-ci est elle-même dépendante d'autres facteurs en question. Ces démarches permettent d'éviter les pièges que pose l'interprétation aléatoire de données hétérogènes sans prendre en considération le contexte culturel.

On peut dire que *l'usage de statistique* est une exigence qu'impose le traitement d'un ensemble d'informations qui dépassent les aptitudes humaines. Il faut, donc, réduire en fonction des méthodes relatives aux données en rapport avec l'hypothèse qu'implique le chercheur.

Parlons maintenant de la **généralisation** et l'étude interculturelle. En effet, en psychologie interculturelle, lorsqu'il s'agit de *choisir le sujet*, le chercheur est confronté à deux problèmes. Il s'agit, d'abord, du choix des

groupes culturels qui doivent répondre exactement aux exigences du chercheur. Ensuite, il y a le problème des sujets capables de représenter le groupe auquel ils adhèrent.

Il faut, donc, bien *comprendre les événements en question* pour que la généralisation de l'étude interculturelle soit possible. En psychologie interculturelle, il faut cibler le contenu des situations en cours de recherche. C'est uniquement grâce à ces contenus, la structure de fait étudiée, son explication deviennent effectif, voire, capable d'être envisagés.

D'ailleurs, l'observation en recherche interculturelle sert à décrire les phénomènes dans leur état naturel et à déterminer les interactions entre les variables d'une optique abstraite. Notons, que dans ce cas, le travail de l'observateur devient, exceptionnellement, quasi expérimental ou pré-expérimentale.

Qu'il ait le caractère observateur ou expérimentateur, le chercheur doit toujours viser l'hypothèse pour vérifier l'intérêt de l'utilisation des liens souvent statistiques entre les variables indépendantes et dépendantes.

Ajoutons l'importance de **l'enquête** dans le domaine interculturel. Elle ne peut pas remplacer l'analyse de dynamique sociale, mais elle la complète de façon indispensable pour montrer le vécu des individus.

La divergence culturelle *oblige à spécifier l'étude* en fonction de la confrontation des situations concernées, abordées différemment.

Tout comme l'expérimentaliste, l'enquête interculturelle vise à éclairer les hypothèses et développer une perspective critique afin de vérifier les conditions.

Vis-à-vis de la complexité des faits sociaux, le chercheur exclu toute théorie permettant de lui recommander les variables pertinentes.

Enfin, nous terminons avec les **échelles d'attitudes**. En fait, lorsque nous faisons appel à la mesure des attitudes, les outils auxquels on fait appel nommé des échelles, qui ont pour but d'accorder de ''nombres'' aux choses, autrement dit, mettre des suppositions en fonction de contexte qui contourne le fait étudié.

Les échelles sont *plusieurs types* : nominales, ordinales, d'intervalles et de rapports.

Quelle que soit le type d'échelles l'acceptation ou le rejet des énoncées, ou la réponse positive ou négative à une question, se relient toujours à une position sur l'échelle.

Après ce survol méthodologie, la question qui s'impose concernant la psychologie expérimentale dans l'approche interculturelle, est-elle une Utopie ou une nécessité ?

La psychologie interculturelle ne se limite pas à une simple description de la culture mais elle a pour objectif d'examiner le caractère récepteur et/ou résistant des pensées et des actions des individus soumis aux influences culturelles.

En effet, la **culture n'est pas une variable indépendante** puisque des facteurs d'influences multiples dominent. Afin de contourner ce problème, donc, il faut élargir les modèles de causalité au-delà des modèles expérimentaux.

Dans la perspective de la psychologie interculturelle, les cultures sont des identités dynamiques. Le chercheur s'intéresse aux facteurs observés systématiquement.

Les horizons de la psychologie interculturelle peuvent, alors, s'ouvrir à l'infini en émergeant plusieurs projets de développement expérimentaux car les variations des conditions deviennent illimitées.

IV.3- Recherches interculturelles et psychologie sociale

Situer à *l'articulation* de la *psychologie* et de la *sociologie*, la **psychologie sociale** est une discipline qui étudie les interactions humaines et leurs fondements psychologiques.

Il représente l'étude heuristique de la façon dont les individus se perçoivent, s'influencent et entrent en relation les uns avec les autres, autrement dit, entrent en contact dans ses différentes dimensions qu'elles soient psychiques ou socio-culturelles. D'où « les apports de la psychologie sociale à la compréhension des relations interculturelles sont particulièrement importants. Plus peut-être que d'autres disciplines des sciences sociales (sociologie, ethnologie, histoire…)…qui puissent rendre compte différents phénomènes relationnels que suscitent les contacts entre individus et groupes culturellement différenciés »Note421. .

Dans cette partie, on va aborder les recherches interculturelles, spécialement, celles qui se focalisent sur la question des *relations interculturellesà la lumière* de la psychologie sociale.

D'abord, nous attirons votre attention qu'on ne va pas résumer les ensembles de travaux qui constituent la psychologie sociale, mais nous essayons de donner un certain type de connaissance : faire sentir, comprendre au lecteur la manière dont se progresse un secteur du savoir (la psychologie interculturelle) en se basant sur un autre secteur (la psychologie sociale).

De plus, nous signalons, ici, que la notion de la**culture** utilisée dans son *sens anthropologique* : Elle désigne les modes de vie d'un groupe sociale, ses façons de sentir, d'agir ou de penser, son rapport à la nature, à l'homme, à la technique, à la création artistique. Elle couvre, aussi bien les conduites effectives des individus que les modèles symboliques qui les orientent tels que le système de valeurs, les idéologies et les normes sociales…bref, les représentations sociales.

Concernant la notion des **relations interculturelles**, nous l'utilisons ici, en tant que concept qu'implique l'idée d'inter-relations, de rapports et d'échanges entre cultures différentes. Il faut le comprendre en tant qu'interaction entre deux cultures non homogènes en contact, en évolution permanente tout autant qu'elles communiquent et qu'elles se mutuelles que par leurs caractéristiques propres.

Ajoutons que l'expression de **communication interculturelle** ne signifie pas que ce sont les cultures qu'entrent en contact, mais « la communication implique toujours des personnes et ce sont elles qui véhiculent et médiatisent les rapports entre cultures »Note422. .

Donc, les relations interculturelles constituent une notion désignant les relations qui s'établissent entre personnes ou groupes appartenant à des cultures différentes. C'est le phénomène relationnel qui nous intéresse dans les recherches interculturelles même s'il emporte avec lui tout un arrière-plan de jugements, stéréotypes, préjugés et de modes de penser, autrement dit, des représentations sociales.

En fait, les représentations sociales, les stéréotypes, les préjugés, l'influence sociale, la socialisation, les conflits, les processus de l'attribution et de catégorisations sociales… sont des ''faits fondamentaux'' dans la vie sociale et décisifs dans l'approche de l'interaction sociale et la dynamique de groupe, en général, et les relations interculturelles voire les communications interculturelles en particulier.

Les **essentielles contributions conceptuelles** fournissent à la compréhension de la conduite humaine par la psychologie sociale, consistent à :

-Mise en relief le contrôle exercé sur l'acteur de la part des situations sociales.

-La puissance des indications verbales en tant que mode d'influence sur le comportement.

-Démontrer que « la réalité qui compte pour un individu, c'est souvent la représentation cognitive des événements internes et des conditions extérieures, plus que la ''réalité'' physique ou biologique en soi »Note423. .

Ces *trois facteurs* (**situationnel, verbal et cognitif**) ont une influence sur les relations interculturelles et le processus du contact des cultures, et chaque recherche interculturelle doit les prendre en considération.

Commençons par le contrôle qu'il subit l'individu de la part des situations sociales, on remarque dans les pratiques sociales que l'interaction entre les personnes est un processus dynamique, influencé par la situation existante et le contexte environnant, spécialement, celui socio-culturel.

Partant de l'observation de ce qui se passe dans le champ de la vie quotidienne, on remarque, aussi, que la ''**perception**'', le ''**jugement**'' et ''**l'image**'' de l'individu par rapport à soi, également par rapport à l'Autre (semblable ou différent), sont *sous l'influence de la situation* que se soit la situation personnelle ou celle du groupe auquel il appartient en toutes ses dimensions politiques, économiques, religieuses…etc.

Par conséquent, être membre d'un groupe majoritaire ou minoritaire, est un facteur qu'on ne peut pas nier en étudiant les relations interculturelles, également le contact entre les cultures.

La théorie de **W.Berry** est l'exemple qui présente bien **l'influence du groupe majoritaire** et ses institutions sur les groupes minoritaires (immigrés ou autochtones) dans le processus de l'acculturation, et comment les groupes minoritaires sont-le plus souvent- appelés à la conformité *à cause de leur situation*. Cet appel est traduit par les codes, les lois, les images prescrits par la majorité et qu'il faut atteindre de la part des minorités en tant que finalités, sinon, ils seront la proie d'une marginalisation sociale. D'emblée, des conflits identitaires et sociaux (qu'ils soientt au niveau individuel ou collectif) ne seront pas absents du théâtre de la vie quotidienne.

IV.4- Psychologie interculturelle : Logique expérimentale et élaboration épistémologique

La psychologie interculturelle se situe à *l'intersection* de deux ensembles : Les sciences *sociales*, d'un part, et la *psychologie*, d'autre part. Elle est *une approche qui revendique le statut d'une discipline, voire, d'une science*. Elle vise produire un type de connaissance qui se distingue de la psychologie également de la sociologie, pour atteindre à l'objectivité, l'idéal commun à toutes les disciplines scientifique.

Cet *objectif* d'être un *domaine indépendant*, est une affaire de méthode, de contrôle, de réflexion sur la *nature* et la *validité* des phénomènes qui constituent son propre objet d'étude. En d'autre terme, cette ambition *nécessite une réflexion épistémologique* sur le fondement et la nature de la connaissance qu'elle postule produire. La question qui s'impose ici, est : Qu'est-ce que l'épistémologie ?

En effet, la notion est, relativement, « récente ». Il apparaît pour la première fois en Français (1908), avec **Emile Meyerson**, en tant qu'équivalent à la « **philosophie des sciences** ».

En (1973),selon **Fichant**Note424. , le terme viendrait du wissenschafslehre allemand, via son orthodoxe traduction anglaise **épistemology**.

Aujourd'hui, d'après **Berthelot,** la notion « d'épistémologie oscille entre une définition large et une définition restreinte : dans la tradition anglo-saxonne, il est associé à l'idée de théorie de la connaissance et excède donc la seule connaissance scientifique, dans la tradition francophone, il se limite à la connaissance scientifique et est définie par exemple par Piaget (1967a) comme ''l'étude de la constitution des connaissances valables'' »Note425. . Nous adoptons ici, le concept épistémologie en ce second sens.

Mais nous signalons que ce *vernis scientifique* de la psychologie interculturelle, doit être *transparent* et ne cache pas la réalité des approches interculturelles qui exigent une démarche abordant les questions étudiées comme une composante de l'expérience humaine. Celle-ci ne peut pas se satisfaire d'envisager la vérité uniquement comme un objet d'expérience mais aussi comme un principe d'action humaine en vue d'une finalité morale et existentielle.

Cette finalité traduite par la volonté de rompre avec les travers de '' l'ethnocentrisme'', en se voulant strictement respecter la différence culturelle, d'un côté, et chercher par delà des spécificités, ce qui est commun à tous les faits et toutes les cultures, d'autre côté. C'est contre les préjugés, les jugements des valeurs, et toute pensée unique qu'ignore la *relativité culturelle* que la psychologie *interculturelle* est *centrée*.

Ainsi, c'est une invitation à une **épistémologie particulière** qui dépasse la logique purement *expérimentale* en considérant les ''faits étudiées'' une partie d'une *expériencehumaine singulière* qui s'inscrive dans *l'histoire socio-culturelle* de la société à laquelle il appartient l'individu et les réalités quotidiennes avec lesquelles il entretient des rapports dialectiques d'influences réciproques.

Alors, nous adoptons la perspective épistémologique qui considère que la participation à l'expérimentation, *ne signifie pas une imitation méthodologiqueet application de forces des méthodes des sciences exactes dans le domaine des sciences humaines.*

De plus, nous considérons que les faits sociaux diffèrent « des faits des sciences physiques parce qu'ils sont des croyances ou des opinions individuels »Note426. et par conséquent, «ne doivent pas être définis d'après ce que nous pourrions découvrir à leur sujet par les méthodes objectives de la science mais d'après ce que la personne qui agit pense à leur sujet »Note427. . Comme le dit **Bourdieu** «l'obéissance inconditionnelle à un organon de règles logiques tend à produire un effet de'' fermeture prématurée'' en faisant disparaître, pour parler comme Freud, ''l'élasticité dans les définitions '' ou, comme dit **Carl Hempel**, ''la disponibilité sémantique des concepts'' qui, (…) constituent une des conditions de l'invention »Note428. .

Plus profondément, nous attirons l'attention que l'encouragement insistante à la perfection méthodologique « risque d'entraîner un déplacement de la vigilance épistémologique, au lieu de s'interroger par exemple sur l'objet de la mesure et de se demander s'il mérite d'être mesuré (…) on peut, emporté par le désir de monnayer en tâches réalisables l'idée pure de la rigueur méthodologique »Note429. .

Cette attitude de mettre en relief la **perfection méthodologique**, peut être comme un piège pour le chercheur, que **Bachelard** fait observé en étudiant « la précision mal fondée » qui consiste à supposer que le mérite de la solution se mesure au nombre de décimales indiquées. Il a remarqué « qu'une précision sur un résultat, quand elle dépasse la précision sur les données expérimentales, est très exactement la détermination du néant… cette pratique rappelle la plaisanterie de Dulong qui disait d'un expérimentateur : ''Il est sur du troisième chiffre après la virgule, c'est sur la premier qu'il hésite''»Note430. .

Donc, il ne faut pas négliger l'idée : qu'effectuer une mesure plus précise qu'il n'est besoin, n'est pas moins absurde que de faire une mesure d'une précision insuffisante.

Or, l'étude épistémologique des faits interculturels est confrontée à un grand nombre **d'obstacles**, que ce soit au niveau de la détermination de ses objets, des méthodes, soit au niveau de l'approche adopté puisqu'elle admet une approche pluridisciplinaire. Ajoutons la confusion par laquelle doté les faits interculturels à cause de la multitude des significations de même objet d'étude résultante de contact des cultures, autrement dit, résultante de l'hétérogénéité culturelle. Par ailleurs, la lecture des études relatives à ce domaine montre combien il est difficile d'éviter ce genre de confusion, spécialement, le concept de la culture lui-même est polémique.

De plus, l'une des difficultés épistémologiques majeures consiste dans la *jeunesse* de la psychologie

interculturelle. C'est entre (1976-1980) que le programme d'études interculturelles est lancé par l'UNESCO. Sachant que, chaque étude épistémologique est liée à des courants scientifiques s'enracinent au sein de la discipline. Pour bâtir ces courant, on a besoin d'un période historique (des dizaines et parfois des centaines d'années) pour construire sa propre identité comme courant scientifique indépendant et reconnaître par tout, citons comme exemple l'épistémologie sociologique. Donc, il y a un effet de la durée qu'on ne peut pas nier pour mûrir les questions et surmonter les difficultés épistémologiques résultantes de la novice de ce domaine.

Ainsi donc, selon la logique épistémologique, il n'y a de science que du *phénoménale* et du *vérifiable*. D'ailleurs, la science met en œuvre des procédures rigoureuses, des dispositifs critiques, des outillages de plus en plus complexes en étudiant les phénomènes constituants un objet de recherche, également un '' objet de sciences''.

En fait, au moment où un ordre nouveau de phénomènes devient '' *objet de science* '', il se trouve déjà figuré dans l'esprit, non seulement par des images sensibles et représentations cognitives, mais par des structures conceptuelles résultante d'une réflexion autour certaines questions fondamentales qui constituent «la nouvelle discipline ».

Abordons la question épistémologique d'un nouveau «objet de science » - qui est la psychologie interculturelle - est une question que nous mettons face à la **philosophie** qui étudie les *méthodes* et les *principes* des sciences, d'un côté, et la **logiqueexpérimentale**, d'un autre côté.

Etudions la **philosophie d'une discipline**, c'est-à-dire cherchons non seulement « les principes et les causes d'un point de vue général et abstrait »Note431. , mais cherchons la **vérité** et ses conditions, autrement dit, la **connaissance scientifique** et sa logique.

En effet, le point de départ de la **connaissance scientifique**, « réside dans la volonté de l'homme se servir de sa raison pour comprendre et contrôler la nature »Note432. . La **démarche logique** de la raison humaine consiste à l'étude des conditions de la vérité, trajet qui débouche à la connaissance philosophique aussi bien qu'à la rigueur scientifique.

Le *raisonnement*, base de la connaissance, implique une certaine relation entre ''sujet '' et ''objet '' qui forme une *structure*. Le souci des savants, est toujours d'acquérir une *validité sur cette relation* aussi bien que sur la *démarche logique* et la réflexion elle-même. Cette démarche qui étudie les conditions formelles de la vérité, nécessaires pour une exigence d'universalité, n'élimine pas la *particularité* de la connaissance, fruit de la spécificité du contenu expérimental aussi bien que de la logique concret et sa richesse.

Cherchant à concilier cette **logique concrète** avec celui **formel**, Hegel (1770- 1831) ouvre la voie à une nouvelle logique : la logique dialectique. Cette logique permet de dépasser la logique formelle qui « affirme qu'une proposition doit être vraie ou fausse, la logique dialectique déclare que toute proposition qui a un contenu réel, est à la fois vraie et fausse, vraie dans la mesure où elle est dépassée, fausse si elle s'affirme absolument »Note433. .

Donc, la **logique dialectique** ne dit pas A est « non A », mais A possède en lui-même le germe de devenir au-delà de lui : A est A, mais aussi plus que A. Partant de cette perspective dialectique, les sciences progressaient en constituant leurs propres méthodes de recherches.

Actuellement, c'est un fait qu'il existe une *division* et une *spécialité* très grande dans la science. Pour établir et justifier les différences entre les branches de la connaissance scientifique, on a fait recours à différents critères : un premier critère qui porte sur le *sujet* de recherche, et le deuxième consiste à savoir comment on donne les *explicationsscientifiques* qui peuvent être : « l'explication causale pour le champ de recherche physique, l'explication fonctionnelle pour le champ de recherche de la biologie, et l'explication intentionnelle pour le champ de recherches des sciences sociales »Note434. . Paradoxalement, on remarque une émergence d'

«une certaine réunification des disciplines des sciences sociales »Note435. .

De cette situation paradoxale et compliquée, la psychologie interculturelle émerge à la surface des sciences humaines en se positionnant au carrefour de plusieurs disciplines : Psychologie, Anthropologie culturelle, Sociologie culturelle, en tant qu'une *nouvelle approchepluridisciplinaire* qui essaye de dépasser les débats académiques entre (subjectivité / objectivité) en soumettant à la pratique scientifique, et faisant recours à l'expérimentation.

Or, le recours à l'expérimentation constitue les fondements rigides de n'importe quelle discipline. La psychologie interculturelle, doté par la complexité, affronte *deux enjeux* : D'abord, se reconnaître comme étant une discipline en elle – même (indépendante). Ensuite, fournir la preuve de la possibilité d'une logique expérimentale.

Participer à une démarche expérimentale représente une prémice d'une étude épistémologique. La question qui s'impose avant d'aborder l'épistémologie, à quel point la **culture** constitue un **champ d'expérimentation** ?

En effet, rendre la culture un champ d'expérimentation est une idée qui a sa particularité en sciences humaines. On peut la considérer, avec prudence, comme un champ d'expériences, mais sa signification n'est pas identique à la notion du champ expérimental des sciences exactes, dont les variables, les outils et la situation sont bien contrôlés. Ici, nous attirons l'attention à l'importance de choisir la **technique convenable** en recherches interculturelles parce que « une technique peut être plus utile que d'autres dans certains contextes »Note436. , que sera-t-il la situation avec la psychologie interculturelle doté par la complexité ?

Partant de **l'observation,** outil qui permet de fournir l'existence d'une relation entre deux variables, l'expérimentation sera prête à réaliser certaines comparaisons entre plusieurs contextes culturels différents, mais la difficulté majeure qui défi l'aspect expérimentale est la multitude des significations au sein de même fait étudié.

Dans toute étude expérimentale, il est indispensable de trouver la **situation** « **témoin** » autour de laquelle s'effectue l'observation.

En effet, cette «situation témoin » devrait être *exempte* de tout c*hangement* ou *nuance* qui puisse être opérer. « Il n'y a pas de groupe ou de situation témoin, mais les groupes et les situations y jouent le rôle de témoin par rapport aux autres groupes ou situations »Note437. .

Il est *difficile*, dans la psychologie interculturelle, de trouver des « situations témoins ». Il faut, donc, expliquer la relation qui existe entre les variables, bref, éclaircir au maximum les « situations témoins », il s'agit de dévoiler la nature des variables en question (variables dépendantes et indépendantes).

D'après la logique de la *dynamique sociale*, il s'est avéré qu'il n'existe pas des groupes équivalents au sens propre du terme. Par conséquence, il s'agit de considérer cette équivalence par rapport à un facteur bien déterminé. D'où l'importance de la culture de chercheur dans la facilité de saisir les divers codes culturels en présence qu'il s'agit de même culture ou des cultures différentes.

Nous attirons l'attention qu'il y a des **variables** capables de rendre nul la relation entre les variables étudiées, que l'expérience met à l'épreuve. Ce sont des **facteurs générauxd'invalidité** (mais ils ne sont pas considérés comme parasites), on les caractérise comme étant des *facteurs naturels* : L'histoire, la maturation, l'effet de la mesure, l'usure de l'instrument, la régression statistique et la moralité expérimentale. -Expliquons maintenant ces facteurs naturels :

-L'histoire constitue la phase qui se déroule *avant* et *après* l'intervention du facteur étudié.

-La maturation (fatigue, vieillissement) est lié aux *effets du temps* sur les individus concernés.

-Effet de la mesure, cela signifie la *réactivité des facteurs inhabituels* qui vont modifier la situation qu'on veut étudier.

-Usure de l'instrument, c'est-à-dire la *fatigue de l'observateur* ainsi que son niveau d'expérience.

-Régression statistique, c'est-à-dire *la moyenne* entre l'imperfection aléatoire du chercheur et celle de la population étudiée.

-La moralité expérimentale, c'est-à-dire la *stérilité des variables* relatives aux sous- groupe par rapport au fait étudié.

Ainsi, il faut qu'on *soit conscient* à toutes les *détailles*, même les *petites*, en interrogeant les outils, les méthodes, les théories dans leur mise en œuvre pour déterminer ce qu'elles font aux objets et les objets qu'elles font.

Maintenant, qu'on est éliminé les facteurs parasites et ceux naturels dans la recherche de « situation témoin », que désigne-t-on par la validité ?

En fait, avant de généraliser les résultats, il semble indispensable de déterminer la notion de la validité.

Cambell a discerné le rôle de la **validité** ''interne'' de celui de la validité ''externe'' de l'expérience. La **validité interne**, se rapporte au facteur en question et non à un autre tandis que la **validité externe** permet de généraliser les résultats obtenus à d'autres facteurs, autrement dit, la transposabilité des résultats qui exige selon **Bronswik** (1943) de réaliser un travail descriptif préliminaire minutieux des stimuli et de leurs associations probables dans le milieu habituel des individus, avec l'intention d'établir des plans représentatifs qui contiennent les événements possibles et susceptibles d'intervenir de l'expérience.

Quand on s'intéresse aux *comportements stabilisés* en milieu naturel (non expérimental), on peut empreinte le modèle représentatif de Brunswik surtout au plan factoriel (qui consiste à combiner systématiquement chaque modalité d'une variable avec toutes les autres variables considérées), interdisant, ainsi, l'intervention des nouvelles situations inhabituelles.

La miniaturisation, lors la mise en expérience, nécessite l'adoption des aspects les plus représentatifs de situations qui intéressent le chercheur.

Bien que l'état actuel de la psychologie ne permet pas de nous appuyer sur une thèse conceptuelle qui nous assure suffisamment les multiples traits essentiels et ceux qui sont moins important, problème majeure, dans les conditions interculturelles. Mais cette situation nous la considérons comme une source d'avantage malgré qu'elle est apparu, de premier abord, comme un inconvénient plus ou moins '' grave'', car nous considérons qu'elle porte en soi- même le germe de son dépassement, voire, son développement.

En fait, nous la considérons comme un avantage, puisque « dans les situations réelles de la pratique scientifique, on ne peut espérer construire des problématique ou des théories nouvelles qu'à condition de renoncer à l'ambition impossible, (…), de tout dire sur tout et dans le bon ordre »Note438. .

Dans ce cas, même si on a recours aux techniques statistiques qu'offre l'informatique, il faut qu'on soit prudent pour que la statistique ne devienne pas comme « alibi scientifique de la soumission aveugle à l'instrument »Note439. car « les instruments et les adjuvant, (…), se retournent contre la vigilance toutes les fois que les conditions préalables de leur utilisations ne sont pas remplies »Note440. .C'est une invitation à ne pas faire des erreurs.

Mais ces **erreurs**, peuvent être des **avantages épistémologiques** selon **Bachelard** (qui récuse la continuité des fonctions pragmatiques de la science) puisque puisqu'elles éliminent le formalisme et le fixisme de la Raison. Ils font une rupture épistémologique nécessaire pour le progrès de la connaissance.

L'auteur pose comme axiome premier « le ''primat théorique de l'erreur,'' définit le progrès de la connaissance comme rectification incessante : elle est donc prédisposer à fournir un langage et une assistance aux sciences sociales »Note441. . Pour lui, il n'existe pas une « vérité première », mais « des erreurs premiers »Note442. . Plus lapidairement, il ajoute, qu'« un vrai sur fond d'erreurs, tel est la forme de la pensée scientifique »Note443. .

D'ailleurs, l'auteur considère la *science* comme une *acte* spécifiquement *intellectuelle* : « la science n'est pas le pléonasme de l'expérience »Note444. . Elle est la Genèse du Réel, elle peut être décrire comme re-commencement. Elle n'est pas «la fructification d'un pré-savoir. Une archéologie de la science est une entreprise qui a un sens, une préhistoire de la science est une absurdité »Note445. .

Ainsi, d'après Bachelard, les *sciences* se constituent **en rupture** et non en continuité, même, si cette dernière a des fonctions pragmatiques. Il met l'accent sur la forme polémique et l'allure dialectique du dépassement constitutif du savoir bien qu'il se soit senti tenir d'accepter l'idée de « la subordination de la raison à la science, [et] l'instruction de la raison par la science »Note446. .

A côté de cet axiome, qui met en relief *le primat théorique caché de l'erreur*, Bachelard attaque en deuxième abord, la **dépréciation spéculative de l'intuition**. Pour lui, les intuitions ont une fonction qui sert à la construction de la connaissance scientifique :

« Les intuitions sont très utiles : elles servent à être détruites »Note447. . Cet axiome est transformé en norme de confirmation, selon deux préceptes : d'abord, « en toutes circonstance, l'immédiat doit céder le pas au construit »Note448. , ensuite, « toute donnée doit être retrouvée comme un résultat »Note449. .

Le dernier axiome de l'auteur porte sur la **position de l'objet comme perspective desidées**. Bien que Bachelard donne une importance spéciale au côté théorique, voire intellectuel de la connaissance scientifique, il essaye ici, de montrer l'importance du réel : «Nous comprenons le réel dans la mesure même ou la nécessité l'organise … Notre pensée va au réel, elle n'en part pas »Note450. .

Donc, d'après Bachelard, les sciences se constituent en ignorant sa continuité malgré son importance pragmatique. Il met l'accent sur la forme polémique et l'allure dialectique du dépassement constitutif du savoir.

Synthétisons maintenant ce survol dans les thèses de Bachelard, nous croyons que la *psychologie interculturelle* peut en profiter en édifiant sa propre épistémologie, et cela : d'abord, en adoptant sa perspective concernant l'erreur (l'erreur n'est plus un accident regrettable), ensuite, en considérant les intuitions et leur fonctions, enfin en gardant l'importance qu'elle porte au réel quotidien et l'insistance à sa singularité.

Nous invitons les chercheurs en psychologie interculturelle à empreinte cette attitude optimisme à l'égard les erreurs chez Bachelard (en les considérant comme sources d'avantages) pour l'appliquée sur les questions considérées comme obstacles épistémologiques. Ces obstacles que nous résumons en :

-L'hétérogénéité culturelle et ses conséquences qui empêchent la généralisation des résultats, ce qui décourage l'expérimentation.

-La représentativité des échantillons.

-La multitude de la signification de même objet d'étude.

-Les limites de l'expérimentation faute de trouver une situation « témoin ».

-Les limites de faire une comparaison faute de trouver deux groupes équivalents.

-La difficulté de considérer la culture comme un facteur indépendant.

-L'intervention des facteurs multiples imprévus résultants de l'hétérogénéité culturelle (facteurs généraux d'invalidité).

Bref, nous croyons qu'il faut que la psychologie interculturelle ne se décourage pas à cause des erreurs commises au début de son voyage épistémologique, même, s'il fait une fragile apparition sur la scène de la philosophie des sciences ou celle de l'expérimentation.

Pour être à la hauteur de cet enjeu épistémologique et en profiter pour se développer, il sera mieux d'adopter en, psychologie interculturelle, la perspective de Bachelard qui considère « l'esprit est d'abord de lui-même pure puissance d'erreur »Note451. , mais évidement, au *sens positif* du terme qui aperçoit dans l'erreur la source de *développement*.

Alors, le **principe épistémologique** qui guide la psychologie interculturelle est particulier. Il est **multidimensionnel**, et les méthodes d'études sont multiples puisqu'elles adoptent une approche pluridisciplinaire, et faisant recours à plusieurs outils.

Malgré que l'enquête apparaisse moins vigoureux que l'expérimentation, il ne faut pas négliger son importance surtout le modèle représentatif.

Faute de construire un échantillon représentatif, l'enquêteur fait recours à des questions utiles pour collecter des données.

D'ailleurs, la construction d'un échantillon représentatif est conditionnée par la situation du terrain, autrement dit, la structure de la population et son milieu.

En analysant les résultats récoltés du terrain, on a recours à des techniques statistiques multiples qui répondent aux exigences imposées par l'absence de groupes strictement comparables.

Ajoutons, que dans la psychologie interculturelle, lorsqu'il s'agit de choisir l'enquête, il faut être concise quant à la signification du sens de recherche concerné, et éviter l'influence des interactions des facteurs expérimentaux sur le sujet de recherche.

En vérité, la **méthode expérimentale** dans la psychologie interculturelle, est une **opération délicate**, ce qui *empêche* la *généralisation* des résultats. Le chercheur attentif doit considérer que ses résultats sont généralisables dans des limites des modèles liés aux groupes observés, ce qui n'encourage pas à l'expérimentation.

L'explication des phénomènes culturels variés dans ses aspects n'est pas l'objectif de la psychologie interculturelle. Celui-ci s'intéresse à l'examen de *l'acceptation* et/ou le *refuse* des cognitions et des actions sous diverses *influences culturelles*.

En cherchant à déterminer les conditions qui provoquent le conduit humain, la psychologie interculturelle permet l'analyse de facteurs d'influence en adaptant les paradigmes expérimentaux à un nouveau milieu et d'une façon particulière conditionnée par la particularité de la situation de l'hétérogénéité culturelle.

Suite aux changements culturels permanents, l'individu participe à la modification de sa propre culture. Donc, les modèles expérimentaux aussi bien que les démarchent statistiques doivent être enrichis par des modèles plus *dynamiques*. Ceux-ci sont fondés sur une perspective dynamique, qui refuse de considérer les cultures en tant qu'entités figées. C'est pourquoi*, il ne faut pas considérer le facteur culturel* en tant que *facteur indépendant* (qui considère la culture comme un traitement inéluctable).

Afin de rendre possible l'expérimentation en psychologie interculturelle, l'observation est le premier fondement nécessitant une situation ''témoin'' difficile à trouver effectivement.

En fait, plusieurs facteurs peuvent empêcher l'établissement d'une expérimentation correcte. Le chercheur doit être scrupuleux dans l'analyse des résultats. Utilisant des techniques statistiques, malgré son apport précieux, le chercheur doit éviter la généralisation de ses résultats sauf si les groupes en question sont équivalents. Enfin, si la psychologie interculturelle souffre plus que d'autres approches ou disciplines d'une insuffisance conceptuelle, c'est peut-être à cause de son champ mouvant et l'incertitude liée à son objet d'étude.

Suite à l'hétérogénéité culturelle, nous attirons l'attention qu'il faut adapter les techniques expérimentales avec le milieu auquel on les appliques, ce qui nécessite une familiarité du chercheur avec les populations concernées et leurs cognitions étant donné la perspective dynamique de la culture.

Cette perspective dynamique de la culture, en considérant un développement conceptuel, est – elle habilité à prévoir une épistémologie de la psychologie interculturelle ?

Une épistémologie psychologique nécessite une décomposition de la représentation des actes cognitifs par lesquels les individus essayent de comprendre l'environnement, également le monde, les différentes réalités.

L'épistémologie ne se limite pas à l'étude expérimentale des comportements et la délimitation de leurs lois. Elle doit construire la *signification* des faits étudiés.

Même s'il est peut être tôt d'aborder la question épistémologique étant donné la psychologie interculturelle, une discipline en cours de la construction, nous croyons qu'il est plus utile d'édifier le côté épistémologique en même temps de mettre les fondements du domaine.

Le paradigme épistémologique se fonde sur *l'explication* des faits étudiés, et ne se limite pas à la simple description quelque soit sa vigueur.

Expliquer un fait, consiste à explorer les différentes dimensions, son interaction avec son environnement et les faits sociaux qui l'entoure, cerner les situations qui le fait surgir à la surface de la vie sociale et savoir les lois qui le conditionne, bref, sa description et sa causalité.

En psychologie interculturelle, cette explication (fondement primordial d'une épistémologie) est contrainte au problème de l'hétérogénéité culturelle qui empêche la généralisation des résultats et oblige une certaine particularité qu'il faut prendre en considération.

Quelque soit l'évidence de cette explication, on ne peut pas négliger l'importance de la méthode expérimentale, étape indispensable à toute approche scientifique. Cependant, elle est insuffisante en elle - même dans le cadre technique du terme ''*méthode* ''.

D'ailleurs, l'approche scientifique ne se réduit pas à *un simple répertoire des lois* qui dévoilent le fait étudié. Il s'agit de comprendre le monde et ses objets, également, les individus qui le constituent.

En fait, la psychologie interculturelle s'intéresse aux *structures* incluses dans leur système d'échanges.

Celles-ci s'inscrivent dans des dynamiques étendues, qui se réfèrent à des déterminants concrets. Autrement dit, elle s'intéresse, d'un côté à des réseaux des liens compréhensibles et d'autre côté à des structures considérées comme facteurs déterminants, aussi bien qu'à des univers de causalité.

Enfin, on peut envisager l'épistémologie en se référant aux '' modèles '' d'interaction, de cognitions et de conduites permettant de construire fondements solides d'une telle perspective interculturelle.

- Conclusion

A l'heure actuelle, où la Mondialisation et la révolution des Médias président, les contacts culturels sont devenus une norme qui caractérise les sociétés, et l'intensification des échanges est présente à tous niveaux de la vie sociale.

Par conséquence, *l'hétérogénéité culturelle* est devenue un principe de structuration et d'évolution qui organise les sociétés qui sont, actuellement, dotés par la pluralité culturelle, que ce soit à cause de l'immigration ou de l'effacement des frontières géographiques résultante de la révolution des médias (l'Internet).

Suite à cette composition pluriculturelle du tissu sociale, la *reconnaissance* de la *différence* aussi bien que celle de la *diversité culturelle* est une question qui flotte à la surface de notre vie quotidienne, que se soit au niveau individuel ou collectif.

Il ne s'agit plus de comprendre et de gérer les rapports entre les groupes et les individus en tant qu'entités homogènes culturellement, mais en tant qu'entité composée de mosaïque culturelle, dynamique impliquant un mouvement continuel lié aux besoins momentanés du contexte socio-culturel, d'un côté, et les besoins d'adaptation de l'acteur, d'autre côté.

Or, c'est une perspective dynamique qui caractérise actuellement les sciences humaines, parmi d'elles, la *psychologie interculturelle* : notion se situe dans la mouvance, en refusant toute pensée unique, toutes méthodes unidimensionnelles, toutes approches monodisciplinaires, en relativisant tous les concepts qui lui sont essentielles (la culture, l'identité…etc.), aussi bien que les données récoltées, les résultats des recherches, et les pratiques sociales… « Il ne s'agit plus de considérer l'interculturel comme un concept clos (présentant des éléments stables) mais de l'utiliser comme une esquisse dont les contours ne sont pas fixés»Note452. .

Ainsi donc, c'est une nouvelle approche qui tend à être discipline marquée par l'hétérogénéité dès son début puisqu'elle synthétise les développements réalisés par plusieurs disciplines des sciences humaines (la psychologie, la sociologie, la psychologie sociale, l'anthropologie, l'ethnologie…) également, puisqu'elle se situe au ''carrefour'' de ces disciplines, là où se croisent des regards multiples de même fait étudié. C'est un espace particulier émerge d'abord aux Etats-Unis puis en France suite aux problèmes sociaux que pose l'immigration : l'intégration des immigrés, d'un part, et la difficulté d'accepter la différence culturelle, d'autre part.

En insistant sur l'importance d'étudier *l'influence du facteur culturel* sur la *personnalité* de l'individu, la psychologie interculturelle trouve ses racines dans le débat entre ''l'innée'' et ''l'acquis '' en psychologie générale, en refusant l'ancienne perspective de considérer la culture comme facteur indépendant des individus. Il propose de l'étudier partant d'une perspective dynamique en tant que processus en construction permanente, qui tisse une relation dialectique avec les individus qui la composent.

Ce nouveau horizon d'études interculturelles s'est traduit par les apports théoriques fondamentaux de **Berry et Camilleri**, qu'ils ont étudié l'influence du cadre culturel sur les comportements des individus dans une situation d'acculturation en adoptant une approche pluridisciplinaire, spécialement que, la psychologie sociale expérimentale n'était pas capable de résoudre les problèmes sociaux résultante des mouvements de

l'immigrations confrontés les sociétés multiculturelles.

En invitant les chercheurs à admettre l'existence de la *différence culturelle*, non seulement dans la situation d'acculturation, on trouve que l'écho de la psychologie interculturelle se répète dans plusieurs secteurs de la vie sociale.

Commençons par *l'Ecole*, la question interculturelle est liée à *l'intégration des étudiants* étrangers considérés comme un handicap. C'est une invitation à reconnaître la culture de ces étudiants étrangers, en essayant de la rendre un moyen pour mieux comprendre notre culture. *L'interculturel à l'école* est une aventure qui bouleverse les critères habituels : c'est une idéologie universelle qui respecte les Droits de l'Homme.

Puis dans le *secteur social*, on remarque qu'il existe trois faits dominants : la migration, l'Européisation et l'internationalisation. Suite à ces faits, l'ambition d'établir une nation mono-culturelle est disparue pour céder la place à l'internationalisation. Alors, l'ouverture interculturelle est une nouvelle donnée sociale inévitable.

Dans le *secteur économique*, l'interculturel a surgit un bouleversement structural et fonctionnel des entreprises afin de réaliser une bonne rentabilité. C'est une ouverture illimitée du Marché (n'à pas encore une semblable) avec laquelle la planète entière devienne un véritable marché, ce qui pose le problème de la culture d'entreprise qu'elle se trouve hésitée entre culture nationale et tendance interculturelle.

Concernant le *secteur d'information*, on remarque que le public des médias n'est plus homogène. Sous l'influence des médias électroniques (satellite) caractérisés par l'omniprésence et l'immédiateté, la culture est un moyen pour amplifier le public qui est maintenant interculturel, et éparpillé au sud comme au nord de la planète. Et par conséquent, l'Autre n'est plus l'inconnu menaçant. C'est en l'équation «l'universel- singulier » que l'interculturel aux médias trouve ses premières expressions.

De ces différentes dimensions de la *question interculturelle*, on remarque la complexité de cette approche aussi bien que ses objets d'études, ce qui rend *l'enjeu méthodologique* une question polémique. Cette complexité nécessite l'articulation des

'' modèles théoriques '' psychiques avec ceux « socio-culturels », ce qui s'ensuive une orientation conceptuelle pluridimensionnelle et une approche pluridisciplinaire qui couvre au maximum d'analyses du fait étudié.

Sachant que les *critères scientifiques* ne s'appliquent pas d'une façon uniforme, la psychologie interculturelle exige un *réajustement* des critères scientifiques en considérant que la construction des variables hypothétiques est inséparable du contexte culturel de l'objet d'étude, et la signification de même variable se diffère selon la théorie adopté de la part du chercheur, d'un côté, et les sujets concernés, d'autre côté. De plus, il ne s'agit plus d'une seule hypothèse, mais d'élaborer des données vérifiables, qui nécessitent le maximum de la prudence en généralisant ses résultats même s'il existe une analogie flagrante.

Alors, il faut élargir l'horizon *au-delà* des modèles *expérimentaux*, malgré l'importance qu'ils portent aux sciences humaines, en général, et la psychologie interculturelle d'êtrecomme les sciences exactes avec des résultats indiscutables, autrement dit, malgré son importance épistémologique.

Donc, *l'épistémologie interculturelle* est une *entité conceptuelleparticulière* qui dépasse la logique purement expérimentale, également, les multiples obstacles épistémologiques, pour étudier les faits en tant q'une partie d'un *vécu humain particulier* qui s'inscrive dans le contexte socio-culturel du milieu environnant de l'acteur aussi bien que les réalités quotidiennes. C'est une invitation à une *relativité culturelle* en adoptant une perspective ouverte, qui ne considère jamais les *vérités* et les *résultats*, comme définitives, ou les *erreurs* comme des défauts à éviter.

C’est pourquoi ce qui parait essentiel aujourd’hui en psychologie interculturelle, est de nous souvenir que l’évolution des ‘’sciences pures’’ était une longue suite des «erreurs rectifiées » et que la psychologie interculturelle est une approche récente renfermant le risque de commettre des erreurs méthodologiques faute de trouver des situations témoins, d’un part, et de la confusion résultante de la multitude des significations du même objet d’étude, d’autre part.

Dépasser les considérations épistémologiques, la psychologie interculturelle reste en sa structure conceptuelle un thème polémique comme celui de « l’identité », concept qui peut paraître de prime abord simple à l’analyse, pourtant, il est caractérisé par la complexité. D’où l’importance de présenter la problématique et le cadre méthodologique adoptés en abordant la question identitaire.

QUATRIÈME CHAPITRE. PROBLÉMATIQUE ET CADRE MÉTHODOLOGIQUE

-Introduction

Après avoir formulé le projet de la recherche sous forme d’une question de départ, et collecté les multiples informations qui la concernent à travers la lecture de principaux apports théoriques en psychologie sociale et psychologie interculturelle, en faisant le point sur les différents aspects du ‘’fait’’ étudié, dans ce chapitre, nous allons expliquer les fondements méthodologiques de notre recherche.

La formulation de la *problématique* et la précision des *objectifs* visés illustrent la richesse des thèmes de l’identité socio-culturelle et ses représentations. La délimitation du terrain libanais est inséparable, par conséquent, d’un procédé de sélection adéquat du choix de l’échantillon composé des jeunes libanais.

A propos des *outils adoptés*, nous faisons recours à différents outils et techniques d’investigation tels que le questionnaire, les échelles d’attitudes. Ce chapitre en décrit la construction en détaillant le contenu et en présentant la technique du recueil des données.

La complémentarité des outils sélectionnés et l’application de ce dispositif méthodologique contribuent à concilier les données objectives avec les données subjectives, et par conséquent, à renforcer la crédibilité des résultats.

I- Problématique

L’**identité** est une notion **complexe** ayant un caractère **paradoxal**, d’où l’absence d’un seul paradigme ou conceptualisation la concernant. La complexité de ce concept est renforcée par la *diversité des approches* qui le traitent sur le plan théorique, aussi bien que méthodologique. C’est pourquoi, l’identité devient un *thème carrefour* qui intéresse plusieurs disciplines en sciences humaines telles que la philosophie, la sociologie, les sciences politiques (confrontées aux questions posées par l’identité nationale et culturelle), la psychologie : la psychologie sociale et la psychologie interculturelle.

Partant de cette complexité, la détermination de’’ l’identité ‘’sera une question interprétative, qui prédispose une certaine ambiguïté, spécialement, dans les sociétés multiculturelles où la ‘’construction identitaire’’ de l’individu est corrélativement liée au facteur culturel des groupes ou des communautés qui constituent la société. Sachant que la socialisation de la personne est, effectivement, un ‘’fait’’ de transmission des valeurs par l’apprentissage des normes, des modalités de comportements et des lois sociales.

Par conséquent, la ‘’**construction identitaire**’’, n’est plus une question socio familiale et individuelle, elle est un **processus culturel** guidé par le principe de ‘’**contact des cultures** ‘’, notion qui donne à la construction identitaire une *dimension dynamique*, et qui exige de prendre en considération *l’Autrui dans sa différence*, et

le *type des relations*tissées avec lui. De ce fait, l'identité est inséparable du concept d'Altérité. Elle n'est plus « qui suis-je, mais qui suis-je par rapport aux autres et que sont les autres par rapport à moi »Note453. .

Ainsi, la ''construction identitaire'' est le résultant d'un *fait interactif* et *relationnel*, dans le sens d'une ''communication interculturelle''. En fait, elle est un ''**fait culturel**'', que la société a confié à plusieurs institutions socioculturelles, spécialement, à la *famille* : structure qui a une importance saillante dans la société libanaise.

D'ailleurs, la **construction identitaire** est un **processus psychosocial** qui permet à l'individu d'avoir un sentiment de particularité de son existence humaine par rapport aux autres traduit par la notion ''identité''. Celle-ci signifie un *sentiment de conscience de soi* résultant « des différentes identifications du sujet (Erikson, 1950 -1958) »Note454. qui se construit par l'interaction entre son soi, d'un côté, et l'ensemble « des relations que le sujet noue avec la totalité des processus sociaux et les individus qui s'y sont engagés »Note455. .

Alors, l'identité résulte « d'un processus complexe qui lie étroitement la relation à soi et la relation à autrui »Note456. .

Individualisation et **socialisation** constituent les deux faces d'un même ''fait '' qui est la **construction identitaire**, processus guidé par double mécanisme de différenciation et d'identification à l'environnement et à autrui. Ainsi pour nous, l'identité comme un oiseau qui ne vole qu'avec ses deux ailes, l'une individuelle et l'autre sociale.

A propos de la notion de ''**l'appartenance**'' qu'elle soit ''familiale'' ou ''confessionnelle'', nous désignons par ce terme un *sentiment d'engagement* de l'individu avec un groupe, dont il partage le même sort, les mêmes valeurs, et qui représente pour lui un groupe de référence.

Tout au long de la guerre, la ''construction identitaire'' des individus au Liban se distingue par l'empreinte de l'appartenance confessionnelle. Donc, *''l'appartenance au groupe*'' devient comme un *principe d'organisation psychosociale* qui guide les relations entre les différentes communautés confessionnelles. La complexité de ce fait d'appartenance se traduit par un sentiment d'appartenance à trois dimensions : familiale, confessionnelle et nationale, mélangées, pâtées mais, bien sûr caractérisées par la domination d'un certain type d'elles.

Dans cette recherche, nous allons dévoiler si *l'interaction interconfessionnelled'après*guerre, guidée par le principe de ''contact des cultures'' a changé la situation et réussi à rendre la question identitaire détachée de sa dimension confessionnelle. Ce détachement nous le découvrirons, d'un côté, à travers le refus des jeunes du confessionnalisme, et d'autre côté, à travers le désir des jeunes de vivre en commun Musulmans et Chrétiens en participant ensemble à une expérience du partage culturel.

Si les résultats de terrain nous montreront que ce détachement est réalisé, cela signifie qu'il y a une nouvelle dynamique relationnelle interconfessionnelle de nature *interculturelle*, et que la ''construction identitaire'' commence à être un ''fait interculturel'' a des nouvelles représentations sociales.

Notre perspective consiste à étudier l'identité au Liban en tant qu'un processus psycho-sociale qui commence à être un *fait interculturel* et en tant qu'un champ de dévoilement de certaines *représentations socio-culturelles* ambiantes permettant aux libanais de se définir et reconnaître les uns les autres.

Alors, notre perspective se situe à *l'articulation* entre dynamique *psychosociale* et dynamique *interculturelle* et *représentationnelle* qui permet de comprendre les liens entre les processus ''identitaires ''et ceux de ''contacts des cultures''. D'où notre choix d'adopter une approche pluridisciplinaire, caractérisée par sa richesse conceptuelle et sa diversité dimensionnelle, d'où s'interfèrent les analyses psychosociales, interculturelles, sociologiques, anthropologiques et historiques, dans le but de comprendre la dynamique

relationnelle entre les différents groupes confessionnels composants la société libanaise.

La notion de départ est édifiée sur la pierre angulaire suivante : le *contact des cultures*, n'est pas un fait statique. En psychologie interculturelle l'importance est accordée au processus d'agissement réciproque des facteurs culturels, d'un côté, et des individus, d'autre côté. La problématique est surtout centrée sur le ''**contact des cultures**'' en tant qu'un fait dynamique qui influence les relations interconfessionnelles et la façon selon laquelle ce contact influe la question identitaire chez les jeunes : leur construction identitaire et leurs représentations de l'identité socio-culturelle du pays.

L'interaction interculturelle serait appréhendée en fonction de l'appartenance confessionnelle, et par conséquence, l'attitude de la tolérance que fait l'individu à l'égard d'autrui et de sa différence, surtout la différence confessionnelle au cas du Liban, ainsi que l'influence qu'elle exerce sur les comportements, les attitudes et les représentations que fait l'individu.

La dynamique des interactions s'établit sur un *duo conceptuel* impliquant, d'un côté des concepts **d'espace personnel** et d'autre côté, des notions **d'espace collectif**. De l'espace *personnel* nous avons choisi la notion de'' **construction identitaire** ''qui renferme en ses entrailles les concepts de l'appartenance **familiale**, l'appartenance **confessionnelle**. De l'espace *collectif* nous avons choisi le concept de ''l'identité socio-culturelle '' quirenferme l'identité nationale.

L'**objectif** vise à déterminer si *l'interactioninterculturelle* après la guerre produit une convergence autour des questions'' nationales'' (considérées épineuses tout au long de l'histoire du pays) et ''internationales'' afin de repérer les points de convergence (considérés comme un indice d'un partage culturel). Il s'agit de détecter comment les jeunes définissent l'identité socio-culturelle libanaise. Et cette définition se repose sur quelle représentation ? Quelles images l'accompagnent chez les jeunes de différentes confessions, dans le visé de dévoiler si l'appartenance confessionnelle n'est plus un facteur déterminant de la question identitaire au Liban. Bref, il s'agit de savoir la réalité de la situation de *l'interculturalité* et de la *tolérance intercommunautaire* chez la génération d'après-guerre, qui va devenir la majorité dans le pays ; sachant que ces jeunes ont vécu les atrocités de quinze ans de conflits sanguins. D'où, l'importance conceptuelle et méthodologique d'adopter le concept de représentation sociale en étudiant l'identité socioculturelle.

En fait, cette importance attribuée aux *interactions interconfessionnelles* et interculturelles cache un ensemble de **questionnements.**

-Quelle place occupe l'appartenance confessionnelle par rapport à l'appartenance familiale et nationale chez les jeunes?

-Est-ce que les jeunes considèrent que l'appartenance familiale est indispensable pour la construction identitaire de l'individu?

-Le contact des cultures, serait-il susceptible de se développer malgré la diversité qui renferme certaines différences culturelles de ce petit pays ?

-Les diverses occasions de l'interaction interculturelle et interconfessionnelle, offrent-elles aux jeunes l'opportunité de nouer des liens de prédilection en contactant l'Altérité ?

L'ensemble de tous ces questionnements, implique des probabilités, des hypothèses.

En tant que réponses sur ''la liste d'attente'' pour être confirmées, les **hypothèses** formulées forment un tissu de fond qui sera présent tout au long de la recherche, de manière à pouvoir les infirmer ou les confirmer à la lumière des résultats. Les hypothèses adoptées vont représenter une part des objectifs de la recherche par leur mise à l'épreuve et leur évaluation. L'élaboration des hypothèses consiste à solliciter un lien possible entre :

-L’ensemble des exigences propres au milieu de l’individu,

-Les particularités constituantes des membres de l’échantillon,

-La totalité des réactions et conduites interdépendantes repérées à partir des visites exploratoires du terrain.

II- Hypothèses de la recherche

Afin de mener la recherche avec ordre et rigueur, nous avons essayé de l’organiser autour des hypothèses du travail constituant le meilleur moyen qui assure la cohérence entre les différentes parties de notre investigation. En fait, les hypothèses formulées sont des propositions provisoires qui demandent d’être vérifiées; elles présentent le fil conducteur qui relie les différentes étapes de la recherche.

La construction identitaire de l’individu est un processus résultant de la *socialisation* (spécialement familiale) et du ‘’*contact des cultures*’’. La socialisation représente un processus d’intégration sociale et d’apprentissage des comportements, des valeurs, des attitudes et des représentations sociales qui organisent sa relation avec l’Autrui et l’environnement. Elle s’effectue à travers ses interactions avec : les membres de sa famille, l’Autre et les médias…Pourtant, le ‘’contact des cultures’’ est un processus d’interaction entre des individus (ou des groupes) différents culturellement. **L’interaction**, ici, est une notion qui (à côté de son sens sociologique) signifie une ‘’communication interculturelle’’ qui ne vise pas le simple échange culturel, mais une réelle compréhension de l’Autrui basée sur des **modalités relationnelles**, dans le cadre du respect mutuel qui éveille chez les individus « les questionnements sur les relations [qu’ils] entretiennent avec leurs cultures respectives et avec celles des autres ».Note457. C’est une interaction permettant une meilleure compréhension de l’autrui qui débouche, dialectiquement, à une meilleure compréhension de soi-même. C’est un fait qui clarifie « comment se négocient les constructions et les reconstructions identitaires à partir de l’ipséité et de l’altérité, dans les environnements faits de rencontres et de confrontations culturelles »Note458. .

Ainsi, la construction identitaire s’effectue, d’un côté, à travers la socialisation et, d’un autre côté à travers les relations du sujet avec des personnes de cultures différentes, ayant un cadre social différent. Venons-en, à découvrir les secrets de la construction identitaire et ses conjectures qui ne peuvent être que des hypothèses.

- Hypothèse Principale

Le **contact des cultures** au Liban d’après-guerre, a atténué le rôle de **l’appartenance confessionnelle,** en faveur de l’appartenance familiale et nationale, en donnant une nouvelle dimension de la **question identitaire.**

- Hypothèses secondaires :

1-L’interaction interconfessionnelleguidée par **le contact des cultures** est le facteur principal dans la**construction identitaire**des *jeunes* et de leurs *nouvelles* conceptions de l’identité libanaise en défavorisant l’idée **d’appartenance confessionnelle.**

2-La convergence des attitudes des jeunes autour de certaines questions socio-culturelles nationales et internationales, représente un indicateur de la présence d’un partage culturel.

III- Cadre Méthodologique

Le cadre méthodologique constitue un cadre structurant qui organise la démarche scientifique de la recherche dans la diversité de ses étapes et de ses outils adoptés.

En effet, l'originalité de notre apport se manifeste par la pluridisciplinarité, la complémentarité des outils choisis, et l'application des échelles d'attitudes (rarement appliquées au Liban), qui contribuent à aménager et à concilier les données objectives et les données subjectives, partant d'une perspective interculturelle, ainsi que d'une optique qui considère que :

-L'enquête seule, malgré son importance, est insuffisante pour sonder les profondeurs psychosociales et culturelles de la personne.

-La psychologie, qui est restée longtemps centrée sur un rapport Ego-Objet, à deux termes, il est le moment de « substituer *une psychologie à trois termes* : Ego-Alter-Objet. Elle doit se centrer directement sur *l'élaboration et le fonctionnement du lien social* et son rôle fondamental, tant dans le fonctionnement psychique individuel que comme facteur d'infléchissement des phénomènes sociaux »Note459. .

Dans cette perspective, notre tâche consiste à *clarifier* l'équivoque concernant la question de ''l'identité ''au Liban, partant des informations et des données ressortissant du terrain du présent, et également, à *chercher* « la vérité en partant du principe que cette dernière n'est pas une possession, mais une construction permanente »Note460. qui n'a aucune valeur hors d'une expérience du partage culturel avec l'Autrui qu'il soit semblable ou différent.

III.1- Méthode de l'étude : l'enquête

L'étude de la société libanaise composée de plusieurs communautés confessionnelles nous a mis face à une multitude de données qui nous permettent de recueillir des informations variées et complexes. C'est pourquoi, il est utile d'adopter la méthode de l'enquête par questionnaire qui désigne dans son sens le plus général, « la collecte systématique de données auprès d'un échantillon […] particulier d'individus »Note461. . Signalons que cette enquête par questionnaire était accompagnée par des entretiens et des échelles d'attitudes qui lui sont complémentaires.

En fait, nous avons choisi cette méthode parce qu'elle permet d'étudier la perspective de différentes confessions libanaises concernant la question de l'identité culturelle, sujet de controverse et parce qu'elle est accommodée avec le terrain : caractérisé par une mosaïque culturelle, qui exige des outils et techniques d'investigations divers.

III.2- Outils et techniques d'investigations

Adoptant une approche pluridisciplinaire pour étudier la question de l'identité culturelle au Liban, cela exige un choix attentif des outils et des techniques d'investigations vues sa richesse conceptuelle et sa diversité dimensionnelle.

Si la méthode de recherche signifie « la stratégie à mettre en œuvre pour que le projet réponde aux objectifs assignés »Note462. , les techniques sont des moyens pratiques pour recueillir et organiser les données. En partant de cette optique pour réaliser cette recherche, nous avons utilisé un certain nombre de techniques qui se répartissent sur les différentes étapes de notre étude telles que la recherche bibliographique, l'entretien, la construction du matériel d'enquête : le questionnaire et les échelles d'attitudes. Commençons, donc, par l'entretien.

III.2.1- L'entretien

Définit comme « procédé d'investigation scientifique, utilisant un processus de communication verbale, pour recueillir des informations, en relation avec le but fixé »Note463. , l'entretien était notre premier arrêt dans notre voyage d'exploration scientifique de l'identité libanaise.

Au début de la recherche, afin de bien construire les outils, nous avons réalisé des entretiens avec dix jeunes (cinq garçons et cinq filles : deux personnes pour chaque confession) de toutes les confessions, et des différentes régions.

Après avoir assuré les conditions contextuelles favorables à la réussite des entretiens, nous les avons effectués en fonction des hypothèses de recherche.

Signalons que les entretiens exploratoires ont été réalisés pour plusieurs buts tels que : faire le point sur nos connaissances concernant la question de départ et trouver des pistes de réflexion, mettre en lumière les différents aspects de la question de l'identité, bien construire la problématique et l'hypothèse. En fait, il s'agit en quelque sorte d'un premier ''*tour de piste*'', c'est pourquoi les entretiens se sont déroulés d'une manière très ouverte et, relativement, souple. Ils étaient des entretiens semi directifs liés aux objectifs de la recherche et non pas au développement personnel de la personne interviewée. Nous avons commencé l'interview avec un bref exposé introductif sur l'objectif de l'entretien, étant un tour exploratoire du terrain, et le respect de l'anonymat, pour lui donner le ton général de la conversation libre et très ouverte. Nous avons pris des notes juste à la fin de chaque entretien (et rarement au cours de l'entretien) pour garder l'impression chez l'interviewé que c'est une simple conversation.

D'après ces entretiens, nos connaissances concernant la question de l'identité sont enrichis par :

-L'importance de mettre en relief, en étudiant la question de l'identité, le facteur culturel, spécialement, l'appartenance confessionnelle, et l'appartenance familiale.

-La nécessité d'utiliser les échelles d'attitudes.

-L'importance de repérer les points de convergences et de divergences chez les jeunes autour des questions considérées longtemps source de divergences entre les libanais.

III.2.2- Le questionnaire

Etant une série de questions anonymes, destinées à la population de la recherche pour connaître leurs opinions concernant plusieurs thèmes, événements ou problèmes visés par le chercheur, nous avons choisi le questionnaire afin de collecter des réponses portées sur les informations concernant des données sociodémographiques, socio-économiques, familiales, les convictions et les pratiques culturelles et religieuses, enfin, les données concernant des propos politiques. Toutes ces données font les rubriques fondamentales du questionnaire. Le contenu des questions composant ces rubriques est répertorié sous quatre thèmes :

1. Données Descriptives de l'individu.

2. Implication religieuse et appartenance confessionnelle

3. Partage culturel : questions nationales et internationales.

1- La première rubrique s'intéresse à *présenter l'échantillon* de la recherche, en décrivant les enquêtés, afin de clarifier l'ensemble des données personnelles qui leurs accordent leurs particularité. Cette rubrique cerne les questions abordant l'âge, le sexe, la confession, l'état civil, la profession, le niveau de scolarité et la nature de l'école fréquentée (religieuse ou laïque), le lieu de résidence, les loisirs, et les préférences culturelles. Soulignons que le but de cette présentation est de dévoiler les caractères principaux des membres de l'échantillon, sont-ils, plutôt, laïques ou religieux.

2- À propos des *convictions et des pratiques culturelles*, nous avons mis en relief la religion, également la confession, car au Liban, la culture est dans le récipient de la religion. L'objectif est de toucher la dimension

émotionnelle, facteur responsable d'élaborer des ''*réactions chargées affectivement*'', parfois nuisible à la société, telles que les préjugés, les attitudes fanatiques et les passions confessionnelles. Ajoutons, que nous désirions savoir la domination de la religion et du confessionnalisme sur les pratiques culturelles de la vie quotidienne, et l'attitude de la tolérance à l'égard des questions corrélativement liées à la religion, telles que la laïcité, le mariage civil, la relation sexuelle avant le mariage, les moyens de contraception…etc.

Par conséquent, les répliques de l'enquêté sont susceptibles aussi de nous informer sur ses dispositions sur l'ouverture vers l'autrui différent et le détachement de son appartenance confessionnelle. Signalons que l'attitude de la tolérance à l'égard des questions liées à la religion est susceptible de renforcer le contact interculturel qui exige une société laïque fondée sur la tolérance religieuse, le respect de la différence de l'autre.

3- Dans le dernier thème, *partage culturelet questions nationales et internationales*, les membres de l'échantillon expriment leurs opinions concernant des questions étant sujets de controverses au Liban et parmi les causes principales qui ont contribué à déclencher la guerre, telles que la matrice de l'identité culturelle libanaise, l'identité du pays, est-il un pays arabe ou phénicien ? Ajoutons qu'il y a des questions socioculturelles actuelles, telles que la mondialisation, la révolution des médias, l'accord du Taëf, l'établissement d'un Etat laïque…etc.

Avant de terminer, nous attirons l'attention que le questionnaire est composé de plusieurs sortes de questions, telles que des questions de faits (état civil, lieu de résidence…etc.), d'opinion ou de croyance, des questions ouvertes, des questions fermées dont la plupart sont en rapport avec les hypothèses. Par ailleurs, nous signalons l'existence de questions dont le but est implicite mais qui ont été posées à la fois pour relâcher un stress possible chez l'enquêté et éclaircir au chercheur d'autres données visées. Ainsi, nous passons à la description des autres outils que nous avons voulus complémentaires : les échelles d'attitudes.

III.2.3- Les échelles d'attitudes

Pour approfondir et accomplir les données collectées par le questionnaire sur les différentes composantes de l'identité culturelle libanaise, aussi bien que sur toutes les questions qui ont été proposées, nous avons préparé des échelles d'attitudes inspirées de plusieurs sortes d'échelles telles que l'échelle de Coombs, de Bogardus et de Likert.

Ces échelles sont adoptées afin de :

1-Savoir s'il y a derrièreles opinions cohérentes des enquêtés quelque chose de plus profond.

En effet, nous considérons ces échelles d'attitudes comme un *moyen* qui nous permet de nous adresser au côté le plus profond de la personnalité en communiquant les côtés affectifs et cognitifs qui orientent les perspectives de l'individu et ses comportements. Notre conviction est que l'expression comportementale et les jugements ne sont pas, seuls, suffisants pour mieux comprendre la réalité psychologique de l'individu. En fait, nous envisageons d'aller «au-delà du visible, ce qui est caché dans les sens multiples que les hommes donnent aux objets ou aux événements »Note464. .

2-Dévoiler les dispositions et les causes latentes à travers les opinions déduites qui justifient ses réponses au questionnaire, car « la réponse à un questionnaire ne représente pas l'élément nu à partir duquel on doit reconstruire la structure [cognitive] mais un élément en soi-même peu intelligible qu'il faut replacer dans la logique globale de l'attitude, où il joue un certain rôle et tend à résoudre les problèmes d'une certaine manière »Note465. .

3-Mieux comprendre les mécanismes cognitifs qui justifient certaines représentations à l'égard de lui-même ou l'Autrui.

4- Décrire la réalité objectivement telles qu'elle est et éviter l'ambiguïté au maximum.

5- Eclairer la situation du contact des cultures, qu'elle soit inter ou intra-groupe d'appartenance.

Déterminons le concept avant d'exposer les échelles qui l'ont attribué. On appelle attitude « l'état mental et neurophysiologique déterminé par l'expérience et qui exerce une influence dynamique sur l'individu en le préparant à agir d'une manière particulière à un certain nombre d'objets ou d'événement »Note466. . Ajoutons que, l'attitude « traduit la position (plus ou moins cristallisée) d'un agent (individuel ou collectif) envers un objet (personne, groupe, situation, valeur) »Note467. .

Ainsi, on constate que cette définition suppose que les *attitudes* sont ce qui est caché derrière les comportements, « c'est-à-dire que les attitudes sont des prédispositions à agir. L'attitude est une cause des comportements. C'est une cause relativement cachée ou inconsciente, ce qui d'ailleurs la distingue de l'opinion qui est la manifestation explicite d'une attitude. Donc, l'attitude sera, dans la plupart des situations d'interaction, le phénomène à découvrir et à analyser »Note468. .

En fait, l'histoire des mesures des attitudes peut se diviser en deux périodes essentielles, la première commence en 1900, avec Mead, Dewey, Thomas dont « ces hommes étudièrent les opinions et les attitudes et essayèrent d'élaborer les méthodes qui permettront l'étude de la formation des attitudes et des conditions de changement de celles-ci »Note469. ; le second en 1929 quand parut la monographie de Thurstone et Chave : The Measurement of attitudeNote470. ,« celle-ci clôturait la période d'élaboration et de recherches par une synthèse qui était en même temps un départ »Note471. .

La technique des échelles n'est pas unique, elle dépend de la nature de l'échelle, mais généralement, elle consiste à demander à l'individu de réagir verbalement par une approbation ou une réprobation, un accord ou un refus, à un ensemble d'interrogations ou de propositions standardisées. « Le propre de l'échelle, consiste à transformer des caractéristiques qualitatives en une variable quantitative, et pour cela à attribuer automatiquement à chaque sujet, d'après ses réponses, une position le long d'une échelle allant d'une approbation enthousiaste à une désapprobation totale, en passant par des stades intermédiaires »Note472. .-

Dans cette recherche nous avons adopté plusieurs sortes des échelles d'attitudes. Qu'elles soient ordinales ou nominales, elles permettent de sonder à fond la question de l'identité.

II.2.3.1-Echelle I : inspirée de L'échelle du Coombs (1950)

En effet, l'échelle de Coombs est une échelle *ordinale*, qui est à l'origine des échelles d'attitudes les plus primaires. Elle permet de « classer par ordre de préférence des personnes, des situations ou des affirmations ayant un attribut commun et par là, de déceler l'attitude du sujet vis-à-vis de cet attribut »Note473. .

Dans cette échelle, nous demandons du sujet de classer de 1 à 9, selon l'importance, certains éléments qui contribuent à la construction de l'identité culturelle libanaise, aussi bien que certains thèmes qui influencent le contact interconfessionnel.

Le *but* de cette échelle est de *connaître la valeur réellerelative à des thèmes culturelsproposés*, certains étant considérés comme élément composant de l'identité culturelle tel que : La religion, la langue arabe, la diversité culturelle, l'appartenance politique et familiale, la laïcité…

Chaque élément cité était un sujet de controverse et parfois source de conflits au cours de différentes périodes dans l'histoire de la constitution de l'Etat libanais. Il s'agit, donc, d'étudier la prégnance latente de l'ensemble de ces éléments, son importance par rapport à l'enquêté. Sachant que chaque classement (élément) a une dimension symbolique qui le rend chargé affectivement c'est pourquoi l'élément le plus important occupe le premier classement et vice versa.

III.2.3.2-Echelle II : inspirée de l'échelle ordinale de Bogardus (1925)

Cette échelle est la plus connue parmi les échelles *ordinales*. Appelée aussi l'échelle de la *distance sociale*. Elle est établie sur le principe d'une gradation de propositions se référant à la distance sociale envers des partenaires éventuels.

Dans cette échelle, nous avons pour *but* de *décrire la ''distance sociale'' entre les différentes confessions* qui constituent la société libanaise, afin que nous puissions percevoir la situation de contact des cultures entre les différentes confessions, autrement dit, comment s'établit l'interculturalité interconfessionnelle.

Ici, nous invitons les membres de l'échantillon à classer les membres de différentes confessions présentent dans l'échelle selon le type de relation qu'ils désirent volontairement de l'entretenir avec eux.

En effet, cette échelle permet de clarifier jusqu'à où les personnes interrogées acceptent les individus d'autres confessions.

Les échelles précédentes impliquent un ordre de classement, mais ne se préoccupent pas de la distance entre les échelons, ni de la comparaison des intervalles. D'où la nécessité de choisir une échelle qui n'exige plus d'ordonner tout simplement, mais d'ordonner suivant une évaluation des intervalles entre les échelons ; c'est ce qu'il réalise l'échelle suivante.

III.2.3.3- Echelle III- inspirée de l'échelle de Likert (1932)

L'échelle a été choisie parce qu'elle n'est pas unidimensionnelle.C'est une échelle plus malléable que celles précédentes. Elle réunit un grand nombre de déclarations et des propositions se rapportant au sujet de recherche. L'enquêté doit donner à chaque item une numérotation à cinq échelon : Approbation totale : 5, Approbation : 4, Indifférence : 3, Désapprobation : 2, Désapprobation totale : 1.

Elle propose, donc, des opinions multidimensionnelles permettant des réponses nuancées dans le but de savoir l'attitude de l'individu, s'il est ''pour '' ou ''contre''. En reposant sur le pré-test des échelles d'attitudes, une nécessité d'adaptation de cette échelle s'est imposée. Celle-ci concerne les échelons qui deviennent (j'accepte, plus ou moins, je n'accepte pas).

Partant de cette technique, nous avons présenté aux membres de l'échantillon certaines opinions, et nous avons demandé leurs avis à leur égard. Les opinions choisies concernent les thèmes principaux suivants : la révolution des médias, la mondialisation, l'appartenance familiale, la laïcité, la religion, et certaines questions culturelles et politiques considérées indispensables pour la recherche.

Rappelons que l'exploitation des informations récoltées par les échelles d'attitudes n'est significative qu'en fonction des données fournies par l'enquête.

Donc,*ordonner par priorité* certaines éléments constitutifs de l'identité, pour savoir quel est l'élément fondamentale sur lequel est basée l'identité culturelle (échelle I),ou, *classifier les individus* selon un critère relationnel, qui nous informe de la réalité de la situation du '' contact des cultures '' au Liban (échelle II), ou, *donner son perspective* à propos des variétés des opinions (échelle III), un parcours technique qui reflète la complémentarité des outils et la nécessité de choisir une approche pluridisciplinaire.

III.2.4-Le Pré-test de l'enquête

Avant de prendre leur configuration définitive, le questionnaire et les échelles d'attitudes ont été soumis à l'épreuve du pré-test, définit en tant que « la mise à l'épreuve du questionnaire avant le lancement de l'enquête, afin de s'assurer de la validité de l'instrument »Note474. .

Pratiquement, le pré-test a été réalisé auprès d'un groupe de 25 jeunes, de toutes les confessions libanaises (chaque confession a été représentée par cinq personnes), de toutes les régions (du sud au nord), du sexe masculin et féminin, âgés de dix-huit à vingt-huit ans. Effectivement, le pré-test de l'enquête a démontré sa validité après certaines modifications, telles que diminuer le nombre total des questions pour que le temps d'application du questionnaire ne dépasse pas dix-sept minutes, et transformer certaines questions ouvertes à des questions fermés avec des possibilité de réponse (comme la question concernant la mondialisation), ou bien de les mettre dans les échelles d'attitudes (comme le thème de la révolution médiatique, la démocratie) pour éviter le prolongement du durée d'application du questionnaire par des questions ouvertes.

III.2.5- Le pré-test de l'échelle d'attitudes

En effet, nous avons fait le pré-test des échelles d'attitudes en emmenant avec nous quatre échelles (les trois échelles adoptées avec une inspirée de celle de Guttman).

En fait, nous avions l'intention d'appliquer les quatre échelles, mais nous ne pouvons effectivement en utiliser que trois échelles seulement, par défaut de temps pour l'application du questionnaire par l'enquêté. Nous avons donc décidé de laisser le terrain nous guider à travers la réaction des personnes. Enfin, une échelle a été éliminée, celle inspirée de Guttman car elle nous oblige à dépasser le temps prévu, d'un côté, et elle concerne un seul thème : la religion, un thème qui existe déjà dans les autres échelles. Signalons que les autres échelles sont soumises à la modification, et que toutes les échelles ont subi des petits changements pour qu'elles soient adaptées avec le terrain. Par exemple l'échelle I : au lieu de classifier les thèmes proposés de un à dix, le classement est de un à neuf, car, après le pré-test on a fusionné deux thèmes : l'appartenance politique et familiale,''appartenance politique et familiale''. La cause qui nous a poussés à rejoindre ces deux thèmes, est le fait qu'ils avaient toujours le même numéro de classement. Et c'est normal, puisqu'au Liban les politiciens sont représentants de certaines familles - élites, et par conséquent, leur rôle politique est inséparable de leur rôle socio - familial.

III.3-Passation de l'enquête

La passation du questionnaire a été appliquée en adoptant l'administration indirecte, c'est-à-dire « lorsqu'un enquêteur le complète lui-même à partir des réponses qui lui sont fournies par le répondant »Note475. . Nous avons choisi ce type d'administration car nous sommes convaincu de l'importance d'observer le milieu où vit l'enquêté, et de mettre cette observation en corrélation avec ses réponses, et avec toutes les données que nous avons tiré du terrain, afin d'enrichir l'analyse et les résultats.

La passation s'est déroulée en appliquant d'abord le questionnaire, une petite pose, et ensuite l'application des échelles d'attitudes. Mais nous attirons l'attention que la majorité des enquêtés ont refusé de faire la pose suite à l'enthousiasme qu'a suscité le questionnaire.

La durée de la passation du questionnaire variait entre 15 et 19 minutes, avec une moyenne de 17 minutes, tandis que pour les échelles d'attitudes elle était entre 11 et 13 minutes avec une moyenne de 12 minutes.

En fait, nous avons confronté certaines difficultés, mais toujours la plus saillante -au Liban- est la peur que l'enquêteur soit membre d'un organisme militaire ou agent secret, c'est pourquoi au moment de la présentation (je me présente), notre intervention était toujours pour affirmer l'anonymat du questionnaire, que nous ne faisons pas partie d'aucun organisme militaire (afin de susciter la coopération des enquêtés), et pour déterminer la durée approximative de passation.

Cette peur, que notre recherche ne soit pas à des finalités scientifiques, accompagnée de la haine de ''la politique'' et du '' confessionnalisme'', a renforcé la prudence des jeunes à l'égard des questions qui ont une dimension politique, spécialement celles concernant l'appartenance confessionnelle. Signalons que la majorité

des membres de l'échantillon ont déclaré leur refus du confessionnalisme et leur désir de garder le contact avec les membres d'autres confessions dans une ambiance du respect culturel mutuel.

La difficulté majeure était de trouver des jeunes mariés ou veufs, afin de bien représenter tous les cas des états civils. Cette difficulté est à cause de:

-La grave crise économique qui empêche beaucoup des jeunes de se marier, même s'ils le désirent.

-Le long cursus d'études qui retarde l'âge moyen de mariage.

Avant de quitter le terrain, nous avons contrôlé, visuellement, et d'une façon rapide, le questionnaire et les échelles pour que nous soyons sûr que nous avons des réponses pour toutes les questions posées, et bien évidement nous avons remercié l'enquêté.

L'achèvement de l'enquête, nous a donné l'occasion de commencer à préparer plusieurs dossiers, chacun pour une confession, l'identification des dossiers nécessitait l'attribution d'un code à chacun : cette démarche constituait le point de démarrage du dépouillement.

III.4- Modèles d'analyse : Codage et dépouillement

Le codage exige d'être en contact direct avec tous les résultats obtenus. Dans un premier temps, ces résultats ont fait l'objet d'une lecture guidée par l'intuition. Ensuite, nous avons fait une seconde lecture afin, de classer les questions en fonction du contenu. Sachant que la codification de chaque question a été appliquée séparément des autres.

Les questions fermées uniques ont été classées, pourtant, les questions fermées multiples, et les questions ouvertes ont été attribuées à une seule catégorie.

Afin de réaliser le dépouillement des données, nous avons utilisé un logiciel (le Sphinx-Moscarola, (1990 - 2000) qui nous a été d'une grande utilité. En effet, nous avons pu réaliser à travers ce programme toutes les analyses des tableaux simples et croisés, ainsi que, leurs représentations graphiques. Pour ceci, il nous a fallu introduire le questionnaire préalablement préparé et les réponses des enquêtés une à une.

Le travail dur que nous avons pris pour apprendre ce logiciel a été couronné par la facilité du traitement des résultats. Les échelles d'attitudes ont été analysées grâce au logiciel Sphinx.

L'intérêt de l'utilisation du Sphinx réside dans la complémentarité qu'il assure entre le questionnaire, les données statistiques (test Chi 2…), les échelles d'attitudes et les interprétations qui en résultent.

Les variables choisies tentent de sonder les différents aspects de la dynamique relationnelle interculturelle entre les différentes confessions et savoir son influence sur la construction identitaire. Il s'agit de cerner la relation entre le sujet (en tant qu'un ''fait'' incarne la ''construction identitaire'') et sa propre expérience de contact interconfessionnel qui traduit, effectivement, la notion ''contact des cultures''. Il s'agit, donc, de l'appartenance confessionnelle, le sexe, le lieu de résidence, le type d'éducation.

La variable *appartenance confessionnelle* a pour objectif d'évaluer si elle est encore un facteur déterminant de la construction identitaire de l'individu, et savoir si elle influence son contact avec les autres individus des autres confessions.

La variable du *lieu de résidence* a pour but de savoir si elle est un facteur qui influence la définition de l'identité libanaise déclarée par les jeunes. Et si les jeunes de toutes les régions ont des opinions et des attitudes convergentes, surtout, à propos de l'identité libanaise et de sa représentation.

Le *type d'éducation* a pour finalité de savoir si c'est l'éducation ''religieuse'' ou celle ''laïque'' qui influe sa construction identitaire, sa définition de l'identité libanaise, ses perspectives concernant des questions socio-culturelles fondamentales pour l'établissement du partage culturel, telles que le mariage civil, l'établissement d'un Etat laïque…n'oublions pas que la variable de *sexe* est choisie pour détailler les analyses et savoir quels sont les questions ou l'appartenance sexuelle peut influencer les résultats.

III.5-Population d'étude et exploration du terrain

La récapitulation des critères de choix des membres de l'échantillon exige la connaissance de leurs traits caractéristiques. En fait, c'est une question de savoir les variables relatives à leur situation sociodémographique.

La construction de l'échantillon s'est exécutée à la base d'une diversité de critères, représentés, d'un côté, par l'âge, l'appartenance sexuelle, et d'autre côté, par la localisation géographique et l'appartenance confessionnelle.

Le choix des membres de l'échantillon a été précédé d'une phase exploratoire dont la visée est de constituer une représentation de la diversité du terrain, et d'élaborer les outils adoptés dans la recherche.

L'exploration de terrain, nous l'avons abordée par les rencontres avec les jeunes, l'observation des lieux de résidence et une recherche bibliographique dans les bibliothèques de l'université libanaise, l'université Saint-Joseph, et l'université de Saint-Esprit, et spécialement dans la bibliothèque de (l'E.S.C.W.A) et celle du Centre d'Etudes et de Recherches du Moyen Orient Contemporain (C.E.R.M.O.C) établie par une initiation de l'Etat Française au Liban.

En visitant ces bibliothèques, nous avons récolté des données concernant la structure de la société libanaise, l'histoire de chaque confession de celles constituant la société (que se soit confession de majorité ou minorité), aussi bien que sa situation actuelle du côté sociodémographique, économique, politique, socio-culturel.

Les avantages de cette tournée d'exploration nous ont permis de faire ''l'état de lieu'' du notre terrain de recherche, en connaissant la situation actuelle de la société libanaise et ses confessions, spécialement, du côté de contact interconfessionnel.

Ce voyage d'exploration nous a permis, aussi, à connaître la situation de l'identité culturelle au Liban, à travers la lecture des recherches déjà effectuées dans le terrain.

Toutes ces *recherches bibliographiques* et ces lectures ont contribué à affirmer notre intuition qu'il y a eu, après la guerre, un changement positif dans la dynamique relationnelle interconfessionnelle. Il s'agit d'une ''ouverture sociale'' de chaque confession à l'égard de l'autre, traduite par le ''fait : Dialogue islamo-Chrétien ''. Ce fait a aboutit à construire un ''centre d'études chrétiennes et musulmanes'', attaché à l'université de Balamand, et à faire une multitude de congrès au niveau du clergé et au niveau du peuple, sans compter les conférences et des programmes télévisés qui encouragent ce dialogue.

Cette nouvelle situation de terrain, a suscité chez nous l'impression que l'interaction sociale au Liban commence à avoir des orientations interculturelles, ce qui a attiré notre attention à l'importance d'adopter une approche pluridisciplinaire, fondée sur l'approche interculturelle. Cette dernière est rarement adoptée en étudiant la question de l'identité au Liban à cause de :

-La nouveauté de l'approche interculturelle en psychologie.

-Les études déjà effectuées ont abordé la question de l'identité d'une optique psychanalytiqueNote476. , ou psychosocialNote477. , anthropologiqueNote478. , psycho-ethnologiqueNote479. …etc. D'où la nécessité d'adopter une nouvelle optique en étudiant la question de l'identité libanaise. Celle-ci est représentée par l'approche interculturelle, que nous croyons couvrir une lacune dont la société libanaise a besoin.

Enfin, les avantages de ces *parcours exploratoires* nous ont aidé à évaluer la facilité d'accès à la population cible de notre recherche, et de trouver la meilleure façon d'y accéder, aussi bien que de dessiner le contour du terrain de recherche dont les frontières géographiques sont déterminées par le territoire libanais. Ajoutons qu'il nous a été offert plusieurs échantillons pour en choisir les populations de l'étude.

III.5.1-Choix de la population

Déterminer le terrain ou le champ d'analyse dans l'espace géographique, social et dans le temps et récolter des données de terrain, ne suffisent pas pour commencer à appliquer l'enquête sur le terrain. Il nous faut, encore, bien préciser l'échantillon, ou bien les populations de recherche ; ce terme, qui « désigne tous les individus qui se rangent dans la catégorie concernée. On prélève sur cette population un petit groupe, généralement représentatif de celle-ci. On appelle ce sous-groupe l'échantillon. Il s'agit bien là du groupe que devra contacter le chercheur »Note480. .

Le choix de l'échantillon a été effectué en prenant en considération qu'il soit capable de répondre aux objectifs de l'enquête, et en étant sûr que toutes les confessions principales au Liban soient représentées.

Puisqu'il peut être assez difficile pour un doctorant qui a un temps limité pour terminer sa recherche, et des ressources modestes qui l'empêchent de choisir un échantillon représentatif de tout le peuple libanais (un choix qu'adoptent les centres de recherches), nous avons donc choisi un échantillon aléatoire, c'est pourquoi il y a un écart dans la représentativité de certaines régions comme celles du Nord et de la Békaa.

Ajoutons que les relations personnelles et le fait d'appartenir à la région concernée par l'enquête facilite au chercheur sa mission. Et puisque le chercheur est du Sud du Liban, la possibilité d'avoir des habitants du Nord et de la Békaa est limitée.

Dans le cas d'une société comme celle du Liban dont la structure sociale est composée d'une mosaïque confessionnelle qui exige de régler des questions d'ordre pratique, la répartition géographique des différents groupes composant la société ce fait selon des critères géo-confessionnels. Nous avons préféré, donc utiliser une méthode d'échantillonnage par groupe confessionnel. Celle-ci s'adapte bien avec la situation libanaise car « cette méthode est fondée sur l'idée que les populations sont structurées d'une certaine façon et qu'on pourrait les subdiviser selon certains critères. En d'autres termes, on peut les constituer en groupe selon des variables telles que la race, la religion, le statut économique, l'appartenance syndicale, etc. Dans l'échantillonnage par groupes, on applique la répartition aléatoire au niveau des sous-sections de sorte que la sélection soit aléatoire à tous les niveaux »Note481. .

Ainsi, le choix s'orientait, au début, vers des jeunes (18 -28 ans) des groupes confessionnels suivants : Maronites (Catholiques), orthodoxes, Protestants, du camp des chrétiens, Sunnites, chiites, Druzes du côté des musulmans. Ces groupes représentent les principales confessions au Liban. Ensuite, il a été orienté vers le lieu de résidence, pour que nous puissions représenter dans l'échantillon des jeunes de toutes les régions. Enfin, le choix a été orienté vers la représentation des deux sexes, nous avons choisi un échantillon composé de deux moitiés : moitié jeunes hommes et moitié jeunes femmes. Une fois ayant obtenu un groupe composé de jeunes entre (18 -28 ans) membres de toutes les confessions, de toutes les régions, des deux sexes, nous avons appliqué le choix aléatoire. De cette méthode, nous assurons que l'avis des Maronites dans l'échantillon, par exemple, ne représente pas, seulement, les maronites du Mont-Liban, mais l'avis de tous les maronites qui résident dans toutes les régions, de deux sexes. Signalons que le choix des jeunes est limité à deux catégories d'âges, entre 18-23 ans et 24-28 ans, parce que :

- La moitié de la population est âgée de moins de 20 ans, « selon les estimations de 1997 »Note482. .

- Ce sont les jeunes qui ont vécu l'atrocité de la guerre civile, et en même temps ils vivent maintenant la période de la paix. Il nous semble important de savoir leurs avis et leurs attitudes à l'égard d'une expérience du partage culturel, de découvrir leurs points de convergence et de divergence, afin de déterminer si les traces de la guerre et l'influence de l'appartenance confessionnelle sont encore vives dans leur construction identitaire. D'emblée, nous déterminons si l'expérience d'un partage culturel trouve dans ce pays un terrain fertile.

Signalons que nous avons confronté des *difficultés majeures* qui ont joué un rôle principal dans la non réalisation de notre configuration de l'échantillon, parmi lesquelles le refus catégorique de la part des Protestants de coopérer malgré leur promesse de la faire lors de la visite exploratoire du terrain, comme toutes les autres confessions.

Notons que nous n'avons pas cherché à les remplacer par une autre confession afin de faire équilibre entre le camp Chrétien et celui Musulman, puisque nous ne pouvons pas considérer les Druzes entièrement Musulmans. En fait, malgré qu'ils aient des coutumes et traditions communes avec les Sunnites et Chiites, leur référence spirituelle est le Prophète Ayoub et non Mohammed qu'ils apprécient bien et suivent certaines de ses consignes religieuses et morales. Pourtant, ils ne font pas Ramadan, malgré que le jeûne existe préférentiellement d'une façon secrète ; et comme les Chrétiens, ils refusent le divorce. D'ailleurs, ils croient à l'incarnation, doctrine refusée catégoriquement de la part des Sunnites, Chiites et Chrétiens.

Donc, les critères, qui étaient respectés dans la sélection des jeunes sont : la confession, le lieu de résidence, l'âge, et le sexe.

III.5.2- Données descriptives de l'échantillon

Avant que nous commencions à exposer les résultats du terrain, une présentation de la population d'étude paraît indispensable, afin que le lecteur identifie bien les jeunes et qu'il ait une image de leur situation. D'où les données descriptives de l'échantillon sont variées, une partie concernant des données personnelles telles que la répartition des jeunes selon leur : âge, sexe, appartenance confessionnelle, lieu de résidence…etc. Questions qui peuvent nous éclairer et nous donner un aperçu sur l'identité des membres de l'échantillon. Bref, la description de l'échantillon concerne le côté personnel, et le côté culturel. Signalons que pendant les analyses, les variables telles le sexe, le type d'éducation et le lieu de résidence n'ont pas été présentées dans chaque croisement, parce que les résultats n'étaient pas significatifs.

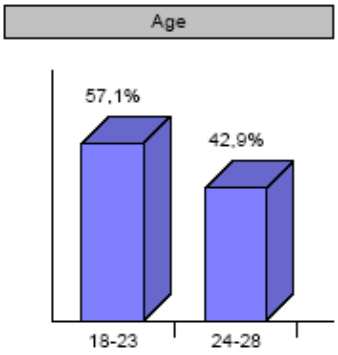
III.5.2.1- Données démographiques et personnelles

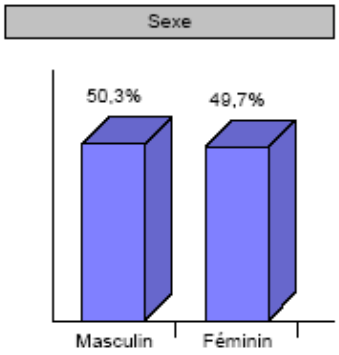
L'échantillon de la recherche est composé de 175 jeunes libanais. Ils se partagent en deux moities égales : 50% du sexe féminin et 50% masculin, leur âge est varié de 18 à 28 ans, divisé en deux catégories : les individus de 18-23 ans, et ceux de 24-28ans.

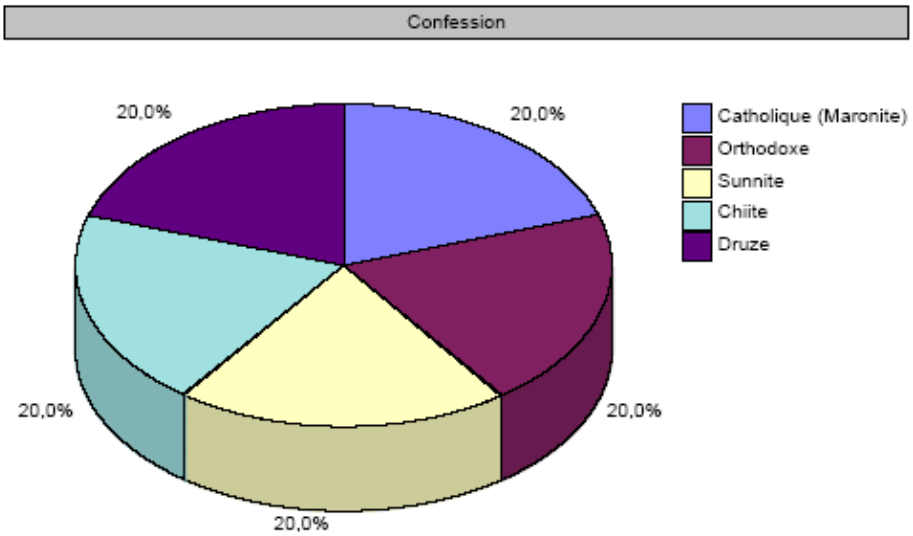
Pour éviter que les confessions ne s'expriment pas d'une façon équitable, et afin que l'échantillon soit bien représentatif, nous avons choisi les unités de l'échantillon d'une façon égalitaire 20%, des principales communautés religieuses composantes la société qui sont : les Maronites, les Orthodoxes, les Sunnites, les Chiites et les Druzes.

Age	Nb. cit.	Fréq.
18-23	100	57,1%
24-28	75	42,9%
TOTAL OBS.	175	100%

Sexe	Nb. cit.	Fréq.
Masculin	88	50,3%
Féminin	87	49,7%
TOTAL OBS.	175	100%





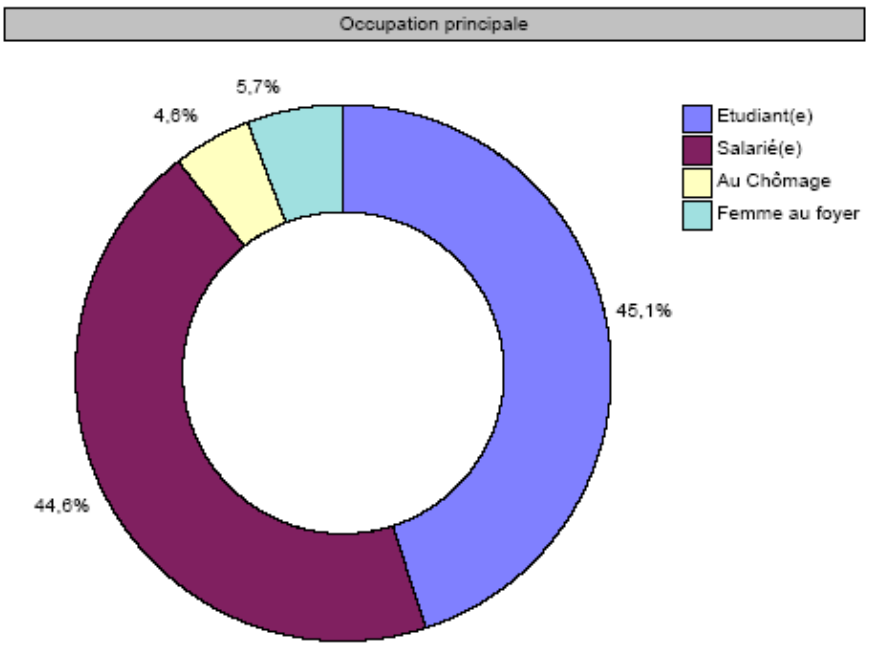


Parmi les jeunes entre 18-28 ans, il est courant que la majorité, 78,3%, soit des célibataires, particulièrement, avec la crise économique forte depuis 1982, empêchant les jeunes à se marier. Mais soucieux de mieux représenter tous les jeunes, nous avons refusé d'être limité par les jeunes célibataires, c'est pourquoi nous avons réussi- après longue recherche- à trouver des jeunes mariés faisant en totalité 21,7%.

Etat civil	Nb. cit.	Fréq.
Célibataire	137	78,3%
Marié(e)	38	21,7%
TOTAL OBS.	175	100%

Soucieux d'une meilleure représentation des jeunes, nous avons décidé de ne pas nous limiter aux étudiants. La distribution des membres de l'échantillon selon l'occupation principale montre presque une égalité entre les étudiants faisant 45,1% et les salariés composant 44,6%. Pareil pour ceux qui sont au chômage, et les jeunes femmes au foyer, puisque la différence ne dépasse pas 1,1%.

Occupation principale	Nb. cit.	Fréq.
Etudiant(e)	79	45,1%
Salarié(e)	78	44,6%
Au Chômage	8	4,6%
Femme au foyer	10	5,7%
TOTAL OBS.	175	100%

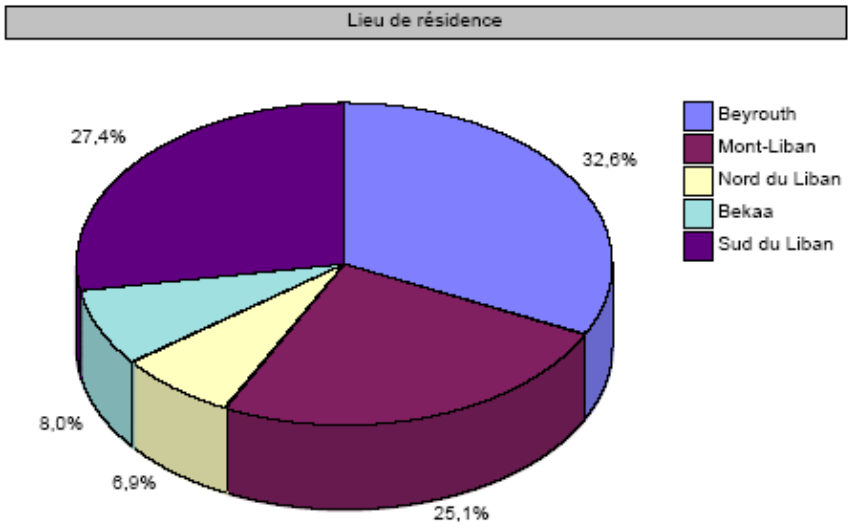


Avoir des membres de l'échantillon de toutes les régions libanaises était parmi les critères essentiels afin que les avis des jeunes que nous allons récolter soient bien représentatifs de tous les jeunes libanais, abstraction faite de leur lieu de résidence.

Plus que le quart des jeunes habitent à Beyrouth et font 32,6%, chiffre pas très éloigné des 27,4% qui habitent au Sud du pays. Ces derniers ont un pourcentage presque égal avec les jeunes qui résident au Mont Liban faisant 25,1%.

Les chiffres ne montrent pas une grande différence entre ceux qui habitent à la Békaa, 8%, et les jeunes du Nord du pays. Cette domination des jeunes habitants à Beyrouth est une question dépendante de la distribution démographique du pays, puisque la Capitale polarise la plupart du peuple, comme partout dans le monde. Ajoutons aussi l'attitude tolérante des jeunes à l'égard de la recherche scientifique et leur conscience de son importance. Pourtant, la chute du pourcentage pour les jeunes habitants au Nord et à la Békaa est dû à plusieurs raison, la principale étant le refus des jeunes de coopérer de peur que le vrai but de la recherche ne soit pas scientifique mais politique et en relation avec en agent de la police secrète, surtout, et que le questionnaire contienne des questions a dimension politique. Dans ces deux régions les agents de la police secrète sont omniprésents.

Lieu de résidence	Nb. cit.	Fréq.
Beyrouth	57	32,6%
Mont-Liban	44	25,1%
Nord du Liban	12	6,9%
Bekaa	14	8,0%
Sud du Liban	48	27,4%
TOTAL OBS.	175	100%



III.5.2.2- Données économiques

Etant donné le sujet de la thèse, ce qui nous importe le plus dans cette description de l'échantillon est l'aspect culturel. Ceci explique l'intérêt réduit à l'aspect économique et à la présentation des données considérées essentielles comme connaître le montant du salaire, s'il couvre les dépenses, si la maison est une propriété privée ou non.

Au Liban, la propriété privée de l'appartement ou la maison des parents, sont courants, où ces derniers vivent avec leurs enfants qui ne les quittent qu'en cas d'études dans une autre région, relativement loin, ou en cas de mariage ou de travail dans une autre région ou à l'étranger. C'est pourquoi la question de la propriété de l'habitat était posée pour les jeunes mariés, puisqu'il est logique que les jeunes étudiants entre 18 et 28 ans n'aient pas encore les moyens suffisants d'acheter un appartement, surtout il y une crise économique depuis des années. Généralement, au Liban, ils vivent avec leurs parents, ou bien, leurs parents louent pour eux une chambre universitaire pendant la période d'études.

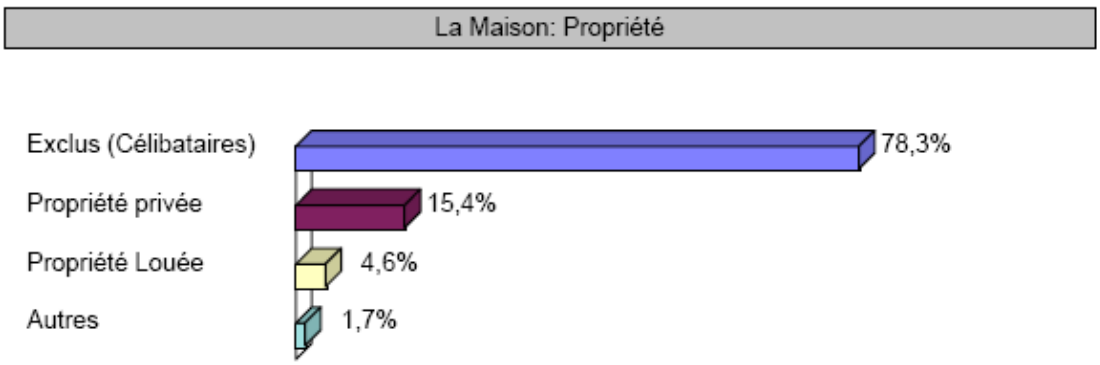
Ainsi, les résultats montrent que les jeunes mariés qui vivent dans un appartement qui leur appartient font 15,4%, face à 4,6% de ceux qui louent leur habitat. Notons, qu'il y a une minorité des personnes 1,7% qui

habite dans un appartement qui est une propriété privée de quelqu'un de leur famille, à l'étranger , ou au pays, mais qui habite dans une autre maison. Donc, ils ne payent pas le loyer et il est impossible de l'acheter. Ils l'habitent en précarité, en attendant le retour du propriétaire, ou de trouver un appartement qui leur convient.

La Maison: Propriété	Nb. cit.	Fréq.
Exclus (Célibataires)	137	78,3%
Propriété privée	27	15,4%
Propriété Louée	8	4,6%
Autres	3	1,7%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 272,34, ddl = 3, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.



Depuis quelques années le Liban traverse une crise économique, qui a presque éliminé la classe sociale moyenne. Cette dernière était longtemps considérée comme la valve de sécurité de l'économie libanaise, aussi bien que de la sécurité sociale comme l'a a décrite l'expert économique K. Hamdan : « la pauvreté, le chômage dans les villes et ses banlieux, la dégradation des conditions de la santé, d'habitat…deviennent des faits presque normaux. Même la crise a touché des nombres croissants d'individus de la classe moyenne, qui était longtemps le fondement social du système en vigueur »Note483. . Par conséquent le peuple est divisé en deux groupes, le premier majoritaire, en difficulté économique, et le deuxième, minoritaire, riche et plutôt très riche.

Pour avoir une idée de la situation économique des membres de l'échantillon, nous avons posé des questions pour savoir si les revenus couvrent les dépenses de la nourriture, des vêtements, de l'enseignement, de l'hospitalisation et des voyages et loisirs.

Les résultats montrent que presque le quart, 21,7%, dit que les ressources couvrent la nourriture, face à 16% dont les ressources couvrent les vêtements à côté de la nourriture. Une minorité de 2,3% seulement, a les moyens pour effectuer des voyages et des loisirs.

Nous constatons les ressources de la majorité des familles couvrent les dépenses essentiels, pour ne pas dire qu'ils sont en difficulté, puisque nous savons l'acuité de la crise économique ces dernières années. D'autant plus nous savons que d'après la mentalité libanaise ce n'est pas acceptable que l'individu déclare être en difficulté financière, et même, chez certaines personnes il est souvent considéré comme honteux. Cependant, les voyages et les loisirs deviennent depuis presque dix ans quelque chose de luxueux, que la plupart du

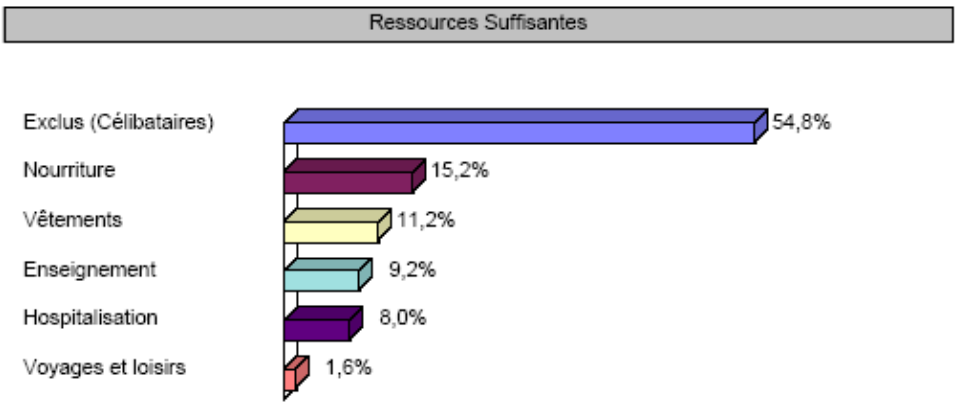
peuple ne peut plus s'offrir, à cause de la priorité de l'hospitalisation et l'enseignement des enfants, dans un pays où les services sociaux de l'Etat, épuisés de la guerre, sont relativement faibles.

Ressources Suffisantes	Nb. cit.	Fréq.
Exclus (Célibataires)	137	78,3%
Nourriture	38	21,7%
Vêtements	28	16,0%
Enseignement	23	13,1%
Hospitalisation	20	11,4%
Voyages et loisirs	4	2,3%
TOTAL OBS.	**175**	

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 276,61, ddl = 6, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (5 au maximum).



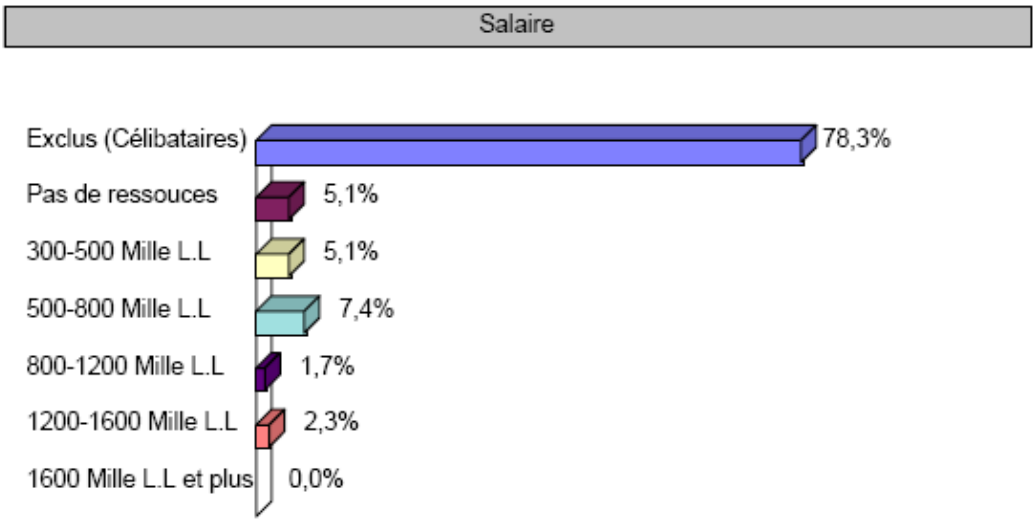
Pour bien éclairer la situation économique des jeunes qui travaillent, nous leur avons demandé de déterminer leurs salaires. Il nous apparaît que la plupart des salariés touchent entre 500 et 800 mille livres libanaises (L.L), équivalents à 333-533 euros.Les chiffres sont égaux entre ceux qui n'ont pas de ressources et ceux qui ont un salaire varié entre 500-800 mille L.L (333-533 euros). Ils sont aussi presque égaux chez les salariés touchant 800.000-1200.000 L.L (533-800 euros), et ceux qui ont un salaire 1,600.000et plus (L.L.= 1066 euros) et plus, dont la différence fait 0,6% seulement.

Signalons que le SMIC actuellement au Liban est 300 euros.

Salaire	Nb. cit.	Fréq.
Exclus (Célibataires)	137	78,3%
Pas de ressouces	9	5,1%
300-500 Mille L.L	9	5,1%
500-800 Mille L.L	13	7,4%
800-1200 Mille L.L	3	1,7%
1200-1600 Mille L.L	4	2,3%
1600 Mille L.L et plus	0	0,0%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 590,00, ddl = 6, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.



III.5.2.3- Données culturelles

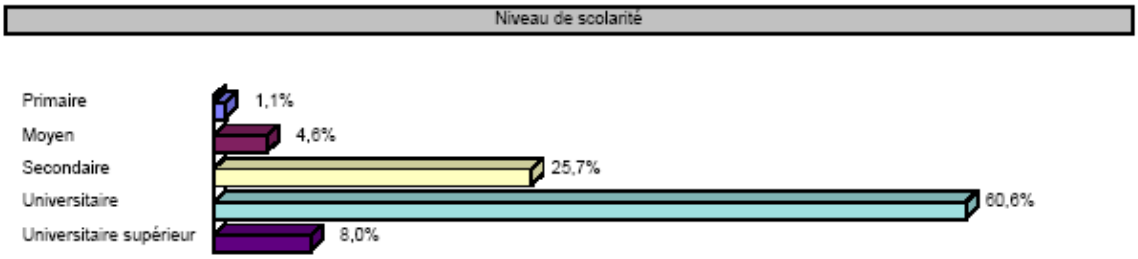
La présentation de l'aspect culturel de l'échantillon de la recherche est dans le but de savoir si leurs choix culturels penchent de préférence vers la laïcité ou vers la religion. C'est aussi pour avoir une idée de leur niveau d'instruction, leur domaine d'études, svoir si la majorité font leurs études dans des écoles laïques ou religieuses, comment ils passent le temps libre, quels sont leurs choix culturels de préférence.

Comme nous étions attentifs de garantir la représentation des jeunes de toutes les confessions principales, des deux sexes et de plusieurs occupations, nous étions préoccupés aussi à trouver des jeunes de tous les niveaux scientifiques, pour ne pas récolter l'avis de ''l'élite'', c'est-à-dire les instruits en marginalisant les autres.

Plus que la moitié des jeunes, 60, 6%, étaient des universitaires, face à 25,7% de niveau secondaire. Les chiffres font une chue jusqu'à 8%, des universitaires faisant des études supérieurs, qui font en totalité presque le double de ceux qui ont le niveau moyen constituant 4,6% seulement. Chiffres pas très éloignés des jeunes étant de niveau primaire faisant 1,1%.

Cette répartition note la ferveur des jeunes et leurs ambitions scientifiques pour continuer leurs études à l'université et ne pas se satisfaire du baccalauréat. Cette attitude est courante dans un pays qui a réussi à réaliser des progrès importants pour annuler l'analphabétisme depuis les années soixante-dix.

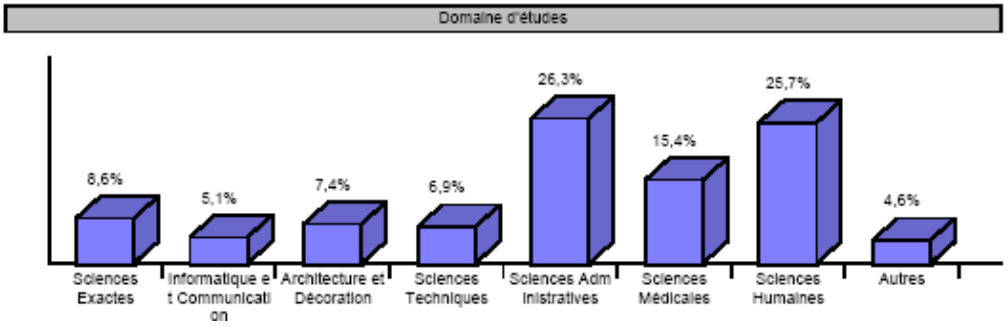
Niveau de scolarité	Nb. cit.	Fréq.
Primaire	2	1,1%
Moyen	8	4,6%
Secondaire	45	25,7%
Universitaire	106	60,6%
Universitaire supérieur	14	8,0%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**



Les domaines d'études que choisissent les jeunes sont variés. Les chiffres montrent une égalité pour les jeunes étudiants des sciences administratives 26,3% et sciences humaines 25,7%, face à 15,4% des étudiants en sciences médicales et paramédicales. Puis les chiffres sont décroissants de 8,6% pour les étudiants des sciences exactes (Mathématiques, physiques, chimie…), à 7,4% des jeunes qui font leurs études en architecture et décoration, pour arriver à 5,1% pour ceux qui étudient l'informatique et communication, pourcentage pas loin de 6,9% faisant la totalité des jeunes étudiant les sciences techniques.

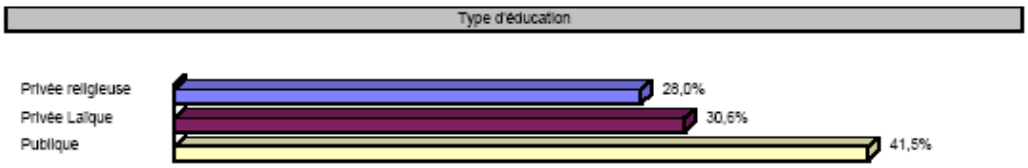
Nous remarquons que les *sciences humaines* et *sciences administratives* sont les deux domaines saillants. En fait, c'est une question dépendante du système d'éducation au Liban. Ce dernier a encouragé la construction, grand en nombre, des facultés de sciences administratives et humaines au détriment des autres, aussi bien que, l'enseignement théorique au détriment de celui technique et pratique qui commence à exister, d'une façon saillante depuis à peine dix ans. N'oublions pas la guerre qui a obligé beaucoup des jeunes à choisir ses spécialités qui existent dans la région où ils habitent, même si elles ne les intéressent pas, à cause de l'interdiction du déplacement d'une région à une autre et les dangers accompagnants.

Domaine d'études	Nb. cit.	Fréq.
Sciences Exactes	15	8,6%
Informatique et Communication	9	5,1%
Architecture et Décoration	13	7,4%
Sciences Techniques	12	6,9%
Sciences Administratives	46	26,3%
Sciences Médicales	27	15,4%
Sciences Humaines	45	25,7%
Autres	8	4,6%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**



Soucieux de bien présenter l'avis de tous les jeunes qu'ils soient croyants, pratiquants ou laïques, nous avons choisi des étudiants ressortissants des écoles religieuses, ou laïques, privées ou publiques, partant du principe que le type d'éducation est parmi les facteurs qui influencent -relativement d'une façon directe- les attitudes des individus, et reflètent les dispositions familiales et l'attitude des parents à l'égard de la religion. Presque la moitié des jeunes, 45,7% sont adhérents à des écoles Publiques, face à 33,7% des jeunes ressortissants des écoles Privées Laïques, et 30% pour ceux appartiennent à des écoles Privées religieuses. La domination des *écoles publique* est aussi une situation dépendante de la structure du système d'éducation libanais et son développement pendant la guerre obligeant la plupart des parents à choisir les écoles les moins chères.

Type d'éducation	Nb. cit.	Fréq.
Privée religieuse	54	30,9%
Privée Laïque	59	33,7%
Publique	80	45,7%
TOTAL OBS.	175	

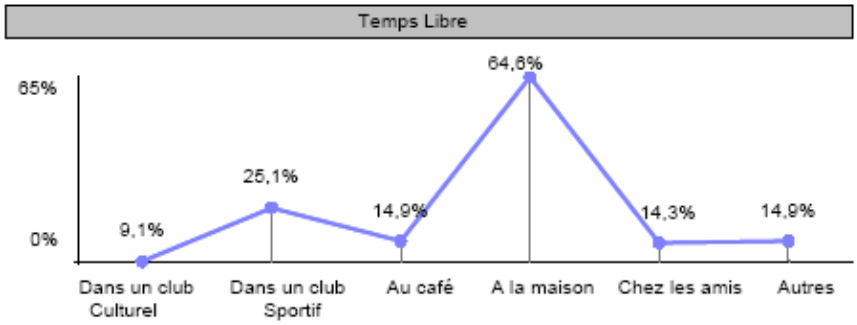


Savoir comment les jeunes passent leurs temps libre sert à dévoiler les préférences des jeunes, et l'orientation de leur contact culturel. Est- il, généralement, penché vers le groupe familial ou vers l'autrui ?

Les résultats montrent que la plupart des jeunes, 64,6%, passent le temps libre à la maison, face à 25,1% qui préfèrent de passer le temps libre hors de la maison, dans un club sportif. En outre, le pourcentage montre une égalité pour ceux passant le temps libres au café 14, 6%, et ceux qui choissent de passer le temps chez les amis 14,3%. Cependant, un groupe de 9,1% favorise de passer le temps libre au club culturel.

Nous concluons, que les jeunes généralement, passent le temps libre, d'abord, avec les membres de la famille à la maison, puis dans un club sportif. Nous croyons que c'est un choix intimement lié avec la situation des jeunes et de la situation sociale et celle économique. Puisque la plupart des jeunes sont étudiants universitaires, et que le pays traverse une crise économique forte, il est courant de choisir de rester à la maison pour éviter de payer un abonnement dans un club. Ajoutons que le caractère traditionnel de la société encourage les individus à demeurer au sein de la famille, ce qui devient avec le temps une habitude.

Temps Libre	Nb. cit.	Fréq.
Dans un club culturel	16	9,1%
Dans un club sportif	44	25,1%
Au café	26	14,9%
A la maison	113	64,6%
Chez les amis	25	14,3%
Autres	26	14,9%
TOTAL OBS.	175	

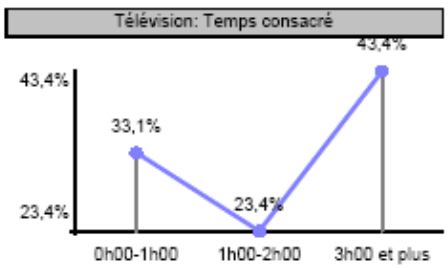


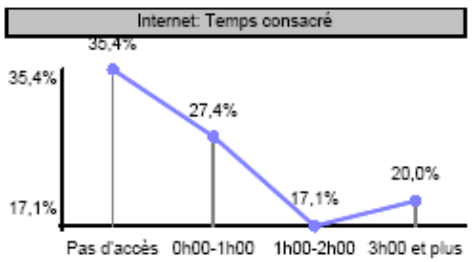
Connaître le temps consacré aux médias, est dans le but de dévoiler les éléments culturels les plus fondamentaux dans leur culture personnelle. Est-ce que c'est la télévision, la radio, le journal, qui joue le rôle principal dans le bagage culturel des jeunes ou bien c'est l'Internet ?

Les données récoltées montrent que c'est la télévision qui joue un rôle principal puisque la plupart des jeunes 43,4% disent que le temps consacré à la télévision dépasse les trois heures. Pourtant, les jeunes consacrent à la radio au maximum une heure par jour. Ces jeunes font 42,9%, situation pareille pour les journaux et l'Internet, mais le pourcentage varie entre 77, 7%, des jeunes consacrant une heure pour le journal, et 27,4% pour l'Internet. Signalons que 35% des jeunes n'ont pas d'accès à l'Internet, et cela peut être dû à des raisons économiques, ou parce que les salariés n'en a pas besoin dans leur travail. Notons qu'il y a des familles qui ont les moyens de s'abonner à Internet, mais refusent, soit pour des raisons religieuses, soit pour que leurs enfants ne se distraient pas de leurs études. (Voir annexe)

Télévision: temps consacré	Nb. cit.	Fréq.
0h00-1h00	58	33,1%
1h00-2h00	41	23,4%
3h00 et plus	76	43,4%
TOTAL OBS.	175	100%

Internet: temps consacré.	Nb. cit.	Fréq.
Pas d'accès	62	35,4%
0h00-1h00	48	27,4%
1h00-2h00	30	17,1%
3h00 et plus	35	20,0%
TOTAL OBS.	175	100%



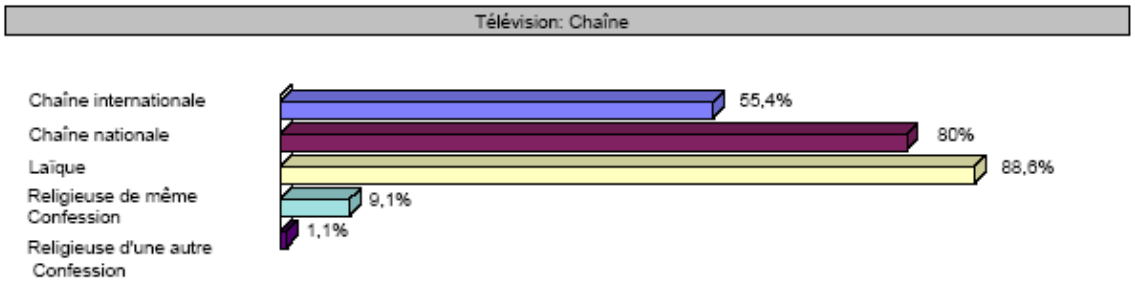


L'étude les préférences culturelles des jeunes sert à dévoiler si leurs occupations sont plutôt de nature laïque ou religieuse. Les données du terrain montrent que la majorité des jeunes, 88, 6%, favorisent les chaînes

laïques de la télévision, surtout les chaînes nationales récoltant 80% des voix. Tandis que les chaînes internationales étaient le sujet de préférence de 55,4% des individus. Cependant, les jeunes préférant des chaînes religieuses de la même confession font 9,1%, face à 1,1% seulement de ceux qui choisissent des chaînes religieuses d'une autre confession.

Ainsi, les préférences télévisées des jeunes sont, donc, dominants par les traits laïques et nationaux.

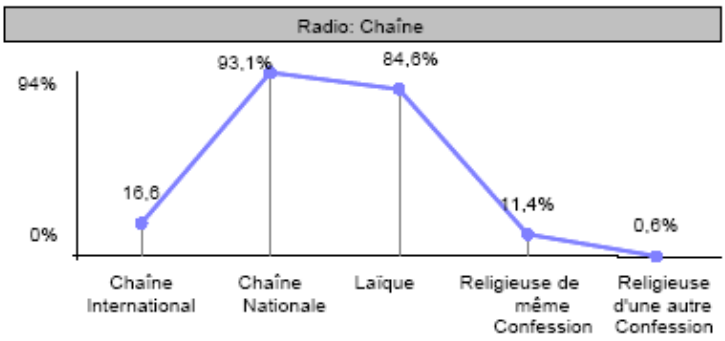
Télévision: Chaîne	Nb. cit.	Fréq.
Chaîne internationale	97	55,4%
Chaîne nationale	140	80,0%
Laïque	155	88,6%
Religieuse de même confession	16	9,1%
Religieuse d'une autre confession	2	1,1%
TOTAL OBS.	**175**	



Pour ceux qui préfèrent la radio, la majorité des membres de l'échantillon 93,1% favorisent les chaînes nationales. Chiffre pas très loin de ceux qui préfèrent les chaînes laïques faisant 84,6%. Ce chiffre décroît jusqu'à 16,6% pour les individus favorisant les chaînes internationales, il constitue 11,4% pour ceux qui aiment écouter des chaînes religieuses de la même confession, face à 0,6% pour ceux qui écoutent des chaînes religieuses d'une autre confession.

Ainsi, les jeunes préfèrent écouter les chaînes nationales et laïques de la radio. Situation pareille pour les types des journaux préférés, puisque 92% des jeunes préfèrent lire un journal local, et 87,4% favorisent les journaux laïques, face à 24,6% qui aiment lire les journaux étrangers. Tandis que ceux qui s'intéressent à lire un journal religieux de la même confession font une minorité de 3,4%. Notons que les jeunes ne s'intéressent pas à lire un journal religion d'une autre confession (Voir annexe).

Radio: Chaîne	Nb. cit.	Fréq.
Chaîne internationale	29	16,6%
Chaîne nationale	163	93,1%
Laïque	148	84,6%
Religieuse de même confession	20	11,4%
Religieuse d'une autre confession	1	0,6%
TOTAL OBS.	175	



En essayant de voir quel site d'Internet préfèrent généralement les jeunes, dans le but de savoir s'ils choisissent des sites religieux ou laïques, et si leurs choix sont influencés par le facteur religieux et leur appartenance confessionnelle. Nous trouvons que la majorité, 61,1% a choisi des sites internationaux face à 42,3% qui préfèrent des sites nationaux. En outre, plus que la moitié des jeunes ont choisi des sites laïques, tandis qu'un petit groupe de 2,9% favorisent les sites de leurs confessions. Sachant que plus que le quart des membres de l'échantillon n'ont pas de connexion.

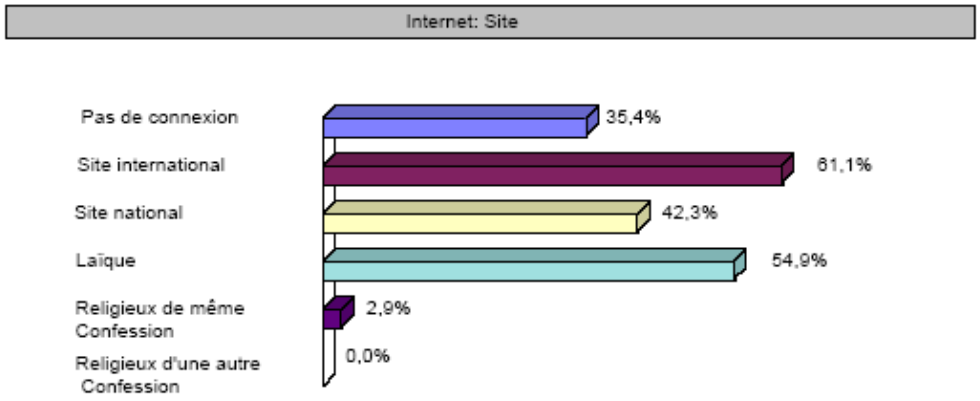
Nous concluons, que la préférence des jeunes n'est pas influencée par la religion et par leur appartenance confessionnelle, ils favorisent, généralement, les sites internationaux, surtout les sites laïques.

Internet: Site	Nb. cit.	Fréq.
Pas de connexion	62	35,4%
Site international	107	61,1%
Site national	74	42,3%
Laïque	96	54,9%
Religieux de même confession	5	2,9%
Religieux d'une autre confession	0	0,0%
TOTAL OBS.	175	

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 179,43, ddl = 6, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (5 au maximum).



-Conclusion

Les fondements méthodologiques de cette recherche, reposent sur une approche multidisciplinaire, dont le but est d'étudier le terrain libanais moyennant différents outils et techniques d'investigation, qui se complètent, tels que l'entretien, le questionnaire et les échelles d'attitudes permettant de déduire les comportements qu'émettent les individus dans une situation donnée et de comprendre leurs opinions à l'égard des questions proposées.

Ces techniques participent à aménager et à concilier les données objectives avec les données subjectives afin de bien sonder les fonds psychosociaux et culturels de la personne.

Etant un terrain caractérisé par une mosaïque culturelle, nous avons essayé de traduire cette richesse culturelle par l'échantillon de la recherche en le composant des jeunes des principales confessions religieuses de la société, des jeunes salariés et étudiants. Ces derniers sont de plusieurs domaines d'études : scientifiques ou sciences humaines ; ressortissants des écoles religieuses, laïques ou publiques. Pratiquants ou non pratiquants laïques ; de plusieurs classes sociales.

Les données récoltées du terrain montrent que les jeunes constituants l'échantillon sont majoritairement étudiants universitaires, célibataires, entre 18-28 ans, et habitent dans toutes les régions principales du pays.

Généralement, ils sont étudiants en sciences administratives et sciences humaines, font leurs études dans les écoles ou les universités publiques. Leurs préférences culturelles sont laïques, ce qui démontre que l'appartenance confessionnelle n'influence plus leurs choix culturels. La télévision représente la source fondamentale de leurs bagages culturels, puis l'Internet. Ils se sentent à l'aise de passer le temps libre à la maison avec la famille, ce qui, peut-être, reflète l'importance relative de la prégnance de la famille dans la société libanaise.

CINQUIÈME CHAPITRE. STRUCTURE DE LA SOCIÉTÉ LIBANAISE : CADRE COMMUNAUTAIRE ET CONTEXTE SOCIOCULTUREL

- Introduction

Commençant par la présentation de la structure géographique du pays, le Liban désigne toute une aire du littoral oriental de la Méditerranée. Territoire entouré au nord et à l'est par la Syrie, au sud par Israël. Ce long rectangle irrégulier, orienté du nord-est, au sud-ouest, d'une superficie de 10452Km, développe une façade maritime de 250 Km, possède deux chaînes de montagnes dont les sommets atteignent 3000m d'altitude, entre

ces deux chaînes s'étend la vallée de la Békaa située à une altitude moyenne de 900m, allant sur 120Km.

Le Liban compte à peine 3.400.000 habitants. C'est sur cette terre, qu'après les Cananéens-Phéniciens vont affluer au cours des siècles Araméens, Egyptiens, Hittites, Assyriens,Hébreux, Romains, Byzantins, Arabes et croisés.

Ainsi, nous pourrons dire que ce petit pays est caractérisé par une **multiplicitéhistorique** qui lui a accordé une richesse et une **diversité culturelle** qui le rend « un pays à une expérience distingué des autres pays arabes voisins »Note484. du fait du ''contact des cultures'' résultant de l'invasion de ces peuples qui appartiennent à des civilisations différentes d'un côté, et « du fait de ses caractéristiques aux niveaux : démographique, d'éducation, de sa structure sociale et économique aussi bien que politique »Note485. , et même en ce qui concerne ses relations communautaires « le Liban a connu un développement historique propre, distinct de celui des autres pays arabes, en affichant une prépondérance de sa communauté chrétienne »Note486. .

Ce pays dont le territoire assez minime en comparaison avec les autres pays qui l'entourent « a conservé durant des siècles une certaine indépendance -autonomie- qui s'est manifestée par une configuration géographique particulièrement mouvante »Note487. .

Après la présentation géographique, venons-en à la présentation de la structure sociale. Quel est son caractère principal ? De quoi est-elle composée ?

I- Structure sociale : caractère principal et détermination des concepts

La structure sociale signifie la manière dont les différents groupes sociaux composant la société libanaise sont arrangés entre eux. C'est une sorte d'organisation des différentes parties du système social libanais qui lui donne sa cohérence.

En fait, la structure sociale libanaise est communautaire. Elle est basée sur un système politique confessionnel « dont l'Etat reconnaît la diversité confessionnelle, et le droit des confessions de l'indépendance à l'égard de l'Etat en organisant ses affaires confessionnaux, à condition qu'il soit dans le cadre de la souveraineté de l'Etat »Note488. . C'est une structure composée de Dix-sept communautés de nature socio-religieuse, autrement dit, elles sont des communautés confessionnelles. Qu'est ce que la communauté confessionnelle ?

La définition classique de la communauté confessionnelle faite par Tonnies montre qu'il y a un critère essentiel auquel se base cette définition, qui est : la **vie commune** et la **dépendance** des uns par rapport aux autres au sein de la même communauté. Si nous nous référons à cette définition, nous verrons que les communautés religieuses libanaises, et celles au Proche-Orient, en général, répondent à ce critère fondamental.

Partant d'une perspective socio-historique, en étudiant les confessions de Proche-Orient, Rodenson pense que la communauté confessionnelle libanaise représente « un type particulier des communautés religieuses (ou considéré presque religieuse) dans le Proche-Orient »Note489. . Pour lui, le Liban représente un cas particulier par rapport aux pays arabes du Proche-Orient, parce que l'exercice du pouvoir politique n'est jamais consacré à une seule confession, comme dans pays arabes voisins, il est partagé entre les différentes confessions composantes de la société. « A cet égard, le Liban est un pays particulièrement intéressant puisque les deux religions y sont présentées sans que l'une domine clairement l'autre. Mais même à l'intérieur d'un petit pays comme le Liban il y des multiples formes d'islam et de christianisme »Note490. .

Beydoun décrit la communauté confessionnelle comme «une formation sociale plurifonctionnelle qui polarise de nombreux aspects de l'existence de ceux qui en font partie »Note491. . Etre adhérent à une confession, n'est

pas donc, une question de choix personnel mais c'est une question imposée dès la naissance. L'individu est inséparable de son appartenance confessionnelle qui le définit et lui attribue des droits sociaux difficiles à transgresser.

Selon le Tribunal international de la justice, la confession est définie d'après un critère qui est «l'existence d'un groupe des individus vivent dans un pays ou dans une certaine région, se distingue par la race, ou la religion, ou la langue ou par des traditions particulières. Il est déterminé par un sentiment de solidarité afin de conserver ses traditions, protéger ses rites, et assurer l'enseignement aussi bien que l'éducation de ses enfants, selon les caractères de sa race aussi bien que la coopération et la solidarité réciproque »Note492. .

Or, malgré ces définitions de la communauté confessionnelle qui renvoie à la particularité de chaque groupe confessionnel et à sa différence des autres groupes, nous considérons que le peuple libanais est unique et unifié, et d'emblée, la structure sociale est comme un corps social composé de plusieurs confessions, chacun est indispensable pour le bon fonctionnement et pour la survie.

Pareillement, nous considérons que la **culture libanaise** est unique (puisque les libanais partagent des traits culturels identiques), mais composée de plusieurs ''sous-cultures'' spéciale à chaque confession, sachant, que nous adoptons une perspective qui considère que la culture n'est pas seulement un patrimoine qui se réfère au passée, elle n'est pas non plus une simple entité symbolique figé, mais **un vécu dynamique** fondé sur une **expérience** quotidienne avec **l'Autre** et un système de valeurs transmissibles d'une génération à une autre. Elle est en gérance, en action permanente et sans cesse en changement, mais, elle change à partir de son patrimoine assumé et réinterprété et garde un profil qui lui est particulier. C'est à partir de cette optique qu'on parle de la diversité culturelle au Liban et de l'existence de plusieurs cultures.

En fait, nous nous situons dans la perspective **anthropologique** et **interculturelle** de la culturequi est assortie avec l'approche pluridisciplinaire adoptée et répond au besoin de situer le champ culturel à explorer. La première perspective anthropologique, considère la culture comme une dimension **d'appartenance** dans le sens ou elle constitue un cadre cognitif, affectif et normatif sur lequel l'identité individuelle et collective prend appui. Par ailleurs, la deuxième optique, d'après la proposition de Camilleri, définit la culture en tant que « l'ensemble plus ou moins lié des significations acquises les plus persistantes et les plus partagées que les membres d'un groupe, de par leur affiliation à ce groupe, sont amenés à distribuer de façon prévalente sur les stimulis provenant de leur environnement et d'eux-mêmes, induisant vis-à-vis de ces stimulis des attitudes, des représentations et des comportements communs valorisés, dont il tendent à assurer la reproduction par des voies non génétiques »Note493. .

Ainsi, nous nous situons dans une perspective dynamique déterminant la culture. Elle est certes un ''**produit social**'' dans le sens d'un artéfact, mais elle est une **culturevécue,** élaborée en permanence dans les pratiques, les comportements aussi bien que les aspirations. De ce fait, elle est un produit conçu non seulement par les transformations relatives au contexte d'interaction social et historique dans une même société et une même culture, mais aussi dans un contexte de ''contact des cultures''. Cette culture envisagée comme un produit social, est marquée par une série des modèles, d'images-guide, des représentations codifiées auxquelles se réfèrent les individus dans leurs relations et leurs conduites, s'inscrit, pour nous, dans une dynamique socio-culturelle. En ce sens, la culture est un **référent culturel**, **dynamique**, mis en acte, vécu et **modifiable** selon le contexte. Elle constitue sur quoi se maintient l'identité dans l'affirmation d'une appartenance à un groupe et dans la distinction ou dans l'opposition à un autre groupe.

Donc, la culture n'est pas seulement un patrimoine qui se réfère au passé, elle est une entité dynamique dont le côté symbolique (système de valeurs fondamentales de la société transmissible d'une génération à une autre) et celui pratique (vécu quotidien) sont en interaction permanente voire enchevêtrés. Elle est en gestion, en action permanente et sans cesse en changement, mais elle change à partir de son patrimoine assumé et réinterprété afin de garder un profil qui lui est particulier. Cette particularité socio-culturelle qui donne aux sociétés multiculturelles, en général, et la société libanaise, en particulier, la beauté d'une mosaïque résultante

d’une diversité des couleurs. Décrivons, donc, la mosaïque culturelle libanaise.

II- Structure communautaire et mosaïque culturelle

En effet, la structure de la société libanaise malgré sa petitesse géographique, elle présente, au niveau de sous-cultures, une richesse culturelle et socioreligieuse. Elle est composée de communautés religieuses différentes formant deux pôles religieux : le pôle chrétien et celui musulman faisant ensemble une mosaïque culturelle qui se caractérise par une richesse formant ainsi’’ grande mosaïque’’ qui renferme plusieurs nombres de petites mosaïques. Signalons, que nous utilisons le terme ’’mosaïque’’ dans un sens ‘’positif’’ qui reflète la beauté et la richesse de la diversité, non dans le sens ’’négatif‘’qui reflète la division du peuple libanais.

Ainsi, la structure de la société libanaise est fondée sur deux pôles : un chrétien et l’autre musulman.

Signalons qu’il y avait la confession juive qui a quitté le pays en 1948 suite à l’édification de l’Etat d’Israël, et que nous allons présenter, seulement, l’histoire des principales confessions concernées dans notre recherche, qui sont : les Maronites, les Grecs-Orthodoxes (chrétiens), les sunnites, les chiites Jaafarites et les Druzes (musulmans). Commençons, donc, par la mosaïque chrétienne.

II.1- Mosaïque Chrétienne

Au pôle chrétien, la structure sociale est composée des confessions suivantes :

1- Les Maronites.

2- Les Grecs orthodoxes.

3- Les Grecs catholiques.

4- Les Arméniens grégoriens-orthodoxes.

5-Les Arméniens Catholiques.

6-Les Syriaques catholiques.

7-Les Syriaques orthodoxes.

8-Les Evangélistes. Les Chaldéens

9-Les Assyriens.

10-Les Latins.

11- Les Jacobites.

12-Les Coptes.

II.2- Mosaïque Musulmane

Au pôle musulman il y a :

1- Les Sunnites.

2- Les Chiites Jaafarites.

3-Les Druzes.

4-Les Alaouites.

5-Les Esmaélites

III- La société libanaise : Primauté de la famille

Notre propos n'est pas d'entrer dans le détail historique de la genèse de la famille libanaise. Nous nous plaçons dans une perspective psychosociale afin de présenter un certain éclairage d'un ensemble vigoureux des traits traditionnels auxquels se confrontent très ordinairement les jeunes libanais. Ce qui nous intéresse d'avantage est de saisir :

-Comment est la situation de la cohésion familiale et l'attitude à l'égard de l'appartenance familiale et de certaines valeurs considérées comme ''traditionnelles''.

-Le rôle que joue la famille dans une dynamique identificatoire de l'individu à travers sa socialisation.

-Le rôle que joue la famille dans la dynamique sociale résultant de son fonctionnement économique aussi bien que politique à travers les liens qu'elle tisse avec les chefs communautaires et les politiciens.

Ces arguments nous ont semblé pertinents et nous ont encouragé à traiter la famille libanaise comme une structure particulière, voire un système, à travers lequel nous pouvons étudier les points d'ancrage et les manifestations du sentiment d'appartenance familiale, considérés indispensables à la construction identitaire et à l'identification sociale de l'individu, d'une part, et à l'organisation sociale de la structure de la société libanaise, d'autre part. Commençons par la définition de la famille.

III.1- Définition du concept et perspective

En fait les définitions de la famille sont multiples. Elles dépendent de la discipline concernée et du point de vue duquel on se place. Nous adoptons l'optique qui considère la famille comme **un système en interaction** parce qu'elle nous permet d'étudier l'interaction familiale non seulement à l'intérieur de la famille mais à l'extérieur, avec le milieu et l'environnement social qui l'entoure, cela nous semble congru puisque la famille libanaise en son fonctionnement socio-économique et socio-politique ressemble à un système guidé par un ensemble d'idéologies et de valeurs déterminant les conduites de ses membres.

Parler de la famille en tant que système, cela exige une définition de la notion ''le système''. Ce dernier peut être définit « comme un ensemble d'objets en relation les uns avec les autres »Note494. .

Cette optique est élaborée autour de trois idées essentielles :

-Celle d'un ensemble en rapport réciproque avec un environnement, ces échanges lui garantissent une certaine autonomie.

-Celle d'un ensemble composé de sous-système en interaction, cette interdépendance lui assurant une certaine cohérence.

-Celle d'un ensemble subissant des modifications plus pu moins profondes dans le temps, tout en gardant une certaine permanence.

Nous attirons votre attention que décrire la famille en tant que système ne signifie donc pas qu'elle ''est '' un système, mais qu'elle peut être ''comparée'' à un système.

Ainsi, une famille peut être donc considérée comme un système en interaction : les objets sont les membres en interdépendance avec d'autres membres, ce qui lui assure une certaine adhérence. Comme ces relations sont durables et importantes pour chacun, la famille constitue un système stable, en interaction continue, ce qui lui permet de conserver une certaine permanence. Enfin, elle échange matière, énergie et information avec son milieu, tout en gardant une certaine autonomie, ce qui est en fait un système ouvert, par opposition à un système clos qui ne reçoit ni n'envoie d'énergie sous aucune forme.

En réalité, la famille au Liban est le fondement principal des modes d'organisation sociale. Quelle est la base dont elle se repose ? Comment se manifeste son rôle social ?

III.2- Famille libanaise : caractères principaux et fonctionnement social

Abordant la famille en tant que ''système'', cela signifie, aussi, qu'elle est « une unité sociale impossible à isoler de la société, ou, d'étudier d'une façon indépendante d'elle. Il faut l'étudier en prenant en considération l'étape du développement que traverse la société, la nature des relations existantes… [Et ce que] l'étude de la société en tant que spécimen socio-économique, permet de tirer et savoir la forme de la famille et ses structures »Note495. . Ces structures qui se rapportent aux institutions familiales dont « les sociologies admettent sans difficulté leur primauté dans les sociétés dites traditionnelles, étant donné l'étendu de leurs fonctions et la complexité de leurs significations »Note496. .

En réalité, jusqu'au XIV°siècle, la famille libanaise est caractérisée par ''**une famille étendue**'' qui est composée de l'homme, de sa femme (ou ses femmes) et leurs enfants célibataires et mariés aussi bien que les enfants de ces derniers. Et quand la maison familiale déborde de ses habitants, le père construit une deuxième maison, juste à côté de lui, pour son fils. Sa maison devient un nouveau noyau familial aux ses descendants.

Ce genre de familleétait le fruit d'un système socio-économique basé, à l'époque, sur l'agriculture considérée comme la seule source économique vitale des libanais (majorité villageoise habitent au Mont-Liban, particulièrement avant la création du Grand-Liban). L'analyse que fait Dubar montre la dépendance entre le système socio-économique et familial basé sur le système de parenté. L'auteur considère «Que ce soit au Mont-Liban ou dans les régions périphériques, le régime de propriété et l'organisation du travail agricole supposaient l'existence d'un système de parenté, assurant à la fois une forte cohésion familiale et des mécanismes susceptibles de la perpétuer. L'interaction constante entre les systèmes de possession des terres (moshâ, taçarrof, molk…), la division communautaire du travail et de l'organisation familiale apparaissent, en effet, d'une importance décisive pour le fonctionnement des formations sociales précapitalistes dans toutes les régions »Note497. .

Ainsi, la famille libanaise semble comme un ''**maillon économique**''. Ce dernier, s'exprime par le terme ''d'aide familial '' en biens et en actes, qui reste prépondérant dans la majorité des familles libanaises, et dans toutes les régions. En témoigne l'aide financière des immigrés libanais à leurs familles au Liban, particulièrement aux moments des crises économiques. C'est grâce à cette aide extérieure que les libanais maintiennent un certain niveau de vie.

Dubar pense que la famille libanaise est « la **grande famille agnatique** regroupant, en une même lignée (bayt), l'ensemble des descendants d'un même ancêtre masculin. L'intégration familiale y constitue la norme essentielle…»Note498. .

L'auteur a remarqué que le vocabulaire courant rappelle combien la cohésion, la solidité et la pérennité de la famille ne sont conçues que dans l'union à l'intérieur de la parenté agnatique : « les parents mâles du côté paternel sont appelés açab qui signifie nerf et dont le dérivé açabiya, est considérée, dans la mentalité arabe traditionnelle, comme le fondement du pouvoir et la source de toute dynamique sociale. C'est cette solidarité familiale, cette tendance à s'identifier à la lignée et à se rattacher à des ancêtres réels ou mythiques qui constituent le premier rapport social traditionnel et demeure encore le foyer de nombreuses pratiques sociales, au Liban, comme dans l'ensemble du monde arabe »Note499. .

D'autant plus, Dubar a remarqué que cette cohésion familiale est normalement entretenue et renforcée par « le mariage préférentiel avec la cousine patrilatérale, la bent'amm ; qui est dans la lignée, la plus proche parente d'un homme après sa sœur et notamment par le mariage. Dans la grande famille agnatique, depuis sa plus tendre enfance, un homme côtoie constamment ses sœurs et ses cousines '' du côté du père''. Ainsi, lorsque l'âge du mariage est arrivé, dans un monde rural fermé sur lui-même, la probabilité objective - liée à la fréquence des rencontres antérieurs- d'épouser une de ses cousines patrilatérales est particulièrement élevée »Note500. .

Peu à peu, avec le développement de la situation du pays, sous la domination Ottomane, le rôle de la famille n'est plus seulement économique, désormais, il a une dimension politique traduite par le rôle essentiel des **rapports de clientèle**, joué à deux niveaux différents. D'abord, entre les familles de gouverneurs turcs, directement dépendants du sultan, et les familles de notables locaux occupant une fonction stratégique dans le prélèvement des impôts (moqâtaj'aji). Ensuite et surtout, entre ces familles elles-mêmes et l'ensemble des familles soumises à l'impôt et dépendants de leur juridiction (moquâta'a).

D'ailleurs, Dubar a souligné combien la réunion de la province autonome du Mont-Liban, majoritairement chrétienne, et les régions périphériques, largement musulmanes en 1920, « avait contribué à maintenir, parfois même à raviver, les solidarités communautaires et, de ce fait, à resserrer les liens unissant les notables de chaque confession à leurs ''clientèles'' populaires. C'est une des raisons pour lesquelles certains auteurs continuent à privilégier les rapports de clientèles dans leurs analyses du fonctionnement du Liban contemporain »Note501. .

Dubar Définit ces *relations de clientèles* « par un ensemble de droits et des devoirs à la fois réciproques et profondément inégaux : ainsi en échange des impôts et tributs payés à la famille dirigeante ainsi que des cessions de propriété à leur profit, les petits propriétaires avaient théoriquement droit à une protection, souvent nécessaire du fait de l'insécurité régnant dans certaines zones, de la part de leurs notables respectifs »Note502. .

Nous considérons qu'ici consiste le point d'ancrage du **''féodalisme politique''**, un fait social saillant au Liban, qui envisage les rapports politiques entre les politiciens et le peuple, en tant que rapport de nature clientèle-confessionnel (échange des services entre les politiciens et le peuple) au lieu d'être de nature purement politique. Cet phénomène est définit, par Sayegh, comme étant « un système de relations politiques entre les grands propriétaires terriens et les fellahs, dans les plaines du Liban ; les descendants des grandes familles dirigeantes traditionnelles et les petits paysans dans le Mont-Liban ; les politiciens influents dont le pouvoir repose à la fois sur leur origine rural, leurs affiliations urbaines et leurs influences économiques, et la masse des citadins dans les villes »Note503. il ajoute qu'il s'agit toujours ''d'allégeances personnelles à un Leader'' (zaiim) prenant la forme moderne de supports électoraux en contrepartie d'aides diverses.

Avec les décennies, la famille libanaise a subit des *modifications* suite aux changements socio-économiques résultants de l'urbanisation, et « grâce à la classe de la bourgeoisie, qu'elle a réussit à insérer deux nouvelles

coutumes : L'habitat dans une maison indépendante de nouveaux mariés, et l'instruction des enfants »Note504. . Elle est devenue, d'après le sociologue Hatab, Z., ''une famille noyauteuse'', c'est-à-dire composée des parents et de leurs enfants célibataires en reposant sur un système de parenté patriarcal. Mais, malgré ce développement, la réalité socio-politique au Liban ''actuel'' dispose bien d'un ensemble de survivances de systèmes de rapports de clientèles dont elles se présentent avant tout comme des moyens de consolider la popularité - et, par delà, les chances de réélections successives- d'un député aux yeux de sa communauté d'électeurs en échange de services directs tels que trouver du travail, un logement, une école pour les enfants, un passe-droit administratif, etc. pendant la guerre et « Dans certains cas, l'organisation politique de certains députés - incluant des gardes du corps (abadaye) et même des milices armées- semble reproduire, plus ou moins fidèlement, les hiérarchies de fonctions et d'honneurs existants au sein des vieilles ''maisons'' dirigeantes (za'âma istizlamiyya) groupant autour de la famille du za'îm toute une petite société dépendant d'elle depuis les gérants des terres jusqu'aux serviteurs en passant par les abadayes »Note505. .

Sans nullement généraliser ce ''modèle'', on ne peut pas nier qu'une certaine **continuité** existe, entre les **notables d'hier** et la majorité des **députésd'aujourd'hui «** ce qui affaibli le côté civil de la vie socio-politique et renforce la domination des relations primaires dans la structure sociale libanaise, en empêchant le sentiment de la loyauté à l'Etat chez l'individu»Note506. . Citons par exemples les élections. En effet, elles s'inscrivent, couramment, dans la logique des rapports de clientèle : en échange des voix électorales d'une famille, certains candidats à la députation, généralement par l'intermédiaire de leurs ''hommes'' (azlam), offrent des sommes d'argent ou des ''services divers '' et s'assurent ainsi, avant la date d'un vote, d'un nombre de voix parfois évalué à l'unité près dans certaines zones rurales particulièrement bien quadrillées par les candidats.

Dans d'autres situations, le za'îm compte davantage sur la reconnaissance et sur l'attachement affectif, d'ordre quasi religieux, de ses électeurs sans négliger, pour autant, le recours à une stricte ''organisation'' du vote de ses partisans (transports en voitures sur les lieux du vote, tournée préalable de ses agents électoraux…).

Bref, l'analyse du Dubar (1976), a confirmé celle de Chevallier (1971) qui a montré que le système de parenté au Liban est tout à fait typique du système de parenté arabe. Une des caractéristiques principales étant la solidarité familiale au sein d'une même lignée agnatique.

Ainsi, nous constatons que la famille représente une source et un terrain de plusieurs *pratiques* socio-*économiques* et socio-*politiques significatives* dans le système socio-culturel libanais. Parmi ces pratiques, il y a la socialisation des enfants. Ce processus basé sur un système de valeurs qui, impérativement au Liban, doit être accommodé avec le système socio-économique, les attitudes socio-politiques de la famille aussi bien que l'appartenance familiale et celle confessionnelle.

Effectivement, au Liban, la socialisation est inséparable de l'appartenance familiale, l'individu n'ayant pas assez de liberté lui permettant de dépasser les frontières dessinés par le système des valeurs familiales puisque : d'une part, les contraintes familiales sont très rigides et presque infranchissables, et d'autre part, l'obéissance aux parents est un principe organisationnel fondamental auquel se repose tout acte de socialisation. Signalons que les témoignages dans la vie quotidienne sont nombreux, tels que la marginalisation, ou même la chasse de la maison familiale, les enfants qui ne respectent pas rigoureusement les consignes essentiels qui protègent l'appartenance familiale, et cela s'exprime clairement dans les cas où les enfants ont un choix politique opposé à celui de la famille. C'est pourquoi, il est normal que la période des élections (législatives ou autres) au Liban, est une période des affrontements familiaux qu'ils soient inter-familiaux, ou intra-familiaux.

Généralement, au Liban, **la socialisation** est un moyen qui renforce l'appartenance familiale. En fait, elle est sa source de continuité en survivance. Autrement dit, c'est un processus qui rend la cellule familiale « comme un corps social composé non pas d'individus, mais de personnes dont l'identité est en partie déterminée par

une appartenance familiale »Note507. . Par exemple, nous observons couramment que lors d'une première rencontre entre deux libanais, l'énoncé des prénoms ne suffit pas, il s'ensuit le questionnement immédiat sur le patronyme (Vous êtes fils de qui ? De quelle régions ?...etc.).

Ainsi, de ce rituel culturel spontané dans la vie quotidienne, nous constatons combien **l'identification sociale** du sujet est plongée dans le bain de **l'appartenance familiale,** etcombien la **socialisation** est inséparable d'elle. D'où le rôle saillant et primordial de la famille dans l'identification sociale de l'individu. Elle est la source de sa reconnaissance sociale qui est, au Liban, sans sens si elle n'est pas marquée par le tampon de la famille.

D'ailleurs, il y a le fait de la ''cohésion familiale'' qui se manifeste par le soutien socio-économique et politique qu'offre la famille à ses affiliés et ses partisans.

En réalité, cette cohésion familiale encourage les acteurs à adopter les attitudes favorisant les valeurs traditionnelles dominantes du fait de son côté pragmatique comme celui de l'aide financière et morale que trouvent les individus aux moments difficiles, dans les institutions du soutient psychologique, matériel et financier de l'Etat dans les sociétés dites ''sous développées'' ou ''traditionnelles'' qui sont presque absents. De ce fait, nous révélons **l'affirmation** de la **cohésion familiale** et sa situation qui est, relativement, ''consistante'' dans ce type de sociétés. D'où le sentiment d'appartenance familiale s'enracine dans la mentalité des individus et se prospère dans ces sociétés, et trouve ses points d'ancrage nécessaires à sa survivance dans plusieurs sources telles que : les aides familiales multiples, le système de valeurs traditionnel qui glorifie l'appartenance familiale et la présente comme un moyen indispensable à la reconnaissance sociale du sujet et de son identité.

Ainsi, l'appartenance familiale domine le terrain de l'interaction sociale, empêchant les individus à transgresser les valeurs traditionnelles qui présentent la cohésion familiale en tant que source de force aux moments de la faiblesse, et qui apprécient l'obéissance à l'ordre familial et aux exigences de la famille. D'où, l'incapacité des individus dans ces sociétés à changer la situation et à sortir de leurs appartenances archaïques.

Nous concluons la persistance du poids da la famille et sa primauté dans l'organisation sociale et qu'elle demeure le foyer des nombreuses pratiques sociales significatives du système socio-culturel libanais distingué par l'appartenance familiale et confessionnelle.

Signalons que tout ce qui est déjà cité concernant **l'appartenance familiale**, son importance pour l'individu comme source de sa reconnaissance sociale, et pour la société en tant que source d'une certaine cohésion sociale, est à certaines mesures, valable pour ''**l'appartenance confessionnelle**'' de l'individu et la ''cohésion communautaire'', puisque l'identification du sujet au Liban hors du cadre de son appartenance familiale et confessionnelle est un procès sans aucune valeur. Par conséquent, l'acteur social libanais se sent **sans identité** une fois détaché de ces deux appartenances ressemblant à un médicament qui peut être source de guérison ou de destruction du corps social d'une société qui se penche timidement vers la laïcité.

IV- Société libanaise : problématique de la laïcité

Qu'est-ce que c'est la laïcité ? Une notion polémique. D'où la nécessité de la déterminer et de la définir.

En fait, la laïcité est un concept à la fois très large et très étroit. « Large : il concerne en premier analyse les régimes respectant la liberté de conscience, au sens où ceux-ci implique que l'Etat ''n'appartienne'' pas à une partie de la population […] Ētroit : […] où, en plus de l'affirmation de la liberté religieuse, il renvoie à une séparation de l'Etat et des confessions»Note508. .

Alors, adopter un choix laïque, c'est-à-dire admettre que l'Etat «désormais entièrement neutre, puisqu'il ne consacre et n'officialise aucune doctrine métaphysique […], dont il est principalement séparé »Note509. .

En effet, « Le mot ‘’laïc, laïque’’, vient du Grec laos, c’est nous tous, c’est l’unité d’une population - selon le sens primitif du mot laos. Le laos devient demos -on le sait-, il devient peuple, au sens de l’entité politique, dans la démocratie…. Nous sommes le laos et nous allons nous unir. Nous allons nous constituer en république laïque »Note510. .

Ainsi, avec la laïcité, l’Etat est devenu absolument «neutre pour de bon, en face d’une société civile assumant pour de bon son pluralisme auto-organisateur »Note511. .

En matière de son fonctionnement, l’autorité politique de l’Etat peut en effet posséder *grosso modo*deux fonctions très différentes. D’une part elle est susceptible de soutenir une certaine représentation du monde, une certaine image du Bien : dans ce cas, elle joue le rôle d’un bras profane, c’est-à-dire d’un pouvoir agissant dans la société afin d’imposer une telle vue à ceux qui n’y adopteraient pas spontanément, en conscience. D’autre part, L’Etat abandonne l’usage de la violence pour prescrire une orientation de vie officielle, mais il use de son monopole de la contrainte pour empêcher les particuliers de faire de même. « Il se contrôle lui-même, limite ses potentialités absolutistes, et contrôle la société. Il n’opère plus au nom d’une conception particulière mais au nom de toutes, il représente la totalité de *laos* et non un groupe défini, une conception ‘’établie’’ de l’existence »Note512. , comme c’est le cas dans les sociétés impliquées par la religion, qui ont connu, à certaine mesure, une sorte de prospérité après la chute de l’Union - Soviétique.

Réfléchissons un peu la situation du monde de *l’après communisme*, nous voyons les disparates des conflits qui le déchirent. Situation ressemble à des guerres de religion. Tout se passe comme si l’époque était marquée par un retour de religieux flottant à la surface de la plupart des sociétés humaines. Situation qui dévoile la liaison dangereuse entre la religion et la politique. L’attentat du 11 septembre, l’échec des processus de paix engagé au Proche-Orient a mené à son paroxysme les tensions entre Juifs et Musulmans. L’hindouisme a provoqué de fortes mobilisations dans son aire d’influence. L’Amérique protestante, par la parole de son président, a annoncé la ‘’croisade’’ contre les infidèles et le Mal… !. En France, les religions réapparaissent à nouveau dans l’espace public. L’Islam de l’immigration pose à ceux-ci de nouveaux problèmes, surtout à l’école, comme l’a montré la question du voile, il exige et nécessite de repenser la ‘’laïcité à la française’’.

Alors, « Partout, les revendications identitaires se sont enveloppées du manteau de la croyance religieuse »Note513. , et la religion n’est donc plus absente de la scène politique, que ce soit en Amérique, en Europe ou en Pays Arabes, aussi bien qu’au Liban.

IV.1- L’enjeu de la laïcité : Liban et Pays arabes

La présence ou l’absence de la laïcité, au sens large, dans les sociétés humaines est une question inséparable de ses conditions culturelles, politiques et socio-économiques. Et puisque le Liban, à certaines mesures, partage les pays arabes des conditions politiques et culturelles, nous allons aborder la problématique de la laïcité partant d’un principe d’enchevêtrement entre eux, en exposants les facteurs qui empêchent la réalisation d’un Etat laïque, que ce soit au niveau des conditions temporelles, ou, au niveau symbolique dont les représentations négatives de la laïcité, d’un côté, et celles positives de la religion, d’autre côté, faisant l’axe sur lequel se repose toute résistance anti-laïque.

Barbier, M., considère que la laïcité est absente dans la plupart des pays du monde, et que «l’idée de pluralisme et tolérance, c’est-à-dire la dissociation des questions politiques et des questions de la vie bonne, est née dans un contexte européen spécifique et ne s’exporte pas aisément »Note514. . Il considère même, que la libération des traditions religieuses ne peut donc s’effectuer sans **traumatisme** parce que quant une religion a concerné l’ensemble des expressions de la vie humaine, il est toujours problématique de faire comprendre à ses fidèles que leur croyance doit se retirer dans la sphère privée. « Le traumatisme est inévitable et ne peut sans doute être dépassé qu’au fil des générations »Note515. .

En méditant la situation des pays arabes, nous remarquons que l'analyse de Barbier est, relativement, valable pour leur contexte actuel (en 2005), car les Etats arabes se sont constitués sur la base d'un appel religieux. D'un coup, ils se trouvent face à la modernité, venue de l'Occident, refermant la laïcité ce qui « fut, pour les Arabes, un renversement des dominantes au sein du pays constitué par les objets de leur civilisation »Note516. .

Cette transformation visible imposée par la modernité traduite par le recours obligatoire à la machine, a aboutit à une transformation invisible relative à des nouvelles notions et idées qui n'existaient pas avant la stabilité relative de la situation de la structure sociale communautaire, comme celle de la carrière individuelle, l'établissement d'un Etat laïque…etc.

IV.2- La laïcité : enjeu épineux

En effet, dans tous les pays arabes, la problématique de la laïcité représente un enjeu, relativement récent, plutôt épineux pour ceux qui sont au pouvoir politique et religieux, parce que la religion est le fondement principal du pouvoir. Et puisque l'Islam est la religion adoptée par la plupart d'entre eux, nous allons aborder la laïcité face au défi des intégristes, parce qu'ils représentent « un versant pathologique »Note517. du projet islamiste aussi bien qu'un cas flagrant qui flotte à la surface de la vie sociale, non seulement dans les pays arabes, mais même dans la plupart des pays Européens et Américains en menaçant la paix mondiale et transgressant Les Droits de l'Homme, comme le remarque **Frégosi, R**., en disant :« depuis quelques années, on assiste à une occupation croissante de la scène politique internationale par divers phénomènes de caractères religieux »Note518. . Mais avant d'aborder la question, nous attirons l'attention sur plusieurs points :

-Ccritiquer les islamistes ne signifie pas critiquer tous les Musulmans. En effet, il y a une partie croissante, d'après les résultats du terrain, de jeunes musulmans qui souhaitent l'établissement d'un Etat laïque.

-L'étroite liaison de la théologie et de la politique en Islam, est présente chez les autres religions monothéistes dans la région puisque «le Judaïsme, associé originairement à l'Etat…L'Eglise et l'Etat, le pouvoir religieux et le pouvoir politique, ne font qu'un »Note519. , mais avec l'Islam « la particularité remarquable [est] de lier étroitement, structurellement, problèmes théologiques et problèmes politiques »Note520. . Donc, les trois religions ont « les mêmes messianismes »Note521. et ont la même hostilité vis-à-vis de la laïcité, et le refus de l'altérité laïque. D'où vient ce refus islamiste des principes laïques ? Et quelles sont ses bases philosophiques ?

En réalité, dans les pays arabes, la religion « est considérée comme la base ultime de l'identité, la source première de l'autorité, la seule vraie fidélité »Note522. . Elle est envisagée comme ''facteur de progrès'', puisqu'on prétend que « les sociétés musulmanes n'ont jamais connu l'opposition entre la science et la religion qui a caractérisé l'Europe pré-moderne »Note523. .

Alors, la religion est *au sein de la vie sociale et politique*, il est impossible de les séparer. Cette confusion entre dogme et politique est traduite par la fameuse expression : L'Islam est une religion et une vie [En arabe, l'Islam : Dine wa Dunia] en s'appuyant sur l'idée de la validité des textes religieux en tout temps et en tout lieu. D'où l'origine du refus des islamistes de la séparation entre la religion et la politique.

D'autant plus, au **niveau idéologique**, les islamistes, adoptent une perspective basée sur l'idée de la hiérarchisation sociale, et que le cosmos est en harmonie avec Dieu. De l'unicité divine découlent l'unité de l'univers et l'identité entre les lois naturelles qui régissent le cosmos et les lois juridico-politiques qui commandent le comportement des individus et de la société. A ce propos, le Cheikh Quotb montre que l'ici-bas et l'au-delà « sont deux étapes qui se complètent, et la législation de Dieu harmonise d'une part entre ces deux étapes dans la vie de l'homme, et d'autre part entre toute la vie et la règle générale de Dieu »Note524. . Par conséquence, vouloir séparer le temporel et le spirituel, le politique et le religieux, les droits de l'homme et le Droit de Dieu, c'est contester le Droit de Dieu à être le seul maître du monde, et par là, refuser l'unicité

divine, parce que « reconnaître l'unicité divine absolue, cela veut dire le refus complet du pouvoir des êtres, sous toutes ses formes »Note525. .

Nous constatons, donc, que réaliser cette harmonisation entre l'homme et la nature (la sienne propre et celle du l'Univers), ne peut pas être le résultant d'une législation humaine. Cette dernière n'a aucune importance car « il n'y a que la Raison Divine qui soit capable de saisir toute la complexité de la nature humaine et celle du l'univers, il n'y a que la créateur qui connaisse les secrets de ses créatures, et qui puisse voir les lois et l'ordre nécessaires pour la conduite des hommes comme pour tout le cosmos »Note526. . Ajoutons, à cette conviction les **limites inévitables** de la raison humaine, limites qui ne peuvent être dépassées que par le recours à la religion en tant que « source globale procédant de la source du savoir »Note527. éternel et illimité, c'est pourquoi ils refusent les systèmes laïques, et considèrent ce genre des doctrines ne peuvant que conduire à des aberrations et des absurdités.

Ainsi, **l'inégalité** des individus est un **fait normal**, et la justice n'a pas pour référant l'égalité des personnes puisque Dieu a créé l'Univers selon un principe de hiérarchisation, chacun a sa place convenablement choisi, d'après la Sagesse Divine, selon ses capacités. Paradoxalement, les islamistes insistent sur l'égalité, la justice et la fraternité. Le cheikh Al-Banna, H., le fondateur du mouvement des Frères Musulmans, a tenu tout au long de sa vie, des propos qui peuvent séduire un défenseur des Droits de l'Homme. Il présentait l'idéal islamiste comme un message universel s'adressant à tous les hommes, sans discrimination de race ou de couleur, pour les unir sur la base des principes de ''liberté'', de ''fraternité'', ''d'égalité et de ''justice''. Lorsqu'il explique les fondements du '' réformisme'' dont se réclament les Frères Musulmans, il y inclut : « la proclamation de la fraternité entre les gens, la proclamation de l'homme et de la femme, la proclamation de la solidarité et l'égalité entre eux… et la garantie du droit à la vie, à la propriété, au travail, à la santé, à la liberté, au savoir et à la sécurité de chaque individu… »Note528. .

Alors, d'après les Frères Musulmans, le fondement premier de l'idée des Droits de l'Homme trouve sa racine dans l'Islam. Un juriste égyptien exprime d'une manière exemplaire cette conviction en écrivant : «L'islam a établi l'état de droit, celui quoi gouverne au moyen de la shari'â et garantie les droits de l'homme, bien avant que son principe ne soit solidement acquis en Europe, c'est-à-dire la Révolution française ! »Note529. . De cette citation nous retirons le plus grand orgueil des Musulmans basé sur l'antériorité islamique par rapport aux Droits de l'Homme. L'essentiel en fin de compte, pour eux est de pouvoir dire : les Droits de l'Homme, nous les connaissons depuis bien longtemps que vous ''Européens'' ou ''Américains''!

Nous concluons que le caractère islamique des Droits de l'Homme consiste à les considérer d'une source sacrée, acquises de longue date et étrangers à l'expérience humaine. D'où la source de leurs refus des valeurs séculières issues des Lumières, puisqu'ils n'en ont pas besoin, et d'autant plus, ils les connaissent depuis des centaines d'années. Et d'où leur **idéologie et leur penséepolitique** sont caractérisées par : L'obsession des ''**grandeurs du passée**'', et, l'opposition entre la ''modernité occidentale'' et l'Islam. Ces caractéristiques sont le résultant d'un travail analytique des écritures des penseurs arabes, mené par **Férjani**.

L'auteur ajoute que la pensée politique arabe est ambiguë, n'a pas une identité bien déterminé. Elle est loin d'être une propriété exclusive. A titre d'exemple, il remarque que « tous les courants ou presque, se réfèrent tantôt à l'islam, tantôt à l'arabité, ou à des entités régionales comme le Maghreb et le Machrek, tantôt à des nationalismes liés aux Etats-Nations érigés dans les frontières héritées de la colonisation »Note530. . Aussi, il observe que ces écritures présentent à l'individu le choix entre deux modèles civilisationnels contradictoires : la civilisation européenne et celle «arabo-musulmane qui leur servait d'appui contre ce défi »Note531. .

Par delà de l'opposition de ces deux modèles civilisationnels traduisant l'opposition entre l'islam et l'Occident, Ferjani (qui a analysé leur travail) remarque que les penseurs arabes n'arrivent pas à dépasser leur obsession des '' grandeurs passées'' et de la conscience dramatique des réalités séculaires de la décadence en disant : «En effet, tous les courants politiques arabes, quelques soient […] leurs affinités idéologiques, leur ''antécdent-modèle'', sont sous-tendus par une représentations, plus ou moins conscientes, plus ou moins

explicite […] des causes de l'épanouissement et du déclin de la civilisation arabo-musulmane »Note532. . Cette réalité de décadence, pour reprendre les termes de Jabiri, « dont souffrait les Arabes »Note533. .

Nous constatons, que le discours politique arabe est un **discours passéiste**, puisque la plupart des penseurs cherchent à se légitimer en s'appuyant sur un **modèle antécédent** dans le patrimoine historique de la civilisation Arabo-musulmane. Ils essayent toujours de renouer le lien avec le passé en refusant la rupture avec lui. A l'opposé de la civilisation occidentale qui a fait une rupture complète avec le passé depuis la Renaissance.

Nous considérons, que la nature du rapport tissé avec le passé est la source de la contradiction entre Islam-Occident, ou Islam-modernité propagée par les islamistes considérants la laïcité fruit de la ''modernité européenne'' comme un complot « l'expression d'une conspiration fomentée contre l'islam par les Croisés, l'impérialisme, le sionisme, la franc-maçonnerie »Note534. .

Selon cette opinion des islamistes, nous comprenons que l'Occident est obsédé par le souvenir des défaites infligées par l'Islam aux puissants royaumes Chrétiens, de Byzance aux Croisés, et qu'il vivrait dans l'inquiétude d'apercevoir un Islam vainqueur ressusciter sa domination passée, et n'épargnerait aucun effort pour contenir ce danger.

D'ailleurs la laïcité représente pour les islamistes « un pur produit du judaïsme talmudique, qui a eu une influence extrême sur la pensée occidentale »Note535. .

Ils amalgament le laïcisme, la *franc-maçonnerie*, le *Talmud*, la *Révolution française* et le *siècle des Lumières* dans une vaste conspiration visant à « faire sortir les juifs du ghetto et à leur accorder les droits civiques, premier pas vers leur domination sur la vie intellectuelle et sociale »Note536. . Ainsi, voici une seconde raison pour refuser l'idéologie des Lumières et la laïcité considérées comme « colonisation culturelle »Note537. qui visent par la séparation de la religion et de tous les aspects de la vie quotidienne à créer « un vide idéologique et intellectuel que viendront combler les philosophies et les théories de l'Occident, puis, en dernière instance, l'idéologie occidentale par excellence : le Christianisme. Il n'est donc pas surprenant que le laïcisme soit le bras séculier de prosélytisme croisé »Note538. .

Autre qu'une sorte de *messianisme*, paradoxalement, la laïcité représente pour les intégristes, *l'irréligion*. Elle est apparue en Europe comme réaction à la tyrannie de l'Eglise, qui entravait le progrès scientifique et social. Nous considérons que dans cette représentation d'irréligion -inséparable d'immoral- consiste le noyau du refus et de la peur des islamistes envers la séparation entre le temporel et le spirituel. Pour eux, le danger de cette séparation ne consiste pas dans l'isolement de la religion et de l'Etat, mais dans la signification de cette séparation. Elle n'est que « la première étape devant préparer notre pensée et notre société au grand saut, la laïcisation de l'identité arabe même, c'est-à-dire l'élimination radicale et définitive en son sein de la pensée, de la religion, du patrimoine et des valeurs anciens, remplacés par la méthode scientifique »Note539. .

Bref, la laïcité, pour les islamistes, est le résultat des conditions particulières de la transition européenne du Moyen-âge à l'ère moderne, elle est le produit de la particularité de l'histoire européenne. Or, les Musulmans qui ne connaissaient pas des institutions ecclésiastiques, et qui ont vécu, relativement en paix l'intégration du pouvoir religieux dans les affaires quotidiennes et scientifiques, ils n'ont pas besoin de séparer l'Etat de la Religion, d'emblée, ils n'ont pas besoin de la laïcité.

Ainsi, nous observons que la conscience arabe ne considère pas la religion comme un obstacle social qu'il il faut éliminer pour réaliser le progrès, à l'inverse, elle est son noyau, la source de l'authenticité et le symbole de leur identité. Aliéner la religion signifie, à certaines mesures, une menace identitaire qui met l'individu face à l'inconnu, suite à la dérégulation institutionnelle de la religion, c'est pourquoi la réclamation de garder le rôle de la religion signifie, à certaine mesure « la revendication d'authenticité personnelle qui fonde les individus …»Note540. . C'est ce que nous trouvons clairement au Liban, ce premier pays dans la région arabe,

qui a osé à revendiquer le mariage civil et d'établir un Etat laïque.

Au Liban, comme dans tous les pays arabes, la laïcité représente un séisme qui ébranle les fondements du pouvoir politique et menace son existence puisque l'appartenance confessionnelle est le critère essentiel selon lequel la distribution des postes de l'Etat est faite. D'où, les politiciens et les hommes religieux essayent de propager des idées et représentations sociales qui contribuent à garder le système social dans une situation qui leur permet de rester au pouvoir, moyen de récolter le maximum des avantages de toutes sortes. Et à chaque fois la lumière du changement social clignote, ils se dépêchent à l'éteindre de crainte de perdre leurs statuts et leurs privilèges sociaux. La crise éclatait à la fin du règne du Président Elias Hérawi (1989 -1998) quand il avait proposé la législation du mariage civile n'est que le meilleur témoignage de ce que nous disions.

Signalons que le président a proposé ce genre du mariage, bouleversant le pays, comme facultatif. Paradoxalement, l'Etat libanais a refusé ce mariage avec pour prétexte la sauvegarde de la paix civile, « le reconnaît s'il est effectué en dehors du pays à condition qu'il soit légitime dans le pays là ou il était fait. Au Liban, il soumit au Droit Civil et l'autorité des tribunaux civiles si la confession du Mari refuse son mariage d'en dehors de sa religion »Note541. . C'est pourquoi il y a un bon nombre de libanais qui se déplacent vers Chypre pour l'effectuer, afin d'avoir tout leurs droits juridiques. D'où l'importance de poser la question concernant la relation existante entre les conduites sociales des individus et leur structure sociale existante.

En fait, l'exemple que nous venons de présenter à propos du mariage civile et le comportement d'embrouillement et de détour qu'adoptent, obligatoirement, certains libanais montre que la relation entre les conduites humaines et la structure de la société est intimement liée et dialectique. D'où l'urgence de tisser des liens clairs, franches entre ceux qui sont à la tête de la pyramide sociale. Des liens basés sur l'honnêteté et l'objectivité, au lieu d'être des rapports basés sur le détournement et la tricherie, imposés du fait du refus de l'Etat de reconnaître certaines législations en essayant de ne pas voir une réalité qui ne cesse pas de changer et de s'imposer « surtout, l'aspiration à une sécularisation, c'est-à-dire, dans le cas du Liban, à une déconfessionnalisation de la vie publique, […] au point que certains acteurs du système libanais, et non des moindres, furent alors convaincus que la résolutioon des contradictions du Liban passait par une transformation radicale du politique et par la supression du confessionnalisme »Note542. . Et pour mieux comprendre ces liens, il est indispensable de comprendre, d'un côté, le type de relations familiales (parents-enfants), et,d'autre côté, le processus de la socialisation effectué « Que ce soit à la famille ou à l'école qui vise à mouler l'individu selon la matrice désirée par la société, désignée et imposée par la Culture Dominante, que nous avons appelée la culture féodale-bourgoise, représentant le style de vie dominant dans notre société »Note543. . D'où l'importance da la famille non seulement au niveau économique et politique déjà présenté, mais aussi au niveau individuel, puisque les conduites du sujet, sont, à certaine mesure, le résultant de ses relations enfantines et du type de la socialisation qu'il a reçu, à la maison, à l'école…etc. , et, qu'il change toujours grâce à l'urbanisation accélérée dans le pays, également dans les pays voisins, sous l'influence de la modernité et de la circulation rapide des informations à cause de la révolution des médias et de la mondialisation.

Ces transformations sont considérés comme des indicateurs à propos l'orientation des sociétés arabes, de plus en plus, vers l'individualité et la laïcité « car la relation au groupe et les structures communautaires ont été, elles aussi, bouleversées par les assauts de la modernité »Note544. .

Suite à cette situation, une **polémique idéologique** et une lutte théorique ont vu le jour, au Liban aussi bien qu'aux pays arabes.

Cette lutte est entre deux perspectives l'une **traditionnelle** et l'autre **moderne**. Par conséquence, l'individu dans tous les aspects de sa vie quotidienne se trouve obligé à déterminer ses choix comportementaux. Ces choix qui représentent pour lui un enjeu culturel crucial puisqu'il se trouve tiraillé et déchiré entre deux pôles opposés ; et choisir d'être '' l'entre deux '' est une solution qui n'est pas évidente et si facile à vivre à cause de l'incohérence qui domine tout les domaines de la vie quotidienne dans les pays arabes, comme a démontré

Beydoun en disant « Choix individuel d'une ligne de conduite moral, politique.. ;etc., ou adhésion aux coutumes et allégeance familiales, enseignement ''public'' ou ''confessionnel'', regroupement des forces politiques en partis modernes ou en rassemblements communautaires, Etat à législation laïque ou souveraineté de la loi religieuses, tels sont les pôles (largement théoriques, on le verra) entre lesquels les sociétés arabes se trouvent diversement écartelées »Note545. .

L'effet de cette situation se traduit par des''répercussions psychologiques et morales'' que vivent les individus puisqu'ils sont en même temps des personnes politiques, des membres des familles, des consommateurs des produits culturels ''modernes''. Ils ont en duplicité des valeurs : d'une part, ils veulent garder leurs traditions et rester ''authentiques'', d'autre part, ils désirent d'être '' moderne'' en adaptation avec tout ce qui est actuel. Cette duplicité, selon Beydoun, traverse nos sociétés entières, qui sont écartelées entre deux logiques de fonctionnement alliant le conflit à la complicité et deux systèmes de valeurs, à la fois opposés et imbriqués. D'un côté, les hommes du pouvoir prétendent le respect de l'Autre, la tolérance, la liberté d'expression et de croyances, la modernité…, pourtant, dans la réalité effective, nous récoltons l'interdiction des avortements, d'utiliser les moyens de contraception ou d'avoir une relation sexuelle avant le mariage (particulièrement pour les filles), la fatwa des Imams condamnant à mort les personnes qui s'expriment librement, comme l'affaire de Salman Rushdie et autres… ce qui signifie, effectivement, la non reconnaissance des personnes athées. Des événements habituels nous poussent à mettre en question tous les slogans adoptés par les hommes du pouvoir qu'ils soient politiques ou religieux, prétendant toujours la démocratie, la liberté d'expression et le respect de l'Autre !

Ainsi, chaque décision en faveur des choix comportementaux modernes, suscite chez le sujet un sentiment de l'infidélité à soi, de trahir ses traditions, ce qui l'oblige à faire des compromis multiformes, qui ne sont pas toujours réussis. Sachant qu'il y a des cas où l'individu n'a même pas le choix, il se trouve dans des contraintes qui le dépassent ; par exemple, le musulman qui ne peux pas éviter de toucher, à la banque , les intérêts de son argent, pourtant le Coran les prohibe clairement, ou bien celui qui ne peut pas garder ses enfants à l'abri de l'influence, souvent laïque, de l'écran du télé ou de l'école. La modernité s'impose, et personne ne peut être à l'abri, même «les intégristes sont d'ailleurs loin de tous sous-estimer le caractère irréversible de certains aspects de la modernité »Note546. .

Cette domination de la modernité n'a pas réussi à créer une rupture culturelle totale touchant les modèles culturels. Nous trouvons les modèles traditionnels à côté de ceux modernes. Au niveau des individus aussi, il y a le nationaliste modernisateur et l'intégriste conservateur qui est conscient de la profondeur du changement, malgré son hésitation à son égard. Cependant, nous ne pouvons pas dire que la modernité « dans cette région du monde est une mince couche de vernis fait artificiellement collée à la surface de la réalité arabe… Elle est aujourd'hui une dimension constitutive des êtres »Note547. .

Etre une partie constitutive d'une entité, signifie qu'il y a sûrement un processus d'adaptation avec les autres parties qui la composent. Mais pour réaliser cette adaptation il est indispensable **d'avoir le temps**. C'est la situation ''actuelle'' du Liban et des pays arabes, ils adoptent la modernité en tant qu'une partie constitutive de leurs entités, mais ils ont besoin du temps pour **bien digérer** certaines valeurs opposées aux siennes, particulièrement, celles laïques parce qu'elles sont en contradiction avec la religion, et parce que les islamistes ne cessent d'empêcher leur installation en déformant leurs représentations et leurs significations.

D'où la nécessité d'un projet visant la création des nouvelles présentations de la laïcité, qui corrigent la déformation de ses représentations commise par les islamistes.

IV.3- La nécessité d'une nouvelle représentation de la laïcité

En fait, les fondements de ce projet, consistent à changer l'image négative de la laïcité enracinée depuis longtemps et cela à travers un travail sérieux - des chercheurs et des responsables politiques et de tous les cadres sociaux -qui contribuent à :

1- changer l'idée des individus à propos de la séparation du temporel et du spirituel, en mettant en relief l'idée que la « sortie de la religion ne signifie pas [nécessairement] sortie de la croyance religieuse, mais d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social »Note548. . Il faut montrer, d'après l'expérience laïques dans certains pays, comme la Bretagne, l'Allemagne, les Etat-Unis…etc., que les religions existent et obtiennent « une reconnaissance publique en tant qu'options privée »Note549. , et que ce tableau de sécularisation du monde moderne n'impliquait pas « une disparition pure et simple de la religion, mais il postulait, à tout le moins, son inéluctable privatisation : la religion, au fil de cette évolution, s'imposait comme affaire de conscience personnelle et privée, sans incidence (ou de peu d'incidence) pour la définition sociale des identités »Note550. . La laïcité ne signifie pas anti- religion, mais anti-absolutisme que ce soit religieuse ou profane. En un mot, elle est une liberté du culte.

2-Montrer qu'avec la laïcité l'Etat devient neutre. Il ne s'engage pas officiellement à une religion ou une confession, tous les individus sont des citoyens, ont l'égalité juridique abstraction faite de leur appartenance religieuse ou confessionnelle. Alors, l'établissement d'un Etat laïque signifie la libération des contraintes confessionnelles et communautaires. D'emblée, s'établissent une assurance et une garantie d'une absolue neutralité de l'Etat et de ses agents dans l'exercice de leur fonction ce qui est une impérieuse obligation.

3-Montrer que le but de la laïcité en tant que séparation entre la religion et la politique n'est pas pour détruire l'Islam et l'identité culturelle arabo-musulmane, mais pour

l'aliénation de toutes sortes de discrimination et pour établir la justice sociale en respectant « la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen reconnus par l'Assemblée nationale (26 Août 1789) […], avec la déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'O.N.U., le 10 Décembre, 1948 »Note551. . Ce sont des droit liés à la dignité humaine, ce sont des droits inconditionnels, personne ne peut s'en trouver privé.

4-Présenter la laïcité comme un fruit d'une philosophie politique qu'est celui de la liberté de conscience, dans le sens que cette « liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui…ce qui ne porte pas atteinte aux droit d'autrui »Note552. . Il faut montrer que cette liberté signifie l'autonomie d'expression, la tolérance à l'égard l'autrui différent idéologiquement et politiquement, même la liberté de la croyance : d'être croyant ou athé. Dans cette situation, « La République ''assure'' la liberté de conscience et par voie de conséquence elle garantit la liberté religieuse »Note553. .

5-La dissociation du concept ''liberté'' des vocabulaires qui l'associent aux notions d'honneur, de dignité et toutes les notions qui marquent les valeurs fondamentales de l'être humain. Nous souhaitons réaliser une aliénation d'une représentation sociale négative, propagée par les intégristes, liant intimement ''la liberté individuelle'' à celle sexuelle. Ils ne voient pas de la liberté à l'Occident que celle de la vie sexuelle, en lui accordant un jugement d'immoralité. Par conséquence, selon leur logique, tous les peuples occidentaux sont des individus qui ne respectent pas les valeurs morales et humaines, pourtant, ils déclarent les Droits de l'Homme !

6-Montrer que les morales laïques sont dérivées des morales religieuses et traditionnelles, mêmes dans les pays modernes comme la France, comme l'a démonté Lebrun en disant « la morale laïque, à ses origines, n'est au fond qu'un dérivé de la morale traditionnelle en pays Chrétiens »Note554. .

La rupture avec le passé revendiquée par la laïcité, n'est pas une rupture avec l'héritage culturel et l'authenticité morale. « Il est vrai que certains laïcistes musulmans du début du siècle [x x°] ont préconisé une rupture radicale d'avec notre passée. Ce n'est peut plus être le cas aujourd'hui. Au contraire… »Note555. , C'est une rupture qui évite les liens au passé qui nous empêchent de se développer, de diriger notre regard vers le présent et l'avenir, en nous rendant passéistes, plongés dans l'obsession d'une grandeur du passé qui devient avec tous ses valeurs et ses principes (incompatibles avec le présent) notre unique référent. La laïcité refuse d'expliquer les faits présents à la lumière d'un passé révolu, pour ne pas dire consommé.

7-Montrer qu'il est impossible de séparer les Droits de l'Homme d'une véritable sécularisation qui traite les individus à titre d'égalité, abstraction faite de leur religion, principe refusé par les religions monothéistes puisque, selon eux, « la justice n'a pas pour référent l'égalité : l'ordre juste est celui ou chacun occupe la place qui correspond à ''sa nature'', à son ''essence'', dans un monde hiérarchisé et donc, fondé sur l'inégalité »Note556. .

8- La revendication du mariage civile, n'est pas dans le but de détruire l'héritage culturel religieuse et traditionnel, mais c'est parce qu'il permet de traiter l'individu en tant qu'être humain libre, ''Citoyen'' séparé de son appartenance religieuse. En fait, « la création de l'Etat civil laïc et du mariage civil permettra une dissociation concrète entre la citoyenneté et l'appartenance religieuse. Ces différentes mesures semblent faire coïncider être humain et citoyen »Note557. .

9-La laïcité n'est pas une importation d'une ''doctrine étrangère''. Elle est dans son « principe l'expression d'une démarche universelle, indispensable à toute société qui tente de briser l'étau de la dépendance intellectuelle »Note558. . Signalons que cette liberté intellectuelle et de l'expression sont inhérentes à la laïcité, et que le parcours historique de la plupart des sociétés montre qu « 'il existe un lien intime entre la formation de l'Etat moderne et la laïcité »Note559. , comme l'indique bien Barbier.

10- La Laïcité est une nécessité sociale et politique si nous voulons la modernité, fait inévitable au temps de la mondialisation. La laïcité est inséparable de la modernité, qui est inséparable des Droits de l'Homme. La société, comme l'individu, «dans la modernité ont pour principe de base : L'autodétermination et le refus de la soumission aveugle à n'importe quelle autorité… »Note560. .

11- Dans le monde déchiré où nous vivons, la seule espérance de vivre dans un monde commun à tous les hommes, par delà leurs appartenances religieuses ou leurs différences de race, de classe sociale…c'est le recours à : la laïcité. Cette dernière, permet au Citoyen de se faire soi- même sans contraintes, puisque son idéal « repose principalement sur l'association de la liberté de conscience et de la stricte égalité de tous les citoyens, qu'ils soient athées, agnostiques ou croyants »Note561. . Bref, la laïcité est comme il l'a définit le Centre d'Action Laïque « un mouvement au service des hommes, sans intermédiaire ou intervention surnaturelle, qui tient compte des aspirations sociales et spirituelles de l'Homme ; elle fonde son action sur les valeurs laïques : liberté et responsabilité, solidarité et fraternité, justice et égalité ; elle respecte toutes les croyances et cultes qui ne porte pas atteinte à la liberté des autres et ,dans cet esprit, combat de cléricalisme sous toutes ses formes »Note562. .

12- Montrer l'importance psychique de l'Etablissement d'un Etat laïque, en évitant beaucoup des problèmes sociaux tels que les délinquances des individus, (particulièrement les jeunes), les comportements violents, résultants des ''répercussions psychologiques et morales'', qui sont à leurs tour, le fruit des conflits identitaires. Ces derniers, produits d'une construction identitaire bipolaire, identité déchirée entre quatre pôles : Religieux, Laïque, Traditionnel ou Moderne. Avec la laïcité, il y aura une seule identité dictée par un seul système de valeurs libéral qui ne condamne pas la diversité, ce qui est une condition indispensable qui, peut être, contribue à rendre l'identité de l'individu en harmonie et plus stable, abstraction faite de son appartenance religieuse et de l'histoire vécue de sa confession.

SIXIÈME CHAPITRE. IDENTITÉ LIBANAISE : CONTEXTE HISTORIQUE ET SOCIOCULTUREL

- Introduction

Pour mieux comprendre le présent de cette structure , il est essentiel de jeter un coup d'œil sur son passé partant de l'idée que «l'histoire des Etats, des peuples et des nations ressemble à une chaîne composée de plusieurs mailles arborescents dont l'une est associée de l'autre d'une façon inséparable, sinon l'histoire des sociétés devient amputé, par conséquence, l'obscurité et l'étroitesse de vue s'installent »Note563. .

D'où, la présentation de la structure de la société libanaise exige une exposition du sujet confessionnel en son cadre historique. Cette présentation s'inscrit dans une optique qui considère « l'histoire du groupe dépasse la simple accumulation des étapes ou des vicissitudes de son développement interne…les relations des membres sont marquées par ce qui s'est passé entre eux depuis le début de leur face à face »Note564. , et que le **contexte historique** et culturel est un **déterminant** important dans la construction de l'identité de l'individu qui adopte le plus souvent le principe de la distinction sociale pour mieux déterminer et, parfois, pour défendre son identité (Tajfel). Ce principe pourrait être applicable dans la société libanaise qui renferme des communautés confessionnelles ayant une particularité culturelle et des aspirations diversifiées et parfois différentes et opposées.

D'ailleurs, nous abordons l'histoire des confessions au Liban en tant que **cadre** et **référent identitaire**pour dévoiler les événements principaux qui ont marqué l'histoire de chaque confession et qui ont influencé ses perspectives culturelles, ses attitudes et représentations sociopolitiques aussi bien que sa définition de l'identité libanaise, en général, et celle socio-culturelle en particulier.

I- Contexte historique et perspectives socioculturelles et politiques

La carte du Liban actuel a connu plusieurs modifications tout au long de son histoire. Sa forme actuelle et définitive revient à l'année 1920, date de déclaration du ''Grand-Liban''.

Puisque l'histoire d'installation des différentes confessions constituantes de la société libanaise est corrélativement liée à certains'' faits historiques'', nous allons aborder l'histoire de chaque mosaïque confessionnelle en présentant les débuts de son existence au pays, sa particularité religieuse et ses réactions, ses attitudes à l'égard des événements. Signalons que nous n'avons nullement la prétention de retracer l'histoire exhaustive, mais nous allons aborder, seulement, les événements sociopolitiques prégnants dans la mémoire collective et qui ont joué un rôle saillant dans l'histoire du Liban, d'un côté, et la perspective qu'elle adopte chaque confession en définissant l'identité du pays, d'autre côté.De quoi s'agit-il ce contexte historique qui a dictée les perspectives socio-culturelles et politiques des membres de la mosaïque confessionnelle composée des Chrétiens et Musulmans ?

I.1- Confessions libanaises : histoire et représentations identitaires

Grâce à sa géographie, surtout, sa montagne difficile à pénétrer, le Liban a constitué une forteresse pour les chrétiens du Moyen-Orient, particulièrement aux moments de persécution (les Maronites).

Concernant l'arrivée des **Maronites** au Liban, les références historiques nous présentent plusieurs récits. Mais, d'après une étude réalisée par Le Centre d' Etudes Euro-Arabe, nous aidant à mieux comprendre l'origine des Maronites, il faut revenir en 410, décès de Saint Maroun, où le Proche-Orient était sous l'Empire Romain dont le christianisme était la religion officielle. Mais en 680 après J-C, un conflit idéologique apparaît sur la double nature du Christ.

Concernant l'immigration des Maronites au Nord du Liban, les références historiques montrent que cet événement a eu lieu entre VII et XIème siècle. Mais ce qui est sûr, c'est que les maronites ont déclaré leur rattachement au St Siège de Rome en 1182.

Le deuxième fait historique marquant, était les croisades, l'époque où « le noyau de la nation maronite se développa au contact de la France et une amitié grandissante lia les deux pays »Note565. . Nous attirons l'attention que, généralement, les maronites habitent les régions montagnardes, tandis que les musulmans les régions côtières. Mais cela n'empêche qu'il y a des régions mixtes au niveau confessionnel.

Généralement, les Maronites habitaient à : Becharri, Zghorta, Batroun (Mont-Liban), Tanourin, Jubayl, Kesrwan, Metn, (au centre), Jezzin (au sud).

A l'époque des Mamlouks (Musulmans : 1250 -1517), les Maronites ont vécu une période de difficulté parce qu'ils avaient accueilli les croisés. A cette période historique, les Maronites étaient déjà « les hôtes qui accueilleront tous les autres opprimés d'Orient et leur Montagne sera leur refuge et leur forteresse pour plus de liberté et de dignité »Note566. , c'est pourquoi ils défendirent leurs particularités culturelles et religieuses, et leurs droits à avoir une entité autonome dans leur montagne considérée comme terre de refuge et de liberté. D'où, peut être, le germe de l'idée de ''nationalisme Libanaise'' qui va se formuler clairement dans l'avenir, en d'autre terme, le ''noyau central'' de la représentation sociale du concept ''la nation purement libanaise'' et non-arabe défendu toujours par les Maronites.

Avec la domination Ottomane (1516 -1918), les chrétiens étaient obligés à payer des impôts au pouvoir central de l'Empire Ottoman contre la garantie de garder leur code civil et leurs traditions religieuses. Alors, les gouverneurs ottomans étaient intéressés à collecter les impôts et «ne cherche à aucun moment à établir un contrôle direct sur la montagne qu'ils perçoivent comme un refuge de minoritaires et zone de rébellion potentielle »Note567. . Ils ont chargé certaines familles notables de la mission de collecter les impôts.

Ainsi, l'Emir se trouve placé à la tête d'une hiérarchie rigide de grandes familles bénéficiaires de charges fiscales, une manière de féodalité existait. Ces charges féodales « deviennent héréditaires et ce qui fut à l'origine une simple concession fiscale s'accompagne bientôt de fonctions administratives et de pouvoirs de première juridiction … L'émirat de la montagne repose ainsi sur une coalition de familles, hiérarchiquement organisée, traversée par un jeu complexe d'alliance politiques fluctuantes mais aussi par de sanglantes rivalités de clan »Note568. .

Par conséquence, l'histoire du territoire libanais commence à être marquée par les luttes pour la domination entre plusieurs familles, d'une part dans la région du Kesrwan (domination Maronite), et d'autre part, dans la région du Shouf (domination Druze).

Ainsi, la stabilité relative de leur séjour au Mont-Liban aussi bien que leur situation en tant que majorité protégée par l'Europe, les Maronites ont réussi, relativement, à constituer un cadre identitaire ''précoce'', par rapport aux autres confessions, nécessaire à la construction identitaire.

Ce cadre cohérent a permis aux Maronites à constituer une représentation sociale, d'une identité libanaise bien déterminée. Sa représentation est : une identité libanaise indépendante du monde arabe dont les frontières comme la période de Fakhréddin Maan II, que « les chrétiens considéraient comme un héro national libanais du dix-septième siècle et le fondateur d'un Etat Libanais »Note569. .

Concernant les **Grecs-Orthodoxes**, ils sont les adeptes de l'Eglise Romaine Orientale. Ils sont « première dans l'histoire de toutes les Eglises chrétiennes du Proche Orient et du Liban en particulier, son Eglise a constamment refusé l'assimilation aux Maronites le rapprochement avec l'occident par la reconnaissance d'une suprématie romaine »Note570. . D'après Mouanès, Ils sont les plus anciens des chrétiens du Proche-Orient, ils « représentent le reste de la population phénicienne de la côté, hellénisée et christianisée »Note571. .

Les orthodoxes de l'Empire Ottoman étaient majoritaire : il y avait les Arméniens, les syriens, les Assyriens, les Chaldéens, les Géorgiens, les Ukrainiens, les Russes, les Serbes, les Bulgares, les Roumains…

A partir de XVIII°ème siècle, considéré comme siècle d'or de la Russie, marqué par les victoires de Pierre le Grand, « la Russie devient pour les Orthodoxes la bonne mère qui essaie d'intervenir dans les affaires intérieures de l'Empire [Ottoman] en se réclamant de la protection des orthodoxes »Note572. . Pourtant, leur opposition était totale à la latinisation et à la francisation des chrétiens d'Orient, ce qui, peut être, les

rapproche des musulmans particulièrement les sunnites avec lesquels ils partagent '' l'identité arabe''.

Ajoutons que, leur grande histoire les aida à collaborer avec l'islam et à ne pas le craindre. Ils ont offert à l'islam les ''cadres'' dont il avait grand besoin, ce qui explique leur présence dans la cité islamiques sans avoir à déserter la ville et chercher refuge à la Montagne»Note573. .

Effectivement, ils ont su vivre en symbiose avec les musulmans (Mamlouks et Ottomans), ils sont restés massés dans les villes et les centres urbains. Ils ont constitué une aristocratie urbaine, cultivée, où brillent des hommes d'affaires, des hommes de banques, de gros commerçants, de grands capitalistes et des membres de professions libérales.

Cette situation de la communauté, lui a permis d'adopter une orientation politique ''modérée'', c'est-à-dire loin de toute appartenance ou de dépendance à un pouvoir étranger. Ce qui est catégoriquement opposé à «l'orientation politique des Maronites, qui …avait été, surtout depuis 1918 (l'effondrement de la Turquie, date de la création des états arabes…plus prédisposés à suivre ou à conduire une politique hostile au Monde Arabe et à l'Arabisme »Note574. .

Avec son orientation politique, la communauté orthodoxe se trouve dans une situation du contre-balancement, c'est-à-dire, entre deux centre d'attraction : le Liban d'une part, et les pays arabes de l'autre, lorsqu'il est question de contradiction politique entre les deux, dans ce cas – là elle fait recours aux compromis et surtout à ne jamais rompre avec les pays arabes.

Conscients d'être le reste de l'Empire Orthodoxe et de l'Eglise d'orient, les adhérents à cette confession, orgueilleux d'une culture européenne, surtout française, malgré des attaches affectives Anglo-russes, prennent le pas sur les Musulmans eux-mêmes pour les idées de laïcité et d'arabisme.

Les membres de cette communauté représentaient 10% de la population tandis que les Maronites représentaient la majorité. Ils sont concentrés à Kura, Tripoli, Akkar (au Nord), Beyrouth (la capitale), Marjé'youn (au sud).

Ainsi, la situation et l'histoire particulière de cette confession qui a reçu double persécution : chrétien et musulman ont permis de constituer un cadre identitaire rigide qui refusait d'être compris dans le cadre identitaire Maronite. D'où le choix d'une représentation sociale opposée à celle de Maronite, qui considère l'identité libanaise arabe.

Par rapport aux communautés Musulmanes, elles formaient 20% de la population, elles sont composées de plusieurs confessions. Nous aborderons l'histoire des communautés concernés dans la recherche et qui sont : Les sunnites, les Chiites et les Druzes.

Les **sunnites** représentent l'islam ''traditionnel'' au Liban. Ils ont dominés le Proche Orient depuis la conquête des terres par les armées des premiers successeurs du prophète (VII°ème siècle après J-C). A partir de cette date-là, ils se sont installés dans les villes côtières, particulièrement, à Beyrouth, Tripoli et Saida. Ils faisaient partie du Grand-Liban en 1920.

Effectivement, l'histoire de l'islam sunnite est l'histoire de l'Etat islamique. « Le sunnisme ne se reconnaît pas en dehors du cadre de l'Etat, parce qu'il s'est développé et qu'il a évolué à l'intérieur de ce cadre, modelé lui-même en fonction des luttes avec les autres communautés musulmanes. »Note575. . Ce qui explique l'existence de l'Etat islamique représentant le symbole de la continuité et du triomphe dans le monde arabe, triomphe qui fonde la légitimité de cet Etat, acquise par la théorisation fait par Ibn Khaldoun au XIV° siècle, qui a affirmé la nécessité de la suprématie de l'Etat islamique sur la ''Assabiyya'', c'est-à-dire, « esprit du corps [et] ascendance et agnation »Note576. .

Donc, si l'Etat se dégage à partir de la domination d'une Assabiyya sur les autres, il est légitime, d'emblée toute revendication du pouvoir située en dehors de la conception Khaldounéenne de l'Assabiyya est illégitime.

Suite à cette conceptualisation de l'Etat et de ses fondements, la légitimité de l'Etat est issue de la légitimité des liens sociaux existant. La notion de l'Etat et du pouvoir correspond à la structure sociale dont elle est issue. Ainsi, dans une société composée de plusieurs clans ou ''Assabiyya'', le pouvoir doit être à l'Assabiyya dominante.

Pour Ibn Khaldoun, « l'Assabiyya la plus puissante est celle du clan de Qurayche [clan du Mohammed], seul capable de structurer la nation »Note577. . D'ici, nous constatons que l'Etat légitime est un Etat arabe, et par conséquence, la notion de l'Etat doit être associée à celle d'arabité, et par là, implicitement, à celle du sunnites car à l'époque la majorité chiite habitait dans les régions non-arabes. Ceci explique les racines de l'idée d'une ''nation arabe'' que les sunnites adoptent et insistent à perdurer. Autrement dit, la conceptualisation khaldounéenne représente le ''noyau central'' de la représentation sociale du concept '' la nation arabe'' qui influence la définition de l'identité du pays chez les sunnites et leur attitudes à son égard, aussi bien que, le point d'ancrage de l'idée d'un Empire islamique uni défendu par les sunnites.

Éveillés, donc, de la richesse historique de leur patrimoine, fiers de leur appartenance à la majorité qui domine le bassin méditerranéen méridional et oriental, les sunnites « affichent la même supériorité qu'un Maronite de la Montagne »Note578. .

Ils ont lutté à côté des chrétiens pour se libérer des Ottomans, mais ils ont exalté le nationalisme arabe, c'est pourquoi il leur est difficile de s'imaginer un Liban indépendant de l'environnement arabe. Son horizon dépasse la terre libanaise parce qu 'elle adopte un rêve d'un grand empire islamique.

Cette communauté collabore avec beaucoup de chrétiens, particulièrement les orthodoxes, à la création d'un Liban ouvert au monde arabe et au reste du monde.

Avec la création du Grand-Liban, ils ne font plus la majorité, et ne se réjouissent plus de mêmes privilèges, c'est pourquoi ils ont considéré le Grand-Liban « un Etat taillé aux dimensions des chrétiens »Note579. . Ils ont enfin accepté la participation au pouvoir politique à condition qu'un statut personnel leur soit accordé.

Donc, ils sont les partenaires des chrétiens et se sentent perdre une partie de leur identité en se détachant du rêve d'un royaume arabe qui s'évanoui effectivement du fait du déchirement des pays arabes par la création des entités étatiques disparates. Mais malgré ce sentiment d'avoir une identité manquée, leur cadre identitaire reste relativement cohérent suite à la stabilité de leur situation en tant que groupe dominant, ce qui leur a permis d'affronter les Maronites en tant que pareil et d'imposer leurs conditions à l'époque de l'établissement de l'état du Liban.

Le terme de **chiites** provient du mot chi'a qui signifie ''les partisans, les disciples''. Ici il désigne spécifiquement les fidèles d'Ali (gendre du Mohammed) qui se sont séparés des autres membres de la communauté musulmane après la mort du Prophète (632), parce qu'ils considèrent que la succession légitime du prophète revenait à Ali et « la nomination des trois premiers califes à la tête du pouvoir religieux n'a été qu'une usurpation »Note580. car ils croyaient que « pendant qu'Ali s'occupait de l'enterrement du prophète, Abou Bakr et Omar auraient réussi à ''manipuler'' les rivalités anciennes des deux principales tribus de Médine pour obtenir la désignation d'Abou Bakr et écarter ainsi Ali »Note581. .

Donc, les chiites sont contre ceux qui soutenaient le principe du l'élection du Califat en insistant sur le principe de la parenté. Ils refusent de croire que la vérité puisse être transmise par une autre voie que celle de la famille du prophète.

Leur histoire est tragique, marquée par ''Achoura'', événement principal créant une fissure dans l'islam suite

à la mort de fils de l'imam Ali : Hussein fut tué au cours d'une bataille contre Yazid considéré comme usurpateur de la part de Hussein et des adeptes. Cette bataille se termina par un massacre à Kerbala en Iraq (10 octobre 680). AchouraNote582. , donc, est la commémoration annuelle de cet événement tragique qui constitue le point d'ancrage de l'histoire combattante chiite. Elle est introduite au Liban, « au début de XX siècle. Le phénomène ne prenant une véritable dimension qu'à partir des du Mondat »Note583. au Ainsi, les chiites se considèrent comme ''victimes'' de la persécution sunnite.

Au Liban, lorsque les frontières de Grand Liban sont délimités, les chiites se trouvent implantés dans toutes les régions périphériques de l'Etat, sur le contour de la montagne. Ils étaient « victime principale de l'expédition du Kesrwan, tour à tour chassés par les Maronites et réprimés par les druzes, décimés par l'armée de Jazzar ou méprisés par les ottomans, enfin réduits à vivre en bordure de la Montagne, dans les *Bikaa*, et la Haute-Galilée, et de ce fait, tenu à l'écart des foyers politiques et des centres culturels du Mont-Liban… »Note584. . Cette situation tragique les rapprochait des Maronites et des Druzes. Malgré qu'ils ressentent un lien étroit avec la terre libanaise, ils subissent l'influence des grandes communautés chiites d'Iran et d'Iraq.

Donc, les chiites s'installent à la *Beka*, *Hermel* au nord du Liban et *Jabal Amel* au sud du pays, subissant la loi de leurs trois grandes familles à l'époque : la famille Al-Hamadé, Al- Nasser et Al-Harfouch. Ces familles qui représentent le début d'une féodalité. Signalons que dans ces régions, le pouvoir Ottoman appliqua sur eux la même législation qu'à la majorité musulmane sunnite de l'Empire. D'ailleurs, cette implantation dans les régions périphériques proches de Palestine et de la Syrie a renforcé leur attachement à l'identité arabe.

C'est en (1516-1697), sous le règne des émirs Druzes, les Maan, que les chiites connurent une période où ils jouissent d'une certaine reconnaissance de leur statut en participant à la gestion administrative. Cette reconnaissance qui s'accroît avec la proclamation de Grand-Liban en 1920 dont elle a eu ses propres juridictions, en d'autre terme, son statut officiel.

Comme les Maronites qui entretenaient de bons rapports avec les puissances extérieurs, les chiites entretenaient des rapports d'amitiés avec la Perse. Mais cette amitié n'était pas bénéfique pour la communauté chiite, à l'inverse, elle a inquiété les Ottomans et les a poussés à la surveiller.

Ainsi, les chiites étaient souvent dans une situation instable suite à la répression qu'ils ont reçu tout au long de leur histoire, ce qui les empêchaient de constituer un cadre identitaire cohérent nécessaire à la construction identitaire. L'idée de l'appartenance au Liban, leur a permis de solliciter la reconnaissance de leur identité puisqu'ils participent d'une façon active au pouvoir.

Les **Druzes,** issus du chiisme**,** adoptent une doctrine ésotérique. Ils s'écartent de l'islam traditionnel par l'appartenance à l'Ismaélien septimains (sept Imams), doctrine qu'adopte le Calife Al-Hakim Bi-Amrillah, XIème siècle. Cette confession se rapproche du chiisme et par le fait même elle devient analogue à l'ismaélisme. Darazi, l'apôtre de la divinité du Hakim forcé de quitté l'Egypte, vint répandre sa doctrine en Syrie et au Liban. Les adeptes de la nouvelle religion, reconnus sous le nom du Druzes, atteignirent vers le IX°ème siècle le sud du Liban : le Chouf et wadi-al-Taym. Ils croient à l'unité absolue de Dieu et le Hakim (le Sage). Au dessous duquel il y a une hiérarchie de cinq principes dont le plus élevé est l'Intelligence universelle. Leur division en deux groupes, initiés ou Spirituels, et en profanes ou Corporels, fait que la connaissance de leur religion est très difficile. C'est une religion soigneusement gardée, jamais ses adeptes n'ont laissé filtrer en dehors ses secrets. Jamais sa tradition n'a été dévoilée. Ce que l'ont sait sur les Druzes, c'est ce qu'ils ont permis que l'on sache. Ici, on naît druzes et on ne devient jamais Druzes.

La métempsychose, la migration des âmes, la réincarnation, tous ces termes sont des données fondamentales pour les Druzes, ils représentent un ''fait indiscutable''.

Concernant leur installation au Liban, cette communauté fut une des premières communautés à se réfugier au

Liban avec les Maronites. Ils occupent presque le centre de la Montagne libanaise. Ils habitent les sommets de la montagne du chouf. Leurs plus grandes concentrations se trouvent dans les villages suivants : *Alay, Baalechmay, kirnayel, sawfar, Beit-addin, Béaklin*…tous des villages situés en plein centre de la montagne.

La population druze est essentiellement rurale, formée de montagnards agriculteurs. Ils ont su s'organiser sous l'autorité de leurs chefs militaires et religieux. Ils ont marqué l'histoire du Mont-Liban à travers la dynastie Maan et Chehab et ont participé à sa prospérité avec les Maronites. Ils ont noué, à certaines périodes, un lien d'amitié avec les Maronites pour s'assurer le soutien de l'Europe de l'Ouest dont bénéficiaient les Maronites aussi bien que pour consolider l'autonomie de la montagne.

Examinés comme la communauté la plus minoritaire, ils voulaient conserver leurs avantages comme seigneurs du Mont-Liban, c'est pourquoi ils sont les derniers à préserver le pouvoir féodal dans l'aménagement des affaires de la communauté.

Contrairement aux chiites, les Druzes ont pu maintenir une personnalité particulière durant leur règne sur la montagne libanaise. Avec la création du Liban, ils ont commencé à perdre de cette prépotence au profit des autres communautés.

I.2-Evénements historiques saillants

Nous allons aborder les faits historiques à partir de l'avènement de l'Empire Ottoman, période considérée importante pour la compréhension du Liban actuel et l'attitude de chaque confession à l'égard de l'autre, également pour déterminer sa définition de l'identité du pays.

Certes, nous ne pouvons pas nier que le même événement politique et historique a des représentations différentes d'une confession à une autre selon «sa perspective »Note585. , aussi bien que l'intérêt politique et socio-religieux de chaque confession, mais, nous allons essayer de tirer de ces événements comment la définition de '' la nation '' est née puisqu'elle représente le fondement principal auquel se base la définition de l'identité libanaise ; c'est d'après la singularité de sa conception de la ''nation ''et de son ''Moi idéal'', que chaque confession définit l'identité du pays d'une façon qui lui est particulière. Nous essayerons également de comprendre comment les libanais ont essayé de garder la symbiose malgré les crises vécues.

Signalons que chaque conception de la ''nation '' ou de ''l'identité'' traduit certaines représentations qui « sont les lieux de l'actualisation empirique, la concrétisation de l'idéologie »Note586. .

Tout au long de son histoire, le Liban a connu plusieurs crises politiques qui ont imposé une recomposition de la structure socio-culturelle selon des nouveaux équilibres exigés sous l'influence de facteurs internes et externes multiples, que se soit au niveau régional ou mondial.

Nous avons vu que les invasions Mamelouk au Mont Liban (1283, 1292,1305) et l'Ottomane en (1516) ont influencé d'une façon directe la structure démographique du Mont-Liban, suite au séjour des nouvelles communautés qui fuient la persécution et cherchent la sécurité et la liberté. Ajoutons les changements résultants du processus du développement socio-économiques à l'époque, particulièrement, l'apparition du système de ''collecte des impôts'', imposé par les Ottoman, qui a contribué à créer un ''système féodal'' permettant à certaines familles féodales qui collectent les impôts à avoir une indépendance remarquable par rapport au pouvoir Ottoman.

Pour mieux présenter l'entité libanaise, il faut faire un survol historique entre 1516 et 1920. En d'autre terme, on doit réaliser un voyage entre l'époque de l'affirmation de l'Emirat libanais et la déclaration du grand Liban.

I.2.1- L'Emirat Libanais : Affirmation politique et embryon identitaire ¨préliminaire

En 1516, le régime de l'Emirat multiconfessionnel a vu le jour dans la montagne libanaise. Effectivement, L'Emirat a reposé sur une coalition de familles hiérarchisées. Sa structure sociale est bien organisée, caractérisée par un jeu complexe d'alliances socio-politiques incertaines, changeant selon les conditions régionales et les contraintes externes.

En cherchant l'émergence de l'entité libanaise, on peut dater la naissance du Liban au début du XVI°siècle, de l'avènement du règne des émirs maanides (1590- 1697) qui dominent sous le gouvernement de l'émir Fakhrédine-II (1590-1635).

Ainsi, le Liban de l'Emirat c'est un peu la structure clanique, bien organisée, des communautés rurales : maronites, Druzes et chiites, dont la médiation politique avec le centre Ottoman est assurée par l'administration amirale, fondée sur le rôle des familles féodales. Une symbiose socio-économique, relativement grandissante entre les trois principales communautés du Mont-Liban se manifeste à cette période demeurant jusqu'à la crise de (1840-1860). De quoi s'agit-il?

I.2.2- La crise de 1840-1860

En fait, à l'époque de l'Emirat libanais il y avait deux événements relativement important. D'abord, la domination des émirs maanides qui représente un fait historique saillant, puisque, c'est la première fois que toutes les familles féodales dispersées dans Mont-Liban se trouvent liées ensemble en constituant **un pouvoir** stable et permanent, « un pouvoir qui a un système militaire et administration bien organisé »Note587. . Ensuite, la réussite de Fakhrédine-II à créé une vie commune, aussi bien qu'elle a développé des traditions communes entre les Maronites (au nord) et les Druzes (au Chouf). Cette réussite « considérée ultérieurement en tant que le pierre angulaire dans la construction du Liban »Note588. .

En 1697, les émirs Chéhabites ont pris le pouvoir. A cette époque, les relations entre les différentes familles féodales deviennent de plus en plus étroites. Ainsi, naissent les fondements d'une structure sociale traditionnelle et hiérarchisée.

La règne des Chéhabites a son apogée avec l'émir Bachir II (1788-1840) en réalisant une indépendance du Liban, à l'égard de l'autorité Ottomane, et en fortifiant **l'indépendance administrative** du Mont-Liban, considérée de la part de toutes les familles féodales (Maronites et Druzes) comme moyen de se défendre '' l'identité collective'' contre les Ottomans. Cette volonté d'indépendance a suscité la peur de l'empire Ottoman, qui a décidé d'exiler Bachir II. Par conséquence, la faiblesse du ''pouvoir ''des familles féodales s'est accentuée, et les paysans ne se soumettent plus à leurs chefs féodaux. Ainsi, «à partir de cette période, et pour la première fois, les relations interconfessionnelles sont en danger, et se sont menées pour être la question centrale du pays»Note589. .

En réalité, cette crise de relation des familles féodales et des paysans, résultante de la faiblesse du système féodal, accompagnée par une crise économique et une famine ont contribué à créer la Révolution des Paysans Maronites contres les féodaux (Maronites et Druzes) au Keserwan. Cette révolution, « promptement s'est transformée en affrontements confessionnels, ont contribué à établir une solidarité confessionnelle au lieu d'une solidarité entre les membres d'une même classe sociale (chez les Maronites aussi bien que chez les Druzes), en préparant le terrain pour les massacres de 1859-1860»Note590. .

Ainsi, le premier conflit interconfessionnel était ouvert suite à la chute de la famille de notables Chéhab en 1841 et se prolongea jusqu'à 1861et se termina par des massacres.

En gardant l'objectivité de la présentation des événements historiques, nous signalons que derrière les affrontements sanglants des Maronites-Druzes, « on retrouve …les projets hégémoniques contradictoires de deux grandes puissances coloniales de l'époque : La France et l'Angleterre »Note591. .

En fait, le soutien de la France envers la communauté Maronite aux niveaux culturel, économique et politique a poussée l'émir Bachir Chéhab II (Maronite) à briser la puissance de la féodalité Druze, dernier obstacle, et à réaliser sa prépondérance absolue sur Mont-Liban. Il s'est aidé de l'armée égyptienne d'Ibrahim Pacha. Par cette alliance avec l'Egypte, l'émir Bachir chéhab II s'est classé sur un axe franco-égyptien auquel s'oppose un axe anglo-ottoman qui s'efforce par tous les moyens de contenir l'expansion égyptienne menaçante pour l'Empire Ottoman et également pour les intérêts coloniaux anglais dans l'Orient.

Ainsi, ces affrontements ont été le résultat d'une situation complexe au niveau mondial et régional renforcée par un bouillonnement populaire contre le système de payer les impôts aux féodaux, et non le résultat d'un affrontement islamo-chrétien. Ce qui le démontre, c'est qu'au cours des combats, les familles « Harfouche, chiites de Békaa, protégent les Grecs-catholiques de Zahlé contre les Druzes de Wadi-al-Taym »Note592. .

Pour mieux renforcer leur emprise, les Ottomans cherchent à influencer la querelle entre les maronites et les Druzes. Les Britanniques, de leur côté, profitent des circonstances pour avaler les positions françaises au Liban. Avec cette situation mondiale, il est logique de considérer que les crises de XIX°siècle n'auraient jamais pris des orientations dramatiques, violentes, et des formes confessionnelles aiguës sans l'influence des facteurs externes ébranlant la symbiose interconfessionnelle vécue durant deux siècles et demi.

En 1843, et suite à la ''Révolution des Paysans'' contre les familles féodales et le ''système des notables'', la montagne libanaise fut divisée en deux unités administratives ou districts (Kaémakamates) : l'un maronite, au nord centré sur *Békfaya* à *Kesrouan*, l'autre Druze, au sud centré sur *Beit-Eddin* dans le Chouf et *Deir al Quamar* relèvera directement d'Istanbul. Mais entre 1843 et 1861 la faiblesse du pouvoir Ottoman s'aggrave et les contraintes exercés par la France et la Grande Bretagne s'accroîtrent. Par conséquence, une Commission Diplomatique s'est réunie pour donner un nouveau statut pour le Liban. Mais cette fois ci, les cinq puissances européennes à l'époque, sont représentées aux côté de l'Empire Ottoman. Il ne reste à Istanbul que de sauver les apparences en promulguant le règlement par '' Firman impérial''.

Ce nouveau système administratif représente le Statut Organique du Mont-Liban. Grâce à ce système élaboré le 9 Juin 1861 la montagne obtient un statut spécifique : présidée par un gouverneur Libanais chrétien, nommé par les Ottomans, et approuvé par les puissances européennes garantes qui surveillent l'application du Statut, dont notamment, la France. Mais à coté de ce Protocole de 1861, un Conseil Administratif assiste à gouverner mais à voix consultative. Il a été composé de douze membres, deux représentants pour chacune des six confessions principales. La répartition communautaire des sièges est la règle à tous les niveaux de la hiérarchie administrative et judiciaire. Ce principe sera repris plus tard dans le Grand-Liban.

Signalons que cette division administrative est un fait marquant dans l'histoire du Liban contemporain puisqu'elle constituera « l'entité de référence sur laquelle va se fonder la formation politique du Liban indépendant en 1943 »Note593. . C'est à cela que consiste l'origine du système confessionnel au pays.

Nous considérons que cette division administrative en deux pôles, l'un chrétien, l'autre musulman, malgré son avantage d'arrêter le conflit entre les Maronites et les Druzes, a joué un rôle à institutionnaliser l'affrontement interconfessionnel et pose, sans la résoudre, la question des districts mixtes, puisque les regroupements communautaires n'ont jamais dessiné à l'époque de territoires confessionnels homogènes. C'est une «démocratie confessionnelle»Note594. qui vient de naître.

Or, un long intervalle de paix et de calme semble régner entre 1861-1920, la date de la création du Grand-Liban constitué comme un moment fondamental pour les raisons suivantes :

D’abord, c’est la première fois qu’il existe au Liban un rassemblement de plusieurs régions en une seule entité politique.

Ensuite, parce que la constitution de l’Etat libanais était, selon certains historiens, calquée sur le modèle français (la constitution française de 1875), en oubliant de prendre en compte la particularité de la structure sociale libanaise et sa logique de fonctionnement : « le plus étrange est que l’ont ait pu coiffer pareille infrastructure (à entendre confessionnelle) d’une couverture parlementaire de fabrication spécifiquement occidentale »Note595. . Enfin, parce qu’il représente la création d’un système parlementaire démocratique qui a réussit à annuler le système des notables de nature féodale.

I.2.3- La création du Grand – Liban

Au XIX°siècle, le Mont-Liban a connu une prospérité économique grâce à l’industrie de soie dont plusieurs facteurs ont réussit à sa réussite, ce qui explique la recherche de ChevallierNote596. .

Effectivement, l’industrie de soie était pour les agriculteurs du Mont-Liban, particulièrement, les Maronites leur seul gagne-pain, c’est pourquoi elle avait la priorité chez eux. Suite à cette situation, la relation avec la France et tous les pays Européens qui la fabriquent. Pour améliorer la qualité de la production, les agriculteurs ont adopté les techniques modernes, ce qui leur apporte une richesse et une vie aisée relativement. Alors, un changement de la position des paysans, particulièrement des maronites, imposait une modification de leur statut politique administré par le régime de ‘’Millet’’ ottoman, et les encourageait a réaliser une progression au niveau démographique.

Ainsi, une concurrence existait entre les agriculteurs maronites qui ont adopté les techniques modernes pour produire la soie et ceux qui sont resté fidèles à l’ancienne technique, et qui étaient en majorité musulmans, considérant l’Occident comme menace et source de frustration. Cette concurrence avait un avantage : elle a joué un rôle d’ouverture des frontières du Mont-Liban vers Beyrouth qui a un port permettant d’exporter la soie. Cette situation de prospérité économique a encouragé la construction des écoles et des universités, puisque le commerce et l’Industrie exigent des personnels diplômés pour l’administration, ajoutons l’ambition du peuple à se développer et à améliorer aux maximum possible ses conditions de vivre après avoir souffert beaucoup du système des impôts Ottoman et de la famine. Cette situation économique a permis au Liban de s’ouvrir vers l’extérieur, et de tisser des liens commerciaux avec l’Occident, qui a implanté des universités et des écoles privées dirigées par des missions apostoliques, afin d’influencer le champ culturel et idéologique des libanais (par exemple l’université Américaine ’’protestante’’ à Beyrouth, et celle de Saint-Joseph des ‘’Jésuites’’.)

Par conséquence, une concurrence anglophone et francophone envahit la société libanaise, et les libanais ont essayé d’en profiter pour se développer, ce qui a donné à ce petit pays une richesse culturelle, une administration forte et bien organisée, « ce qui a permis à considéré le petit Liban, jusqu’à la première Guerre –Mondiale, le meilleur département parmi ceux qui ont les plus organisé dans toute l’Empire Ottoman »Note597. .

Alors, les fondements administratifs, en tant que condition nécessaire pour constituer un Etat, existent déjà. Ajoutons le mouvement de renaissance culturelle et littéraire accompagné de l’établissement des associations culturelles qui affrontent la ‘’Turquisation’’ du peuple et vise l’arabe comme langue officielle. N’oublions pas l’encouragement Français des Maronites, et Britanniques des Druzes pour affaiblir les fondements de l’Empire Ottoman qui s’effondre afin de réaliser leurs intérêts politiques et coloniaux à l’époque.

Ainsi, les Ottomans ont perdu leur capacité à contrôler la situation politique et militaire au Liban. La société libanaise est influencée par les idées libérales et laïques grâce aux universités et à l’augmentation du pourcentage des instruits.

La situation a permis, donc, l'apparition d' ''une conscience nationale ''fondée sur le concept de ''la nation''. Cette notion était investie vivement grâce à la création de certains mouvements nationalistes qui n'adoptent pas la même perspective politique, ni la même définition de l'identité socioculturel du pays, ni la même représentation concernant la ''définition de la nation ''et ses éléments constitutifs.

Signalons que ces mouvements nationalistes qui refusaient la domination Ottomane et faisaient appel à la'' réforme administrative'' dans le vieil empire, menacé de toutes part, ont été affrontés de la part des Ottomans d'une façon sévère : Jamal Bacha a massacré des dizaines des personnes particulièrement le 6 Mai 1916 pour empêcher toute tendance à l'indépendance dans les départements de l'Empire.

Une certaine catégorisation (entre arabe et turque) a vu le jour. Et un sentiment d'appartenance résultant d'une ''conscience nationale'', devient de plus en plus vif grâce aux ''mouvements nationalistes'' qui jouaient un rôle comme cadre de référent idéologique par l'intermédiaire des associations culturelles qui ont été créées. L'individu au Liban s'est trouvé à l'époque face au Bazard de la ''nation'' : La nation Libanaise, la nation Syrienne et la nation Arabe.

- La nation Libanaise

Les adeptes de cette perspective (majorité Maronites) s'appellent ''les libanistes''. Ils adoptent une idéologie qui penche vers l'Occident au détriment de l'Orient arabo-musulman. Ils visent un système sociopolitique confédéral (démocratique) et un système économique libéral. Ils sont l'opposé du système ottoman théocratique. Ils refusent le projet unioniste avec les pays arabes de peur que le Liban perdre son indépendance et ait un statut de Province, c'est pourquoi ils ont peur de l'attachement des musulmans avec les pays arabes, cette peur qu'on trouve dans un communiqué de 1974 du parti des Phalanges libanaise en défendant le confessionnalisme en disant : «la Constitution doit demeurer telle qu'elle , intouchée. Quant au confessionnalisme, il est nécessaire pour le maintien des attributions du Président de la République. Les musulmans n'ont point à réclamer la pleine égalité en droit, parce que les chrétiens n'ont pas confiance en leur allégeance au Liban et craignent l'accroissement de leur solidaritéavec les causes arabes. Et il ne faudrait point donner effet au pouvoir de la maorité numérique, parce que si les musulmans, au nom de la majorité, accédaient pouvoir, les chrétiens reviendraient à la situation de minorités qui avait été la leur sous l'Empire ottoman islamique »Note598.

Ils souhaitent un pays indépendant et démocratique dont ses racines recours à la Phénicie. Ce courant « ne prend parti de l'arabisme que dans la mesure où il se révèle lucratif »Note599. .

Par conséquent, la représentation de l'identité du pays est **proprement libanaise,** indépendante de son entourage arabe. Et dans certain cas extrémistes, le Liban devient le ''pays des Maronites'' où il réjouit d'un « Indépendance perpétuelle, résistante à tous les conquérants mis sur le même plan, supériorité culturelle, différence radicalisée avec le milieu proche oriental… »Note600. . Ils considèrent qu'il est parfaitement légitime que « sur 22 pays membres de la ligue Arabe, la souveraineté d'Etat soit exercé par des Chrétiens dans le pays où leur concentration géographique est plus forte »Note601. .

Dans une étude sur la perception des élites des communautés chrétiennes de l'entité libanaise, l'auteur A. Messarra, remarque qu'il y a chez les radicalistes (qui sont, d'après l'auteur, les plus radicaux des radicaux), une tendance à voir cette entité comme homogène, car selon eux la libanisation des Musulmans a été un échec ; leur argumentation se résume par ces affirmations : « L'islam accepte le semblable et rejette le différent (…). Le pluricommunautaire est une construction refusée par l'islam(…). La civilisation islamique admet ce qui lui est homogène et recherche à dominer ou à exclure ce qui lui est hétérogène »Note602. . Bref, ceux qui ont extrémiste croient qu'un ''Etat compromis'' est improbable car l'islam est réfractaire à tout concept de société laïque ou pluraliste.

- La nation Syrienne

Les adhérents à ce courant politique (majorité Orthodoxes, Druzes et des chiites) considèrent que le Liban est en complémentarité géographique de la Grande-Syrie. Il est son extension, que ce soit au niveau géographique ou socio-politique.

Pour eux, le Liban est inséparable de la Syrie, à l'inverse, il constitue, avec la Palestine un département d'elle. Ils refusent l'idée de renfermer les pays du Hijaz : l'Arabie Saoudite et certains pays du Golf actuellement.

Les adeptes envisagent un système sociopolitique laïc. Ils ont refusé la domination du Prince Fayçal.

Grâce à sa nature laïque, ce courant a réussit à attirer les individus de toutes les confessions.

La représentation de l'identité corollaire à cette optique est celle d'une identité unificatrice qui enracine la dimension arabe. Bref, c'est une identité **purementSyrienne**, dans laquelle sont fondues toutes les identités locales : Libano-Syrienne ou Palestino-Syrienne. C'est une identité qui ressemble à un grand récipient qui les renferme.

- La nation arabe

Les individus qui adoptent ce courant (majorité Sunnites, Grecs-Orthodoxes et des chiites) visent l'Unité arabe dans le cadre d'un Royaume arabe uni sous le règne de Fayçal (prince de Hijaz). Ils souhaitent un Liban comme un département de ce Royaume. Ils envisagent un système politique fondé selon le Coran et l'islam.

L'image de l'identité découlant de ce courant est celle d'une entité politico-religieuse. C'est une identité dont la religion est inséparable de la vie sociopolitique. Autrement dit, la religion est '' la colonne vertébrale'' de cette identité.

Après la chute de l'Empire Ottoman avec la première Guerre Mondiale, la montagne libanaise a perdu son indépendance et ses privilèges. C'est le temps de penser à l'avenir du ''pays - d'après les Ottomans'', et déterminer son identité et ses choix politiques.

Pour les Maronites nationalistes libanais ou les libanistes, il y avait deux perspectives : une qui souhaite ''un petit-Liban'', qui renferme la montagne, et Beyrouth parmi les villes côtières. Les adhérents à cette perspective veulent un petit Etat mais a une majorité chrétienne pour mieux servir les intérêts chrétiens dans l'Orient.

La deuxième optique envisage ''un Grand-Liban'', qui contient toutes les régions qui étaient dedans à l'époque des émirs Fakhrédin et Bachir II qui sont : Mont-liban, Beyrouth, Tripoli, Vallée Akkar (au nord), Békaa à l'Est et la montagne Amel (au sud). Les adeptes de ce point de vue considèrent que les Maronites sont dans une situation très forte qui leur permet d'influencer la vie politique, même s'ils ne sont pas majoritaires au niveau démographique. Ils envisagent un Grand-Liban indépendant, mais au début, sous un mandat français en attendant la réalisation effective de cette indépendance. Effectivement, il existait à l'époque une mobilisation en faveur de cette deuxième perspective qui a permis de gagner le terrain libanais.

Pourtant, dans le camp des musulmans, il y avait : les ''nationalistes syrienne'' qui envisagent un système politique laïque et les ''nationalistes arabes'', qui envisagent un Royaume arabe, qui est La Grande Syrie, indépendant allié à la Grande Bretagne, dont Fayçal le fils de Sharif Hussein serait le monarque. Un choix politique qui unit la vieille dynastie de Hijaz et qui attise la flamme du rêve Califal aux jeunes officiers arabes radicalisés.

Effectivement, en novembre 1916, la Grande Bretagne et la France reconnaissent Hussein comme roi du Hijaz. A cette époque-là, toute la Syrie est placée sous l'autorité de la France (général Allemby) et Fayçal le fils d'Hussein était installé à Damas.

Les nationalistes syriens, ''instruite'', considéraient Fayçal « un ''bédouin'' et comme un simple instrument britannique »Note603. . Or, pour Fayçal, et dans certaine mesure pour la Grande Bretagne, le nationalisme Maronite (ou les libanistes) n'a aucune légitimité, « il n'est que l'instrument français d'un complot contre l'indépendance de l'unité arabe »Note604. .

Ainsi, du côté libanais comme du côté français, les choix politiques vont se cristalliser par rapport à Fayçal (majorité Musulmans) et à un nationalisme libanais (majorité maronites). Nous considérons que, peut être ici, consiste le noyau de la différence concernant ''la représentation ''de l'identité du pays et ses caractéristiques. C'est ici, peut être, la source de la propagande d'une ''certaine image'' de l'identité libanaise particulière à chaque confession : image arabe chez les musulmans et image purement libanaise, ou, en d'autre terme, image libanaise montagnarde chez les Chrétiens.

L'arrivée de l'année 1919 était marquée par des essais français pour réaliser un compromis avec Fayçal considéré, pour la France, le seul capable de pousser les musulmans syriens à accepter le mandat. Fayçal, à son tour, était convaincu que seule la France est susceptible de faire les Maronites accepter le principe d'un pouvoir Hachémite en Syrie. Alors, un accord est réalisé, prévoit une fédération syrienne indépendante sous mandat français incluant un Liban autonome. Mais cet accord a inquiété les Maronites qui souhaitaient un Grand-Liban sous mandat français. Avec cette situation, la tension ne cesse de monter entre libanistes et nationalistes arabes, au cours des premiers mois de 1920. Les troupes de Damas harcèlent l'armée française dans la Békaa. Après leur déportation pour haute trahison, général Gouraud envoie à Fayçal un ultimatum exigeant la reconnaissance du mandat, devant le refus du Congrès Syrien, l'armée française marche vers Damas et écrase les nationalistes arabes et syriens à Mayssaloun le 24 juillet 1920, imposant par la force le mandat français sur la Syrie.

En s'installant en Syrie, la France est face à une question à résoudre qui est le tracé des frontières libanaises afin de réaliser sa promesse aux Maronites. Au Mont-Liban de 1860 on a ajouté les régions côtières, du nord du Tripoli jusqu'au sud de Tyr, le Akkar au nord, le Békaa à l'est et la montagne Amel au sud.

Donc, le Grand-Liban venait de naître sous la pression des maronites dans une situation qui a rendu la naissance comme un défi ''Chrétien'' face aux nationalistes arabes de Damas ''majorité Musulman'' avec le soutien français. Cette situation a choqué les musulmans qui refusaient d'être un peuple dans un Etat, même avec des privilèges, après avoir été dominants et au pouvoir, pas seulement à l'époque des Ottomans mais tout au long de leur histoire. C'était difficile pour eux d'accepter une nouvelle situation qui les obligent à être dominés par les Maronites et les Français. Les Musulmans ont vécu un sentiment de frustration parce qu'ils ont perdu le Pouvoir, accompagné d'un sentiment de perdre leur importance historique. Particulièrement les Sunnites, ce qui les poussait à refuser ce nouveau né qui représente pour eux, la victoire des Chrétiens et la réalisation du rêve des Maronites en Grand-Liban.

D'ailleurs, cette naissance du Liban a bouleversé la situation démographique. Les Maronites qui étaient majorité à la montagne « près de 80% de la population ne sont plus que 55% dans le Grand Liban en1921 ; ils seront 50,7% au recensement de 1932 »Note605. .

Ajoutons que les régions côtières renfermant le Grand-Liban, ont un parcours de développement socio-économique particulier et plus lent que celui des habitants du Mont-Liban qui ont profité de leur relation avec la France et toute l'Europe (citons par exemple : La commerce de la Soie, les Universités et les Ecoles). Pourtant, les musulmans n'ont pas pu récolter de bons fruits, ni des Ottomans, ni de la Grande-Bretagne. Ce qui a contribué à l'apparition de certaines contradictions et différences entre Chrétiens et Musulmans au début de l'édification du pays, rapidement occultées grâce aux avantages qu'ont eu les musulmans et, particulièrement, les Sunnites en tant que majorité musulmane. C'est pourquoi, nous considérons qu'un accouchement difficile du Liban n'empêche pas d'avoir un joli bébé !

I.2.4 - Le pacte national

Le Grand-Liban, né en 1926 a connu l'indépendance effective après le départ des soldats français le 22 novembre 1943. Alors, la nouvelle entité se trouva confrontée à la question de la participation au pouvoir des nouvelles communautés et leur statut personnel. Ces facteurs pouvaient fragiliser cette nouvelle entité politique. Ainsi, c'est le moment de la consolider par ''Le pacte national '', texte fondateur inspiré des lois constitutionnelles françaises en 1875, en insistant sur l'égalité des libanais de toutes les confessions devant la loi. Pourtant, il gardait la répartition des postes de l'Etat selon les confessions, ce qui reflète le poids politique et démographique de chaque confession, autrement dit, « les relations entre la structure institutionnelle et la structure sociopolitique sont des relations dialectiques… [Et donc], le système politique tout entier est basé sur un équilibre interconfessionnel »Note606. . Par conséquence, le système politique devient un système confessionnel et dans ce système « un classement des communautés a été adopté. Une place prédominante a été accordée aux Maronites, d'abord sur la base de leur supériorité numérique, ensuite par souci, de la part des autres communautés, des pays arabes et des puissances occidentales, de donner aux Chrétiens une garantie de sécurité»Note607. . D'où, les différences confessionnelles et religieuses dont les groupes libanais sont issus, « se reflètent sur leur structuration sociale et leur action politique »Note608. .

Donc, c'est un nouvel arrangement des pouvoirs dont les règles d'applications sont :

-La distribution entre les communautés des postes-clefs du pouvoir dans l'Etat.

-L'équilibre entre les communautés dans les divers organes étatiques, incarné par la règle de la proportionnalité de représentation au sein de la Chambre, du Conseil des ministres et de l'Administration publique. « Nous voila en possession d'un régime opérationnel qui repose, comme tout régime politique moderne…Il assure la liberté politique, l'affrontement des classes et des partis, des idées et des idéologies, un gouvernement d'opinion, une majorité, une opposition. Il implique la recherche permanente de l'équilibre, dans le choc des intérêts et le compromis, dans les chocs des solutions »Note609. , puisque la société libanaise est «placée sur un axe à double orientation ; celle du passée et celle de l'avenir : une histoire déjà fait et une histoire à faire »Note610. .

Signalons, que ce pacte n'était pas un compromis confessionnel mais « une expression non écrite de la volonté des divers minorités libanaises de vivre en commun au sein d'un Etat souverain et indépendant ».Note611.

En fait, c'est un pacte intercommunautaire, informel et oral, issu des conversations tenues à Aley entre Bechara El Khoury (le président) et Riad El Solh (premier ministre). D'après ce pacte, les Chrétiens renoncent à l'idée d'un Liban coupé de son environnement arabe et placé sous une quelconque protection occidentale. Les Musulmans, à leur tour, abandonnent le projet d'un démembrement du Liban en faveur de la Syrie ou d'une dissolution de l'entité libanaise dans une patrie arabe unifiée.

Michel Chiha, fondateur de la constitution libanaise s'appuie sur le postulat du ''pluralisme et diversité communautaire''. Il édifie ''la nation libanaise'' sur le principe des ''minorités confessionnelles associées''. En fait, ce pacte « accole le national au confessionnel »Note612. .

En analysant le pacte national, nous trouvons, qu'il représente un essai de « réussir une réconciliation de la société et du pouvoir, dont le divorce persistait depuis 1920 »Note613. .

Avec ce pacte national, le Liban franchit une nouvelle étape positive, d'un côté, dans l'intégration sociale des communautés, (par exemple, l'intégration des chiites considérés comme une ''confession indépendante'' grâce à ce pacte), et, d'autre côté, dans le développement d'un Etat ''moderne'', ''démocratique''. Sachant que « sa démocratie est particulière, puisqu 'elle est fondée, pas seulement sur la majorité démographique, comme dans les autres pays démocratiques, mais aussi sur un accord inter-confessionnel »Note614. .

Pourtant, ce pacte avait plusieurs **inconvénients** tels que :

1-Eriger en loi la répartition confessionnelle, rendre l'Etat un simple reflet des forces en présence, créer la possibilité de la transposition des conflits sociaux et économiques en des conflits iner-communautaires.

2-Il empêche l'établissement d'un lien direct entre le ''Citoyen'' et ''l'Etat'' parce qu'il « rend la confession comme un intermédiaire entre le citoyen et l'Etat. La confession à laquelle il appartient le libanais devient le cadre à travers lequel l'individu réalise son existence politique »Note615. .

3-Il encourage une discrimination politique entre les confessions, en donnant au chef de l'Etat (Maronite) un rôle et une autorité supérieure et minimise celui des autres communautés. La règle de l'équivalence ré-instaure une égalité d'influence sur la décision politique qui paralyse les effets de l'inégalité constitutionnelle.

4-L'implication directe de ce principe au niveau des institutions consiste dans les relations entre le président et premier ministre. En fait, « le chef de l'Etat ''dictateur constitutionnel'', se transforme en ''dictateur limogé'' qui met à ses côté un deuxième chef d'Etat en la personne du premier ministre»Note616. . Dans cette optique, le pacte envisage une formule d'après laquelle le chef de l'Etat est censé abandonner une partie de ses prérogatives constitutionnelles, qui sera recouvrée par le premier ministre (sunnite). Mais la crise émerge dès que le dernier cesse d'être l'associé du président, pour devenir son concurrent. Par conséquent, le pouvoir est alors pris aux pièges des tensions et des conflits qui aboutiront, soit à la rupture, soit à un nouveau compromis. D'emblée, le pacte devient un moyen qui contribue à la persistance du conflit islamo-chrétien.

5- Dans sa portée pratique, et après des décennies de son élaboration, le pacte parait être un compromis de circonstance, indispensable à un certain moment historique (1943), mais, effectivement, il était impuissant à être le pacte constitutif d'une Nation et d'un Etat.

6- Il a laissé la question de l'identité nationale et les relations extérieures sans détermination et dans une situation ambiguë.

7-Au plan des rapports politiques et de l'institution de pouvoir, il y a eu une contradiction à la base : «une volonté de créer une institution politique unitaire, exprimée par un système et un régime politiques d'un état unitaire, et en même temps, un renforcement des relations politiques qui allait à l'encontre de cette ''unitarisme'' »Note617. . Les témoignages sont :

a- L'article 95 de la constitution qui reconnaît, bien qu'à titre transitoire, -qui est devenu permanent-, l'existence des communautés et leurs droits.

b- Dans la pratique politique : la proportionnalité des députés et ministres, et les différents ''veto'' que les communautés pouvaient se lancer.

c- Dans la pratique sociale : l'indépendance des groupes confessionnels sur les plans des statuts personnels, de l'éducation, des groupements politiques, sociaux…

Ainsi, le pacte national est un accord toujours à refaire à la base d'une intention de conciliation qui doit être l'anneau de liaison entre toutes les communautés. C'est dans cette optique que l'accord de Taëf a vu le jour en 1989-1990.

I.2.5- L'accord du Taëf

Dans un contexte qui prend en considération l'importance des facteurs internes et externes qui influencent la situation libanaise, l'accord du Taëf a vu le jour le

5 Novembre 1989 en reposant sur « quatre titres principaux »Note618. :

1- Principes généraux et réformes.

2- La souveraineté de l'Etat libanais et son autorité sur tous les territoires en dissolvant toutes les milices.

3- L'indépendance du Liban de la domination des soldats israéliens suite à la réalisation du verdict 425 de l'ONU.

4- Les relations particulières avec la Syrie.

D'après les principes généraux de cet accord, le Liban est un pays arabe indépendant pour les Musulmans et les Chrétiens. Il a un système politique démocratique et parlementaire, et un système économique libéral. C'est un système qui respecte la liberté de l'opinion et des doctrines. Alors, l'identité libanaise est une identité arabe.

La réforme proposée au niveau du système politique concerne le rôle du premier ministre et celui chef du Parlement, en les rendant plus actif.

En fait c'est un accord qui a limité le pouvoir du président de la république, en faveur du premier ministre et du chef du Parlement. Par exemple, la désignation du premier ministre n'est plus pour le président, mais désormais, il est choisi par le chef du Parlement et des députés. Également, la dissolution du Parlement n'est plus le rôle du Président mais celui de l'assemblée des ministres, aussi bien que la destitution des ministres de leurs missions. Ajoutons que désormais la majorité des décrets portent la signature du premier ministre à côté de celle du président, et la démission de l'assemblée des ministres n'a plus son rôle, étant dépendante de la confiance non assurée par la Chambre des Députés ou la démission du premier ministre.

Ce sont des changements qui rendent l'assemblée des ministres et leur président plus indépendant du président de la République. Ainsi, l'autorité exécutive et même l'armée libanaise sont dépendantes du premier ministre au lieu du président auparavant.

A propos de l'autorité législative, l'accord du Taëf a renforcé le pouvoir du chef du Parlement à travers l'annulation de l'élection annuelle de ce dernier en prolongeant le mandat du Parlement de quatre ans au lieu d'un seul. Cette situation permet de rendre le rôle du chef du Parlement plus autonome concernant le vote sur des décrets-lois, des votes présidentiels, et la nomination du conseil des ministres. Soulignons la désignation de quarante Députés de toutes les confessions, que ce soient des maîtres des familles traditionnelles ou des chefs de milices.

Parmi les principes généraux de l'accord du Taëf, il y a l'aliénation du confessionnalisme politique ; la réalisation des réformes administratives et législatives concernant la loi de l'élection des Députés, et enfin la création d'une assemblée socio-économique pour le développement afin de le rendre plus équitable entre les différentes régions.

Parmi les réformes du Taëf, nous citons la décentralisation administrative - et non politique - basée sur des unités hétérogènes du point de vue confessionnel. La création d'un tribunal supérieur qui poursuit les responsables que ce soient des présidents ou des ministres. Ajoutons la supervision de l'Etat sur les écoles privées et leurs programmes pédagogiques, surtout, celui de l'histoire afin de renforcer l'intégration nationale de toutes les confessions, c'est pourquoi, cet accord propose l'adoption d'un seul livre d'Histoire dans les écoles publiques et privées.

Ce qui particularise l'accord du Taëf de ceux qui le précèdent c'est qu'il est le premier accord qui a réussi à arrêter la violence. C'est la première fois, aussi, que les chefs des milices sont pris en considérations dans le

jeu politique officiel.

Il est également, le premier accord qui a trois dimensions : libanaise, arabe et internationale, et qui renferme, un calendrier avec des dates précises pour l'exécution de ses principes.

Parmi les avantages de cet accord, nous remarquons qu'il a accordé la priorité à l'entente, la réconciliation interne, et au renforcement de l'autorité centrale représentée par l'Etat qui était longtemps mis en question. D'autant, qu'il rend les rôles et les pouvoirs du président, du premier ministre et du chef de la Chambre des Députés plus équilibré, après que l'autorité exécutive ait été réservée au président effectivement, mais au premier ministre formellement. Ainsi, la participation au pouvoir des Musulmans devient plus efficace et leur sentiment de marginalisation à l'égard des Chrétiens (Maronites) est affaibli. Le partage du pouvoir devient plus équilibré et juste selon la perspective des Musulmans.

Cependant, cet accord d'une façon générale est inspiré du système confessionnel en rigueur depuis longtemps. Alors, il est fondé sur une structure confessionnelle, qui repose sur des équilibres nationaux et internationaux incertains et fragiles, ce qui permet de l'ébranler, surtout, si les conditions régionales sont instables. C'est un accord qui a gardé la nature confessionnelle du système politique puisque les signataires du document d'entente «ce sont les députés élus depuis 1972 et représentants par excellence des communautés, qui ont discuté et adopté ce texte »Note619. , ce qui ne garanti pas la permanence de la paix quand la situation régionale change.

La participation des chefs des milices confessionnelles au pouvoir formel de l'Etat menace la participation des membres de la société civile qui ont sacrifié beaucoup et supporté l'atrocité de la guerre, et il contribue peut être à reproduire les conflits confessionnels à travers ces ''chefs des milices - Députés'' suite à la compétition entre ces nouveaux arrivés au pouvoir, d'avoir au maximum de privilèges résultants de ce pouvoir.

Ajoutons que cet accord, ne garanti pas la séparation des conflits intérieurs des extérieurs, surtout, ceux de Moyen-Orient.

L'enjeu de cet accord consiste à savoir comment cet Etat composé des ''élites familiales traditionnelles'' et ''chefs des milices'' va parvenir à créer des équilibres régionaux au niveau du développement social, capable de produire une dynamique d'intégration nationale.

Après quinze ans, cet accord est incapable de corriger les pratiques des responsables politiques basées sur le profit personnel et confessionnel, et, de libérer l'Etat du rôle dominant des institutions confessionnelles comme étant le médiateur entre l'Etat et le peuple.

Les mécanismes de l'application du Taëf étaient impuissants à avoir l'accord entier de tous les libanais. A l'inverse, il a crée le doute, surtout, concernant la loi de l'élection qui adopte le département comme base de l'élection au lieu du district. Cette base est refusée de la part des chrétiens car ils la considèrent non représentative régionalement et permet des manipulations politiques internes et externes, ce qui les a poussé à s'abstenir de participer à l'élection législative. Ajoutons, le sentiment de l'injustice chez les Chrétiens suite à l'appauvrissement du pouvoir du président en faveur du premier ministre et le chef de la Chambre des Députés. Ainsi, l'accord du Taëf au lieu de créer des mécanismes renforçant l'intégration nationale il a récolté le boycottage politique des Chrétiens.

Mais malgré tout, les accords de 1943 et 1990 étaient considérés comme un terrain d'entente et de rapprochement entre différentes idéologies socio-politiques et socio-religieuses dont nous allons scruter les traits principaux à travers les écrits les plus répandus au Liban.

II- Mosaïque sociale : Diversité d'approches identitaires

En effet, le discours concernant l'identité libanaise, a fait couler beaucoup d'encre. C'est un enjeu socio-politique et socio-culturel qui a polarisé les libanais en deux pôles principaux : un pôle (majorité Chrétienne) qui adopte la diversité culturelle et qui fait appel à la reconnaissance de la particularité socio-culturelle et socio-politique de chaque communauté religieuse. Un autre pôle qui refuse la diversité culturelle, parce qu'il la considère ''une menace'' qui peut ébranler la structure sociale et diviser la société en certains cantons. Il fait appel à l'arabité au niveau socio-culturel, et à l'unification avec les pays arabes au niveau politique. D'où la diversité des approches étudiant la question identitaire au Liban.

Notre étude se concentre surtout sur les approches **sociologiques** et **socio-culturelles**, d'emblée, elle n'inclura pas l'approche **socio-politique** (le courant Marxiste…) puisque notre approche est interculturelle. La politique est présente, parmi d'autres questions essentielles, afin de bien viser le ''contact des cultures'' et le partage culturel interconfessionnel.

En réalité, les différentes approches abordant la question identitaire reflètent la richesse culturelle et la diversité des hypothèses posées. Notre occupation ici est d'exposer rapidement les principaux paradigmes théoriques. Ces derniers permettent d'aborder l'approche **historico-politique** en analysant la structure sociale libanaise en tant qu'une introduction nécessaire afin de comprendre les discours idéologiques cachés derrière les analyses des historiens libanais pour les événements historiques libanais.

Nous considérons ces discours comme points d'ancrage de certaines représentations sociales de l'identité libanaise véhiculées d'une génération à une autre. Commençons, donc, par l'approche culturaliste.

II.1- L'approche culturaliste

Dans cette perspective la notion de l'ethnie est fondamentale, sur elle se pose toute construction identitaire.

D'après cette approche la **société** libanaise est composée de **plusieurs ethnies** dont chacune a une histoire, des mœurs, des coutumes et une langue différente selon l'appartenance religieuse de chaque groupe.

En 1982, une enquête sur le terrain dans les universités libanaises, a été appliquée par **Abou Saleh Prince**Note620. , partant de l'idée qu'il existe un conflit de normes arabo-musulmanes et libano-chrétiennes.

Concernant les aspirations d'un ''futur Liban'', nous nous appuyons sur une deuxième enquête sur le terrain appliquée en 1990. L''auteur considère la guerre civile libanaise en tant qu' « une nouvelle guerre ''inter-culturelle'' »Note621. , où la religion est le fondement de la formation de groupes socio-culturels différents, ce qui lui a permis d'étudier les différents modèles culturels et d'établir des ''profils'' socio-psychologiques.

Ces profils ''socio-psychologiques'' ne s'édifient pas seulement sur le duo Musulmans / Chrétiens, mais l'auteur les affine et propose un profil pour les principales confessions constituant la structure sociale libanaise. Pour lui, chaque confession « se perçoit et est perçu comme une ''ethnie particulière, ayant son origine propre, son histoire, sa culture, son échelle de valeurs, en un mot, sa microculture »Note622. .

Certes, il existe certaines différences culturelles entre les différentes confessions, mais nous considérons que ces différences ne dépassent pas les limites des particularités culturelles dans un cadre national commun. A ce propos, **Beydoun** montre que «Ces particularités culturelles des communautés libanaises s'avère assez mince. Elles restent loin de pouvoir fonder des personnalités *ethno-culturelles distinctes* »Note623. . Nous considérons que l'auteur fait l'amalgame entre la religion et la culture. Il propose une notion'' manquée'' de l'ethnie. Et nous croyons qu'il est illogique de simplifier la guerre civile au Liban en la considérant une simple ''guerre

inter-culturelle'' en oubliant que « la place qu'occupe le Liban dans son système régional a toujours été un sujet de controverse…[et que] les problèmes du Liban dépendent largement de ses interactions avec la région »Note624. et ignorant le rôle des facteurs politiques (internes et externes) complexes qui ont contribué à l'époque de l'éclatement de la guerre, tels que, la situation du Moyen-Orient et l'influence directe de la question palestinienne, l'inégalité sociale entre les différentes régions libanaise, et les problèmes économiques, suite à la décroissance de l'agriculture de tabac du fait de l'invasion israélienne du Sud du pays en 1973. Egalement, le dysfonctionnement du système économique pour des raisons multiples, dont la crise économique était vive : « de 1967à 1975, le coût de la vie a presque doublé au Liban »Note625. . D'ailleurs, d'après l'étude de **Dubar** « plus de la moitié des cultivateurs et des métayers se sont déclarés endettés. Les ouvriers industriels et agricoles se situent nettement à côté de ces derniers puisque plus d'un tiers des familles ouvrières apparaissent endettées »Note626. , …etc.

Pour nous, le peuple libanais est composé de plusieurs **confessions religieuses,** (sauf les Kurdes et les Arméniens) et il est tort de le considérer composé de plusieurs ethnies, parce que :

1- La notion de l'ethnie est une notion difficile à définir et demeure très controversée chez les anthropologues. Elle est souvent chargée de connotations racistes, la prudence et la rigueur désormais nécessaires à son emploi font parfois défaut.

2- pour définir l'identité ethnique d'un peuple, il ne faut pas adopter un seul critère de ceux qui définissent l'ethnie. Pour que nous puissions dire ethnie, il nous faut plusieurs critères. Certains semblent généralement acceptés par les spécialistes pour délimiter les contours de l'ethnie. Il s'agit de la langue, du territoire, de la culture, du sens anthropologique, et de la conscience d'appartenance.

Or, non seulement la langue de toutes les communautés religieuses au Liban est l'arabe, le dialecte pratiqué par leurs membres respectifs est aussi le même ; les distinctions entre différents parlers ne correspondant pas aux clivages confessionnels. Au sujet des différents parlers orientaux, **Fleisch, H**., écrit : « en Syrie –Liban, les parlers sédentaires et ruraux sont à distinguer certes, mais diffèrent beaucoup moins (qu'en Palestine) ; ils s'opposent aux parlers des nomades ; les parlers des grandes villes, Beyrouth, Damas, Alep (Y compris Jérusalem) se rapprochent curieusement ; la montagne libanaise, compartimentée, entraîne des variations locales… »Note627. . Ainsi, la différence du dialecte ne dépasse pas les limites en tant que variation locale dans un champ linguistique commun.

3-Quant à la projection spatiale des communautés religieuses, et quoique plusieurs régions du Liban présentent une grande homogénéité confessionnelle, il demeure qu'elles ne sont pas exclusives confessionnellement. Ajoutons que la majorité des membres de ces communautés est dispersée dans l'ensemble du pays à des degrés, qui évidemment, changent d'une région à une autre.

4-Les différences entre certains traits culturels que l'ont peut observer parmi les différentes communautés religieuses, et qui sont généralement saillants et survalorisés en tant que marques distinctives dans les idéologies confessionnelles, ne sont pas d'intensité à remettre en question le fait que ces collectivités partagent une même culture sociale ; fait attesté par leur habitat, leurs instruments et technologies de travail, leur cuisine ainsi que de nombreuses représentations symboliques, et beaucoup des coutumes et des traditions sont communes.

5- Reste la conscience d'appartenance. S'il est facile de constater que les membres de toutes les communautés musulmanes se disent ''arabes'', il nous faut toujours savoir comment se situent les membres des communautés Chrétiennes.

Effectivement, et d'une façon générale, le problème de l'appartenance à une culture arabe ne pose problème que dans la communauté Maronite. En fait, la réalité historique montre que même si la majorité des Maronites refuse l'arabité, cela n'efface pas la réalité que certains des pionniers du mouvement de la « renaissance

arabe » étaient des chrétiens, et ont participé activement à l'élaboration de l'idée de nationalisme arabe contre la domination turque. D'ailleurs, certains historiens ont essayé de montrer l'origine arabe des tribus Maronites et que plusieurs familles maronites tirent prestige de la généalogie faisant remonter leurs origines à des grandes tribus arabes. Ce qui nous pousse à considérer que la question d'appartenance à une culture arabe est une question dépendante des conjonctures politiques. Et que l'existence d'une tendance à refuser de se dire arabe, à l'intérieur d'une communauté, ne suffit point pour justifier la considération que cette communauté formerait une ethnie distincte, surtout qu'elle partage avec les autres communautés, comme on l'a déjà indiqué, tous les autres critères retenus comme constituants de l'ethnie. Les communautés religieuses que l'on trouve dans le Liban ne sont donc point des ethnies.

Ainsi, nous remarquons que le paradigme de base pour l'étude de Germanos-Ghazaly, débouche au concept de la diversité culturelle et de l'identité pluriculturelle. C'est une identité multidimensionnelle. Perspective adoptée au Liban par Sélim Abou, qui a essayé de théoriser la question identitaire selon une approche ''psycho-ethnologique''. De quoi s'agit-il ?

II.2- Approche psycho-ethnologique

En fait, **Abou,S.**, enracine l'identité **culturell**e libanaise dans l'identité **ethnique**, la structure sociale étant composée de plusieurs ethnies. Pour lui, l'identité collective dans ses dimensions suprastructurelles est une configuration hiérarchique qui renferme : l'ethnie, l'Etat et la nation : « Nation, nationalité, ethnie : ces concepts garde obligatoirement l'équivocité [...] Les ethnies, alors, appelées nationalités, se sont trouvées englobées dans de trois types d'Etats : les Etats nations, où la nation coïncide, à peu de choses près, avec l'ethnie, les Etats pluriethniques où la nation comprend plusieurs ethnies géographiquement concentrées ou dispersées ; enfin des Etats également pluriethniques, mais recouvrant des fractions d'ethnies. Les nations ainsi constituées […] ont tendance à se définir de deux manières différentes : soit en invoquant les critères de l'ethnicité -race, langue, religion, etc.- soit en affirmant la volonté des citoyens de vivre ensemble et d'assumer un destin commun »Note628. .

C'est une optique qui définit le groupe ethnique en prenant en compte, d'une part les aspects objectifs (géographie, histoire, culture, langue territoire), et d'autre part, des aspects subjectifs (vécu et désir de vie en commun).

Abou développe sa conceptualisation de l'identité. Il adopte une démarche interdisciplinaire, et se situe dans le courant ethno-psychologique qui considère l'ethnie comme « le groupe culturel primaire »Note629. et qui définit l'identité par les instances suivantes : l'héritage culturel du groupe ethnique, le patrimoine culturel, et enfin, les traits culturels communs à un ensemble supranational. D'où l'ethnie apparaît comme le noyau, la racine ou la ''formation primaire ''d'une identité collective a des dimensions''suprastructurelles'', dont les éléments différenciateurs sont d'ordre ethnique, régional, religieux, national et idéologique, qui renvoient à la notion de la culture, des coutumes et des pratiques domestiques…etc.

L'auteur propose une définition du groupe ethnique inspirée de T. Parsons et de M. Rodinson. Elle est inséparablement objective et subjective. D'après lui, le groupe ethnique est «un groupe dont les membres possèdent, à leurs yeux et aux yeux des autres, une identité distincte enracinée dans la conscience d'une histoire et d'une origine commune. Ce fait de conscience est fondé sur des données objectives telles qu'une langue, une race, ou une religion commune, voire un territoire, des institutions ou des traits culturels communs, quoique certaines de ces données puissent être défaut »Note630. .

Concernant l'appartenance au groupe ethnique, Abou la considère comme une « identification à son patrimoine culturel, et constitue le degré minimal ou le noyau de l'identité culturelle globale des membres du groupe par ailleurs insérés dans une communauté nationale déterminé »Note631. . Ainsi, pour lui, l'identité ethnique est celle qui compose, réalise et fonde ''l'identité culturelle'', et qui la dépasse puisque cette dernière est une « constellation mobile d'identités particulières »Note632. .

Cette définition de l'identité culturelle parait intéressante parce que, d'un côté, elle prend en compte la conscience groupale, vis-à-vis de soi-même et des autres, elle est en cela interactive, et d'un autre côté, la culture dépasse un simple patrimoine qui se réfère au passé, elle est une culture vivante en gestation et en action, sans cesse en modification et en changement, partant se son patrimoine assumé et réinterprété afin de garder son profil particulier.

Or, nous signalons certaines réserves à propos de ce qu'a dit Abou en développant sa théorie à travers l'étude de cas. Dans son analyse du cas particulier qu'est le Liban, l'ethnie devient synonyme de la religion. Ce pays est présenté en tant que nation composée de plusieurs ethnies, dont la règle fondamentale de différenciation est uniquement religieuse. L'identité culturelle se réduisant à des simples identités ethnico-religieuses en confrontation. Nous considérons que l'auteur a opté pour une optique restrictive à cause de sa propre vision de la société libanaise. En exposant d'abord le cas du Canadien français, ou le Canadien comme Québécois ou Acadien, comme exemple de deux allégeances définissent ''une identité globale conflictuelle'', il met en même rang le cas du Liban, pourtant la différence est grande entre la société Canadienne pluriethnique, et celle libanaise qu'on ne peut pas considérée comme telle. Ajoutons que la société libanaise a un caractère Oriental qu'on ne peut pas comparer avec la Canadienne qui est Occidentale, partant du principe que pour faire la comparaison il faut qu'il y ait ''un minimum'' de dénominateurs communs.

D'ailleurs, l'approche adoptée dévoile quelques failles, particulièrement quand Abou écrit que l'identité ethnique peut se limiter à l'une des données objectives et qu'aucune ne lui est indispensable. Pour lui, les trois facteurs fondamentaux sont la race, la religion, la langue. La race parce que «quel que soit son degré d'indétermination, elle renvoie symboliquement à l'origine commune et mobilise à cet effet, au niveau du fantasme, les forces obscures de l'instinct, du sexe et du sang »Note633. . La religion, parce que « tout en faisant partie d'un système culturel donné, elle le transcende en l'incluant dans une vision du monde et une échelle des valeurs correspondante »Note634. . La langue, parce que « tout en étant un élément entre autre dans la culture elle transcende les autres éléments dans la mesure où elle a le pouvoir de les nommer, de les exprimer et de les véhiculer »Note635. .

Avec cette proposition limitative, la définition d'Abou faiblit toute sa pertinence,dans le sens qu'elle légitime des mouvements fanatiques au nom de la race ou de la religion. Ajoutons que la notion de race, n'est pas définie comme objet, il est seulement question de ce à quoi il renvoie. Certes Abou est éveillé des dangers d'une telle définition puisqu'il évoque la mythification de la race, en Allemagne nazie ; néanmoins il défend le juste équilibre quand il a écrit « Il y a un culte de la langue qui est une juste défense des valeurs et de la personnalité culturelle de l'ethnie. Comme c'est le cas de Québec, il y a un loyalisme à la religion, qui a une signification identique comme c'est le cas chez les maronites au Liban »Note636. . Dans cette analyse, l'auteur rend l'ethnie l'équivalent de la religion, autrement dit, son synonyme.

Venons-en pour aborder l'approche qui considère la religion un ''phénomène traditionnel'' mais **non opposant** à la modernité. Est-ce que cette conceptualisation est pertinente ? Quelles sont ses détails ?

II.3- Approche : La confrontation Modernisme / traditionalisme

Une structure sociale ''moderne'' ou ''traditionnelle'', laquelle est le caractère de la société libanaise ? Comment la modernité a renversé tous les aspects de la vie quotidienne ?

Voici un troisième paradigme théorique fondé sur le duo conceptuel ''modernisme / traditionalisme ''.

Selon cette approche, la structure sociale libanaise est écartelée entre deux optiques, une traditionnelle, l'autre est moderne, mais elles sont à la fois imbriquées et opposées**.**

D'après MailaNote637. , le côté modernisme apparaît dans le savoir faire technique, alors que les comportements, les attitudes, les idées et les discours sont plongés dans le bain des traditions,

particulièrement, ceux concernant l'identité. L'auteur oppose les deux pôles. Cette opposition est refusée par Beydoun qui pense qu'il y a une ''duplicité'' et une'' indivision des différentes formes culturelles''.

D'ailleurs, le concept d'indivision est considéré par Beydoun efficace sur deux plans : sur le plan de la vie quotidienne et sur celui de la production culturelle. Sur le premier plan, l'acteur social se trouve plongé, face à chaque situation journalière, dans le récipient de ses propres déterminations. Ces dernières sont en contradiction entre : enracinement familial, tâches professionnelles et préceptes moraux de la religion. C'est un déchirement entre « choix individuel d'une ligne de conduite morale, politique ou adhésion aux coutumes et allégeances familiales, enseignement ''public'' ou confessionnel, regroupement des forces politiques en partis modernes ou en rassemblements communautaires, Etat à législation laïque ou souveraineté de la loi religieuse »Note638. .

Ainsi, la relation de l'individu au groupe et les structures communautaires sont bouleversés par ''les assauts de la modernité''. Dans sa configuration, le groupe savait que la légitimité d'une conduite se jugeait sur sa conformité aux percepts moraux de la religion. Ce qui « supposait l'existence, au sein du groupe, de deux niveaux souvent opposés, mais complémentaires et consubstantiels du moi, puisque indispensables, chacun, à l'actualisation de l'autre : L'intérêt élémentaire et la morale transcendante. La modernité y ajoute une nouvelle dimension : la société dont l'intérêt tend à se séparer de la totalité normative traditionnelle pour constituer un ensemble de normes fonctionnelles que l'Etat s'efforce d'exprimer en termes politico-juridiques et dont il veut accaparer la représentation »Note639. .

Quant au plan de la production culturelle, Beydoun explique que la solidarité des formes culturelles, manifeste la force d'entraînement provenant du même substrat indivis et les difficultés d'une véritable individuation. C'est ainsi que Beydoun relève la transposition inconsciente de l'attitude à l'égard des traditions au niveau des formes d'expressions modernistes « on dirait que le poids concret de la tradition…reste… dans la pratique… une espèce de norme vide comandant leur comportement vis-à-vis de leurs sources d'inspirations et de leurs propres réalisation. L'omniprésence de cette normez, en même temps qu'elle explique la solidarité des formes culturelles cultivées par chacun des deux camps, n'exclut nullement -loin de là- l'interpénétration, au sein de chaque genre, des tendances traditionalistes et modernistes, ni l'antagonisme des deux camps au niveau des formes et des contenus »Note640. .

Cette approche nous apparaît pertinente compte tenu du contexte international caractérisé par ''le contact des cultures''. La culture n'est plus limitée à ses variantes régionales ou locales, mais elle s'intègre dans un ensemble plus large. Elle est plus fertile et en échange permanent.

Ajoutons que cette approche renferme un éclairage saillant pour comprendre les modes d'expressions collectifs, les aspirations individuelles et les différents modes de conduite.

II.4- Approche : Histoire sociale et rapports socio-économiques

Cette approche retisse l'histoire sociale du Liban dans le cadre de ses déterminations socio-économiques. Elle explique comment à travers cette histoire sociale, l'identité et la dynamique identificatoire s'étayent et se transforment.

En 1971 Chevallier, dans sa recherche, essayait d'expliquer les changements structuraux dans la société Libanaise, au moment de la révolution industrielle en Europe, aussi bien que l'influence de la pénétration occidentale dans ce pays.

Nous avons déjà vu, dans la partie historique, qu'à partir de 1842, des changements administratifs ont modifié, d'une façon importante, la structure sociale, tel que la croissance de la classe des notables et l'apparition de la féodalité suite au système de collecte des impôts.

Ajoutons, que la pénétration rapide du capitalisme occidental a induit des mutations économiques, telles que le commerce de la soie, qui a joué un rôle directe dans les changements démographiques et économiques au sens positif. Au niveau démographique, il y a l'immigration des villages vers la Capitale Beyrouth pour des raisons commerciales. Cette ouverture du Mont-Liban lui a permis d'atteindre une prospérité après plusieurs décennies de difficultés financières. Suite à cette situation, chaque famille essayait de garder ses privilèges socio-économiques, mais la compétition avec la soie Japonaise a affaiblit la commerce de la Soie au Liban d'une façon remarquable.

Donc, la société libanaise se trouve de plus en plus organisée autour d'une série de juxtapositions croissantes partant de la famille, au voisinage, au village, à la communauté à tel point qu'elle se transforme en ''assabyia'', autrement dit, une communauté d'intérêt.

En mettant l'étude de la structure sociale dans le cadre de l'histoire socio-économique et politique, Chevallier dévoile comment les dimensions civilisationnelles et culturelles sont venues s'ajouter au réel social, un clivage de nature communautaire et religieuse suite au développement commercial (qui était, effectivement, déséquilibré entre les différentes confessions et régions constituant le pays). Ce développement qui a permis aux Maronites d'être les ''dominants''. A ce propos Chevallier écrit : « depuis le XIX°siècle, et grâce aux rapports commerciaux et religieux étroits avec l'Europe que les communautés chrétiennes ont affermi une position économique et politique dominante »Note641. .

Cette approche nous permet de dévoiler le point d'ancrage des conflits d'appartenances entre Musulmans et Chrétiens, particulièrement quand ils s'expriment d'une façon antagoniste, par exemple :

-Oriental / Occidental.

-Chrétien-Occidental / musulman-arabe ou arabo-musulman.

-Modernisme-Chrétien / Traditionnalisme-Arabe ou musulman.

Le second apport fondamental de la recherche de Chevallier est sa démonstration que les différentes confessions composantes du pays, malgré leur particularité, partagent **la même culture sociale** aussi bien que **le même mode de vie**, et leurs mœurs communes font le témoignage.

En décrivant l'accord socio-économique et politique entre les Chrétiens du Liban et l'Europe, l'auteur attire l'attention au fait que, malgré leur coopération, il ne faut pas oublier qu'ils « sont de culture sociale arabe »Note642. , et qu'ils ont participé à ces modifications économiques, sans rompre une unité de civilisation exprimée par la langue, l'histoire et toutes les structures sociales, et sans briser des identifications essentielles avec les autres communautés Musulmanes et Druzes. C'est ainsi, que L'auteur montre que la société libanaise est une société traditionnelle, avec une culture arabe, dont tous les modes d'organisation et de production sociale sont fondés sur le système de parenté qui agit sur toutes les constructions sociales qui lui sont supérieures.

Etudier la structure sociale libanaise par l'explication de l'Histoire sociale et les rapports sociaux-économiques, même si elle se focalise sur le Mont-Liban, nous permet de dégager les unités structurelles de base, dont particulièrement, la famille. Cette dernière constitue un cadre de référence pour l'individu dans lequel s'accomplit ''les identifications essentielles'', et un cadre d'action sociale, et une unité de production économique. Ses caractéristiques sont identiques quelques soit la communauté religieuse.

II.5- Approche : Classe sociale et structure politico-confessionnelle

Au début de la guerre libanaise, Dubar et Nasr ont appliqué une enquête de terrain, en essayant d'articuler le niveau social, confessionnel et politique du pays. Ils ont considéré la société libanaise comme étant à la fois une structure politico-confessionnelle, définie en tant qu'une entité se reproduisant identique à elle-même, résultante de l'ensemble des positions et des rapports symboliques unissant les différentes communautés religieuses, et une structure de classe composée par les positions et les rapports sociaux découlant du système économique.

D'après Dubar et Nasr, le Liban est composé de deux sous-ensembles : le Liban central et le Liban périphérique. « Au Liban central (Beyrouth, Mont-Liban) composé majoritairement de nouvelles classes sociales, depuis la grande bourgeoisie commerciale ou industrielle jusqu'aux salariés des usines modernes, s'oppose le Liban périphérique (périphérie de Beyrouth mais aussi du Liban : Liban Nord, Bekaa, Liban Sud) composé presque exclusivement de sous-prolétaires, de petits commerçants, d'artisans, de paysans pauvres »Note643. .

Chaque sous-ensemble a une histoire économique différente de l'autre ; d'où le fait que le Liban central est considérablement dirigé vers le pôle occidental dans les échanges économiques et culturels parce que « les pays occidentaux constituant, pour elles, à la fois une source effective de profit et une sorte de ''modèle'' des références, [pourtant le Liban périphérique s'orientant] traditionnellement vers le pôle arabe et intégré dans des circuits d'échange et de relation multiple avec lui »Note644. .

L'importance de cette enquête consiste à éclairer les principales représentations de la domination politique, qui sont : représentation confessionnelle, représentation politique-traditionnelle et représentation socio-économique.

Ces trois **représentations** renvoient à trois **types** de **mentalités** profondément ancrés et présents dans toutes les couches sociales, et qui sont en liaison avec cinq structures idéologiques tiraillées entre le pôle occidental et arabe. Ces structures idéologiques sont : l'idéologie bourgeoise traditionnelle, l'idéologie de la petite bourgeoisie traditionnelle, l'idéologie sous-prolétarienne, l'idéologie ouvrière et enfin l'idéologie moderniste technocratique.

En fait, plusieurs sortes de corrélations peuvent exister entre certaines idéologies en formant des structures mentales diverses mais limitées par les deux pôles : Occidental ou Arabe.

Les principales structures mentales sont :

1- La **mentalité de clientèle**, qui est la plus ancienne au Liban et dans toute la région. Elle rassemble autour des rapports politiques, régionaux et surtout confessionnels. Elle est Fondée sur les rapports entre les grandes familles des notables (Mkataajiyé) ou de propriétaires terriens (Becks) constituant le groupe dirigeant, d'un côté, et les cultivateurs, les artisans, les boutiquiers indépendants, les petits producteurs, et enfin les métayers, hommes de mains, employés de maison formant une sorte de sous-prolétariat dépendants de la classe dirigeante.

2- La **mentalité de classe moyenne généralisée**, qui désigne, d'abord, l'intériorisation des idéologies traditionnelles des propriétaires, gros ou moyens, pour avoir son propre affaire en insistant sur l'indépendance professionnelle (libre entreprise). Elle désigne aussi, la polarisation idéologique vers l'occident, source du libéralisme, fondée sur une position, à l'intérieur du système économique, elle adopte « certains modèles occidentaux inculqués, au Liban, par les écoles privées étrangères qui représentent, pour ceux qui partagent cette mentalité, un idéal d'instruction et de socialisation »Note645. .

3- La **mentalité salariale**, d'après les auteurs, est la plus nouvelle, dans la mesure où elle est partagée par une majorité de jeunes et notamment par la quasi-totalité des jeunes ouvriers et employés issus du Liban périphérique. Contrairement à la mentalité précédente, celle-ci est centrée sur le salariat. « Ceux qui la partagent sont nettement orientés vers le pôle arabe des échanges économiques, culturels, politiques… Ils se sentent, à des degrés divers, plus ''conscients d'appartenir au peuple arabe'' que '' jaloux de leur particularisme libanais'' quoique celui-ci soit rarement rejeté totalement »Note646. .

Enfin, Dubar et Nasr abordent un dernier ensemble idéologique qui est ''l'idéologie bourgeoise dominante. Cette idéologie est le résultat d'une combinaison des deux structures idéologiques à l'œuvre dans la grande et la moyenne bourgeoisie. Elle a une efficacité d'influencer toutes les mentalités à l'œuvre dans la formation sociale libanaise. Aucune mentalité n'échappe totalement à l'emprise de ses idées, car elle détient les moyens de production idéologique : les mass-media et les appareils scolaires publics et privés.

D'ailleurs, les auteurs en s'appuyant sur les analyses effectuées, démontrent « à quel point la pénétration de cette idéologie s'oppose à nombre de réalités vécues par les autres couches sociales et aux représentations qui en découlent »Note647. .

Ainsi, une situation paradoxale existe entre le peuple et la classe dirigeante. C'est ce que les auteurs appellent ''la contradiction essentielle'' doublee par la crise de la formation sociale libanaise : « la coupure profonde entre, d'une part, les situations de classe et la dégradation objective des conditions sociales des classes populaires et de toutes les couches moyennes et, d'autre part, les expressions politiques et idéologiques de ces situations à travers les filtres confessionnelles »Note648. .

L'apport de cette approche nous permet de comprendre le glissement du caractère confessionnel aux revendications sociales la veille de la guerre en 1975, et comment dans cette période les revendications sociales ont été perçues comme des protestations communautaires surtout, et les musulmans à l'époque demandaient la réforme en réduisant les privilèges accordés constitutionnellement à la confession Maronite.

Ajoutons que cette approche nous permet de comprendre le paradoxe entre la situation socio-économique et ses modes d'expression qui passent par l'intermédiaire des filtres confessionnels et familiaux. Ces filtres que les théoriciens marxistes contestent, puisqu'ils s'intéressent aux rapports de production et les conflits sociaux entre les différentes classes sociales.

II.6- Approche historico-politique

D'après la présentation du contexte historique, nous avons remarqué qu'il y avait plusieurs idéologies politiques, et chacune d'elle essaye de véhiculer certaine représentation sociale concernant l'identité du pays. D'où, la nécessité d'aborder les principaux discours idéologiques puisqu'ils constituent une source d'ancrage de ces représentations véhiculées.

Nous attirons votre attention qu'il ne s'agit pas ici d'analyser le corpus idéologique auquel se restitue une élaboration discursive dans ses déterminations historiques et sociales, mais il s'agit d'un travail de repérage qui rendra plus facile au lecteur, d'un côté, la compréhension des réponses de membres de l'échantillon, et de l'autre, de comprendre la manière de diffuser les représentations sociales concernant l'identité du pays.

C'est un travail de repérage des configurations identitaires dans les représentations publiques. Nous le considérons fondamental puisque la définition de l'identité libanaise est toujours un sujet de controverse, et un objet conflictuel suscitant des débats ''ardents''.

En fait, les textes historiques sont des discours idéologiques dont le but est de fonder les origines de l'Etat actuel, question fondamentale pour définir l'identité nationale libanaise. Ces textes proposent plusieurs images et représentations, parfois mythiques, dont la visée est de fonder les origines de l'Etat actuel. Ainsi, une

définition de l'idéologie s'impose.

En fait Lipiansky considère que « l'idéologie, n'est pas une représentation ou une idée ; elle ne se définit pas par l'objet de son message mais par la fonction dont celui-ci est énoncé et par son usage social »Note649. . Sa fonction est « celle d'offrir une justification aux valeurs dont on présume qu'elles peuvent fonder les consensus et l'ordre social »Note650. . Elle est indispensable pour comprendre les différentes configurations identitaires chez les jeunes, également, pour comprendre leur représentations sociales en tant qu'« une formation discursives originale au sein de laquelle l'idéologie n'intervient que sous le rapport de la forme et du l'usage »Note651. . L'idéologie, ici, est un projet d'agir sur le vécu, et non pas un simple reflet.

Au Liban, où la politique signifie «la recherche du pouvoir, l'idéologie sera finalement définie comme l'ensemble des représentations accompagnant, les actions qui, dans une société donnée, visant à la conquête ou à la conservation du pouvoir. Au total, une idéologie est une formation discursive polémique, grâce à laquelle une passion cherche à réaliser une valeur par l'exercice du pouvoir dans une société »Note652. .

Alors, « l'étude des représentations sociales présente donc un caractère d'incontestable utilité pour la compréhension des phénomènes idéologiques »Note653. .

En outre, une articulation conceptuelle existe entre la notion de ''l'idéologie'' et celle de ''représentations sociales'' et ses « usages [est] loin d'être constant et uniforme et qu'une utilisation contrastive et complémentaire des deux termes [est] peu fréquente même si elle pouvait apparaître tendancielle possible »Note654. , mais c'est toujours en but de justifier une réalité sociale qu'elle soit actuelle ou historique.

Donc, la fonction idéologique et justificatrice du message historique, son usage social font les deux axes auxquels se fondent les discours historiques de la majorité des historiens. C'est dans cette optique que le travail de ''A.Beydoun'' « identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais »Note655. , est pour nous le plus utile et le plus avantageux parce qu'il est riche en matière et constitue un des rares travaux critiques et scientifiques sur la question.

Dans son œuvre, Beydoun adopte un plan de travail en allant du simple au complexe afin de dévoiler « les types fondamentaux d'attitudes envers du Liban. Le Liban : pays, nation, société, Etat »Note656. en choisissant comme question de départ : Le Liban existe-t-il ?

En fait, l'auteur essaye de retracer les discours fondamentaux véhiculés par les historiens libanais contemporains en les mettant à l'épreuve des faits historiques. Il a choisi les textes historiques composant le corpus de son travail afin de dévoiler et de mettre en évidence le ''noyautage idéologique'' des historiens libanais et le phénomène ''d'identification passionnelle'', qui d'après lui, « pervertit nos histoires et les empêches d'être autre chose que des interminables apologies antagonistes soucieuses, non pas tellement d'établir la version véridiques des faits, […] mais bien plutôt de grandir en valeur le groupe auquel l'historien s'identifie »Note657. .

Tout au long de sa recherche, l'auteur nous montre comment la dynamique conflictuelle de l'identité est inscrite historiquement à plusieurs niveaux : au niveau du territoire, des légendes, des origines, de l'idéal sociétal et de l'Etat. Ces différents niveaux qui ont une importance saillante puisqu'ils ont une ''dimension justificative'' dont a besoin chaque confession, dans la bataille de la concurrence identitaire, pour s'assurer des ''droits historiques'', et d'une certaine légitimité de son existence, ses valeurs, qui permettent « de préserver l'intégrité symbolique du groupe »Note658. dans l'Etat en tant que stade suprême de la cristallisation d'une identité collective, qui représente l'incarnation d'une identité nationale à l'égard de laquelle les libanais sont encore ambivalents. D'une part, ils y aspirent et, d'autre part, ils s'efforcent d'étendre sur lui l'ombre de son identité confessionnelle propre.

Abstraction faite de l'auteur des textes historiques, Beydoun a essayé de mettre en évidence la structure

dominante du texte, dans le but de connaître les traits dominants qui s'additionnent pour dessiner une structure de pensée profonde, tels que :

-La focalisation de la valeur dans le groupe.

-Le rejet de l'Autre ou la tentative de le diminuer en valeur lors de tout contact historique avec lui.

-La tendance à figer une origine qui retient l'image du groupe et celle de l'autre et empêche par la suite le temps de se muer en devenir.

Signalons que dans tout le corpus des textes choisis, la question de l'origine est centrale pour l'auteur, parce qu'il considère que « la pluralité des origines revendiquées est le principe des différences entre divers modes d'écritures historiques libanaises (leurs méthodologies, leurs affinités idéologiques et –parfois- leurs sphères d'intérêt)»Note659. .

D'après Beydoun, la forme la plus prégnante des discours et des conflits identitaires est fondée sur l'antagonisme communautaire à savoir l'appartenance confessionnelle et non seulement religieuse. Chaque confession a un discours historique qui lui est particulier, fondé sur un certain axe idéologique qui reflète, de degrés différents, le tableau politique de la confession aussi bien que ses convictions, ses attitudes et ses représentations concernant le Liban, son origine et son identité. Mais le dénominateur commun chez les historiens est que « l'histoire du Liban est, pour une très large part, faite d'une constellation d'histoires saintes »Note660. , dont la transgression crée le risque de voir mobiliser, contre l'historien, les autorités de sa confession.

Parmi tous ces événements historiques, on remarque que la question libanaise pour les libanais est plus qu'une affaire d'affrontements confessionnels, c'est une question qui étudie la reconstitution d'Etat et sa structure mais dans le but de garder la coexistence entre les différentes confessions.

Malgré les penchants confessionnels traduits par la création des zones géo-confessionnelles durant la guerre, le Liban n'a pas connu la partition à l'instar de la Yougoslavie, la Tchécoslovaquie, ou d'autres pays de l'ex-Union Soviétique, grâce à la volonté des libanais de vivre en commun. C'est cette volonté qui était la source du dépassement de toutes les crises depuis 1840, et de tout accord fait depuis 1920 jusqu'à l'accord de Taéf. Cette volonté traduite par la parole de plusieurs premier ministres, dont celle du Saéb Salam en défendant l'idée qu'il existe ''un seul'' Liban et non ''deux Liban'' et que le peuple refuse ses chefs politiques et croit à la vie commune, il a dit à ceux qui veulent le confédéralisme : « au Liban, les confessions réjouissent de beaucoup de points communs : La croyance en un seul Dieu, une histoire commune, une lutte commune pour l'indépendance, et particulièrement, les devoirs communs au moment actuel. C'est pourquoi, il doit admettre définitivement qu'il y a un seul Liban et non deux…aujourd'hui, tous les libanais musulmans et Chrétiens, ont peur pour le Liban. Si nous appliquons une enquête pour savoir l'opinion publique, loin de la menace des milices, j'en suis sûr, plus que 99% du peuple, des deux camps, veulent la vie en commun et la coexistence. En fait, Le peuple se plaint de ses chefs politiques qui contribuent à cette catastrophe (La guerre). Les libanais ont un sentiment très profond d'appartenance l'un pour l'autre, et de la possibilité de vivre en paix ensemble»Note661. .

D'ailleurs, on remarque que même dans les moments les plus difficiles dans la guerre « quand les choses ou la tension intercommunautaire arrivent à leur point culminant et menacent la formule libanaise de coexistence ou même l'existence du pays, ou assiste de part et d'autre à un réajustement des positions, devrait coûte que coûte, aboutir à un consensus ou à un compromis quelconque qui finit par sauver la situation »Note662. . D'autant plus, l'étude sur le terrain faite en 1984 (l'un des années la plus difficiles da la guerre suite à l'invasion israélien du Liban en 1982), par le centre Euro-Arabe des recherches, montrent que « 92% des libanais sont pour l'idée de trouver une solution de la crise en gardant la coexistence et l'entente commun entre les musulmans et les chrétiens, 94%des musulmans et 80% des chrétiens croient que la vie commune est

toujours possible au Liban malgré les batailles qui se déroulaient au moments de l'enquête »Note663. . Si aux moments de l'apogée de la guerre, les libanais ont ces attitudes, comment, donc, peut-on nier qu'ils ont la volonté de vivre ensemble et restons'' logique''! Certes qu'il y avait et qu'il y a des crises, mais n'oublions pas que le Liban est un pays récent, relativement né en 1920, avec une structure sociale hétérogène culturellement et une situation politique compliquée et fortement influencée par la situation régionale du Proche-Orient. Donc, comme a dit Beydoun, « il faudra commencer par admettre que le peuple libanais est encore jeune et en formation, puisque le Liban, du moins ce que recouvre ce terme, est né en 1920. Il sera également nécessaire de méditer aussi sereinement que possible sur les circonstances de cette naissance, sur les tares qui ont grevé depuis le développement du nouveau-né, mais aussi sur ses atouts et sur ses étonnantes capacités de les faire valoir et de survivre aux pires épreuves »Note664.

Et si nous lisons attentivement l'histoire des sociétés considérées actuellement en paix et stables relativement, nous trouvons que cette stabilité n'était pas un résultat momentané, elle est le fruit des affrontements et des guerres qui ont duré des dizaines d'années, selon la particularité de la société, la complexité de sa situation aussi bien que les facteurs internes et externes qui ont participé à les déclencher. Et nous croyons que la situation du Liban ne se dérive pas de ce principe socio-historique qu'a vécu presque la majorité des sociétés humaines.

D'après la littérature historique et idéologique, nous essayons de retracer les traits saillants de la construction de l'identité libanaise en reprenant certaines déclarations des historiens qui nous éclairent afin de dégager les différentes configurations, voir ''modèles ''de l'identité libanaise visés par chaque confession découlant de son discours idéologique, et de son modèle théorique.

Signalons que, nous adoptons la notion de ''modèle'' dans le souci de clarté de la présentation synthétique, et non, en tant que ''modèle idéologique et théorique''. C'est une simple classification pour faciliter au lecteur le discernement.

Nous entendons par le terme ''modèle'' un système stable de traits identitaires dégagés par l'analyse, fondés sur un corpus idéologique dans lequel ils prennent sens et se réfèrent. Sachant que ces modèles idéologiques, ne sont pas nécessairement adéquats avec la structure sociale ou les pratiques socio-politiques des libanais. Ces « discours se situent par delà les pratiques, en contradiction avec elle, ou sont tout au moins décalés »Note665. .

Avant de présenter les différents modèles identitaires que nous pouvons dégager, nous attirons l'attention que leur nomination reste une question relative et changeante dans le temps. Ajoutons que certaines appellations sont flottantes (identité régionale-religieuse), mais toutefois révélatrices des lignes de particularité et de clivage des discours politico- idéologiques. Venons-en, donc, pour découvrir les principaux modèles identitaires dégagés.

III- Les principaux modèles identitaires :

Ces principaux ''**modèles identitaires**'' sont dégagés en partant du discours idéologique des historiens libanais concernant l'Etat, la Nation.

III.1- Le modèle confessionnel

Ce modèle est fondé sur l'idéologie confessionnelle qui vise, prioritairement, ''l'intérêt et les avantages de la confession'', afin de maximiser ses privilèges. La loyauté à l'Etat est secondaire, elle n'a aucune importance que dans les moments où elle sert à réaliser les buts de la confession. A ce moment, l'Etat se confond avec la confession qui réclame de créer un Etat, ses frontières sont dessinées selon l'espace géographique qu'occupent ces membres, ou qu'ils souhaitent d'occuper.

Le modèle confessionnel qui s'exprime ''clairement'' tout au long de l'histoire du Liban est le ''modèle Maronite'', et cela grâce à leur proposition de la notion ''Le Maronitisme politique'' qui a été largement adopté dans les ouvrages socio-politiques concernant le Liban. C'est pourquoi ce modèle identitaire est souvent qualifié ''d'isolationniste''.

Ce modèle repose sur l'idée que les maronites seuls, parmi toutes les communautés, sont les vrais héritiers de la légitimité historique du pays depuis l'antiquité, et d'emblée, le seul nationalisme libanais authentique étant le'' libanisme maronite'' et la définition de la communauté religieuse maronite par l'ex-Président assassiné Bachir Gemayel comme étant « la communauté fondatrice »Note666. , est le meilleur témoignage.

La configuration de l'identité libanaise, dans ce modèle, se construit en faisant recours primordial aux **origines phéniciennes** -et non arabe -de la libanité, ce qui permet de fonder une certaine représentation sociale qui sert à justifier l'authenticité des Maronites parmi les dix-sept confessions. C'est une ''représentation-vision'' de l'entité libanaise **préexistante** de **l'Islam** et de **l'arabité.** Prenons par exemple ce qu'a écrit B. Daw « oh, les fils du Liban, soyez des Libanais et non des Arabe […] le peuple maronite est le peuple Libanais-Phénicien qui s'est installé au Liban, dans sa montagnes, ses vallées et ses côtés depuis des dizaines des milliers d'années avant Jésus-Christ »Note667. . Bien plus, Beydoun considère que « la voie est ouverte à la recherche de l'origine du Liban, de la spécificité de sa culture et sa civilisation. Le Liban se dégagerait ainsi de son lien avec l'histoire musulmane, il lui préexisterait et poursuivrait au-delà d'elle sa propre voie […] les Phéniciens, dès la question du Liban, offre l'image recherchée »Note668. .

En fait, Beydoun a essayé de retracer comment dans l'historiographie chrétienne, il y a une **mutation** entre **deux consciences** : l'une vise de former une communauté confessionnelle close trouvant refuge dans la montagne (Mont-Liban), l'autre qui accepte d'appartenir à l'histoire d'un territoire commun pour toutes les confessions, où la communauté Maronite a des implications remarquables et un rôle éminent, fondateur et défenseur de l'identité libanaise.

De cette mutation des consciences, nous dégageons deux sortes de représentations : une est de nature **religieuse**, et particulièrement, confessionnelle : représentation **Maronite**. Pourtant l'autre est de nature **temporelle**, profane : représentation **libaniste**.

La source de la dynamique sociale des individus qui adoptent ce modèle identitaire, est le sentiment de la peur d'une dilution possible de la spécificité libanaise dans l'arabité. En d'autre terme, ils ont peur que l'identité '' arabe ''avale leur identité ''libanaise''. A ce propos, nous référons à ce qu'a écrit Abou étant une expression claire qui exprime ce sentiment : « Accepter de se dire arabe, c'est donc, pour le Liban aliéner sa personnalité culturelle et son indépendance politique »Note669. .

Signalons que la guerre et ses effets, ont ravivé ce modèle identitaire et l'ont poussé vers un nouveau repli identitaire.

En analysant ce modèle, nous trouvons que ce qui le distingue est l'affirmation de la préexistence de l'Entité libanaise à l'ère de l'Islam, et la préséance de la communauté Maronite dans le libanisme. C'est par la **différenciation** et la **distanciation** de tous les pays du Proche- Orient arabe et / ou islamique, que la libanité s'affirme en s'appuyant sur l'Occident.

Ce dernier, est présenté sous deux images : D'abord, comme étant ''le creuset'' et ensuite, en tant que la source des ''valeurs essentielles''Note670. communes et fondées principalement sur le christianisme, selon Abou.

D'après ce modèle identitaire, l'Occident a un rôle important car : d'une part, il créé une **rupture symbolique** avec le monde arabo-musulman, et d'autre part, il joue un rôle en tant que **cadre de référence identitaire** puisqu'il est considéré comme source des valeurs essentielles. Cette rupture symbolique avec le monde arabe

a une fonction d'éloigner ''le danger de la dilution'' et d'assurer, en même temps, une nouvelle source d'identifications nécessaires pour toute construction identitaire.

Bien plus, nous remarquons que la distinction et la discrimination entre l'identité arabe et celle libanaise étaient accompagnées d'une sorte de comparaison sociale en faveur de l'endo-groupe (la théorie de Tajfel). C'est le thème de la supériorité chrétienne confirmée par l'antériorité par rapport à l'Islam. Fait que Beydoun, prend en considération en analysant le discours des historiens Maronites qui ont, d'après lui, essayé de mettre en relief la position supérieure de leur confession, il écrit : « Mais les Maronites se distinguent des autres par l'affirmation de la préséance de leur communauté dans le libanisme. Les maronites sont libanais dès le début de leur installation dans la Montagne et l'essence de leur libanisme réside dans leur tentative de rendre la Montagne indépendante de l'environnement ''étranger'' essentiellement islamique. La position qu'ils occupent d'emblée est ''supérieure'' et ''idéale'' : les Autres ne peuvent y parvenir qu'après une longue évolution historique. Ce qui exige la durée reste nécessairement en deçà de la perfection de l'origine. Le pôle fixe est supérieur à ce qu'il attire et l'origine ancienne surclasse l'histoire vivante »Note671. .

Bref, ce modèle identitaire essaye de dessiner des ''**marqueurs identitaires**'' par l'attribution de **certaines qualités**, que n'ont pas les autres confessions, à cause de leurEt puisque les autres groupes confessionnels ne sont pas des Chrétiens, et ceux parmi eux qui habitent le Mont-Liban s'installaient après les Maronites, d'autant plus ils sont dépourvus des ''valeurs essentielles'' provenant de l'Occident, donc, ils sont des ''étrangers '' et ne peuvent pas franchir les frontières du groupe dessinées par ces marqueurs identitaires qui garantissent la particularité de leur identité.

III.2- Le modèle religieux - régional

Si le modèle maronite est le plus marquant dans le modèle identitaire confessionnel, le modèle **arabo-musulman**est le plus prégnant dans ce modèle fondé sur deux axes qui sont : la religion et la langue arabe (langue du Coran).

D'après Beydoun, les historiens sunnites adoptant ce modèle identitaire tentent à considérer le Liban comme étant une entité locale ayant, certes, sa particularité et ses propres caractéristiques, mais quand à son appartenance culturelle, elle est surtout arabe. D'après ces historiens, toute écriture historique qui vise, seulement, l'histoire du Mont-Liban sans rendre compte de sa relation avec les pays arabes, est une écriture qui va sûrement tomber dans le trou de l'échec, car ce sont « des gens qui cherchent à fabriquer une histoire pour ce pays. Nous constatons leur échec… car ils ont le souci d'écrire pour le Liban une histoire particulière, coupée de tout, comme si le Liban était, dans notre monde, un terrain à part […] et la marche de l'histoire ne se conforme pas à leurs désirs»Note672. .

Pour ces historiens, il s'agit d'une attitude devenue aujourd'hui traditionnelle dans le camp musulman de la ''libanité du nom, du territoire et de l'Etat'' et de l'arabité du contenu socioculturel de l'identité, comme l'écrit Beydoun.

Généralement, pour les historiens musulmans, l'histoire du Liban est inséparable de celle arabo-musulmane de tous les pays du Proche-Orient. Pour eux, l'identité du Liban est une question qui dépasse la singularité territoriale du Mont-Liban (comme c'est le cas dans le modèle confessionnel). C'est est une question qui se rattache aux Etats islamiques successifs dont le dernier est l'Empire Ottoman. De la sorte, que l'histoire du Liban se dissout dans une totalité qui le dépasse, où les Chrétiens et les juifs réjouissent d'un statut reconnu, celui des Dhimmis (les Gens du Livre). Que signifie cette notion ?

D'après l'Islam, les deux concepts : la ''communauté'' et la ''nation'' ont une importance primordiale. Ils sont fondamentaux puisque l'Islam lui-même « se définit comme une communauté-nation (oumma). Cette notion (oumma), est de première importance. Elle désigne l'ensemble du monde arabo-musulman qui groupe des croyants parlants différentes langues, provenant de tous les horizons, connaissant de multiples

cultures »Note673. . Le terme oumma, désigne au début la communauté fondée par Mohamed, mais quand cette communauté grandit, elle désigne alors, ceux qui pratiquent les deux grandes religions monothéistes : les Juifs et les Chrétiens : les Gens du Livre. « L'Islam réserve un statut spécial aux Juifs et aux Chrétiens appelés 'Gens du Livre' auxquels ont été ajoutés les Sabéens et les Zoroastriens. Les Gens du Livre sont considérés comme dhimmis, c'est-à-dire protégés par l'Islam »Note674. .

Ainsi, d'après les historiens musulmans, l'identité libanaise est essentiellement liée aux Etats islamiques. D'emblée, l'histoire du Liban n'est qu'une partie de l'histoire arabo-musulmane de l'ensemble du Proche-Orient, dont les musulmans sont au pouvoir et les Juifs et Chrétiens sont des citoyens qui n'ont pas le droit d'accéder au pouvoir à cause de leur religion.

En fait, le statut Dhimmis est un sujet du controverse entre les musulmans, d'un côté, et les Chrétiens aussi bien que les juifs, d'autre côté, parce qu'il a des représentations socialement très différents. Pour les musulmans, ce statut est un signe de tolérance et d'acceptation de l'Autre Différent. A l'opposé, pour les Chrétiens et les Juifs, ce statut représente une législation injuste. Ils la considèrent une sorte de ''discrimination sociale'' qui les rend comme des citoyens de deuxième degré. C'est pourquoi les Chrétiens au Liban la refusent catégoriquement et la rejettent.

Donc, le modèle identitaire arabo-musulman désire l'appartenance à un Etat islamique dont les lois coraniques inspirent toutes les législations sociales. Ils ont une nostalgie d'un Etat d'âge d'or comme celui de l'époque du prophète. Ils ne désirent pas l'appartenance au Liban, parce que cette appartenance est manquée, et ne fonde pas l'Etat sur une base rigide comme celle de la religion, comme a recommandé le Prophète. Alors, une vision de l'histoire vouée au temps passé, âge d'or perdu qu'il faut reconstruire actuellement, afin de rétablir l'Unité Islamique et retrouver de nouveau le Pouvoir perdu depuis les Ottomans. Alors, les Musulmans ont une conception de l'Etat différent de celle occidentale.

Ajoutons, que le modèle confessionnel qui fait appel à la « libanité », se penche toujours vers l'Occident, qui représente pour la majorité des musulmans ''les Croisés'' qui sont venus pour sauver et défendre les ''Chrétiens de l'Orient'' de la répression musulmane, autrement dit, la menace de l'Unité islamique, la source de la division et de la décadence du monde arabo-musulman. Cette image traduite par les écritures historiques des historiens musulmans. Beydoun, révèle comment dans l'historiographie musulmane, l'Occident est présenté comme étant « la ruse Ultime de l'Occident »Note675. .

Or, l'attitude des musulmans libanais a changé depuis 1930, particulièrement, en 1943 la date de l'indépendance, puisque les textes constitutionnels du pays leurs a permis de partager le pouvoir avec les Maronites. Par conséquence, les musulmans devenu de plus en plus désireux d'appartenir à la libanité et de participer davantage au pouvoir. Cependant, le modèle traditionnel de l'islam s'est réanimé avec la guerre en réclamant une participation plus équitable dans le pouvoir, et en s'appuyant sur des alliances externes. Il s'est radicalisé, notamment, dans la communauté chiite qui s'est adossée sur l'Iran. Cette conduite est affirmée par les résultats d'une recherche portée sur l'attitude de la communauté chiite par rapport au pouvoir politique. Les résultats montrent qu'«actuellement, comme chaque fois qu'elle est menacée dans son existence, la communauté chiite, a tourné ses regard vers l'Iran »Note676. .

En outre, plusieurs facteurs étaient réunis pour radicaliser les attitudes des individus adoptant ce modèle identitaire, tels que « la perte de légitimité de l'Etat, l'effondrement de l'économie, la division du pays »Note677. qui ont été accompagnés par la chute de l'idéologie laïque et nationaliste, qu'elle soit nationaliste arabe ou nationaliste démocratique.

Basé comme le modèle confessionnel sur la religion, le modèle religieux-national n'adopte pas les mêmes mécanismes sociaux. À l'opposé du modèle confessionnel qui adopte les mécanismes de la distanciation sociale et de la différenciation de l'identité ''libanaise'' du celle ''arabe'', le modèle arabo-musulman cherche la fusion de l'identité libanaise au bain de l'identité arabe et présente une identification psychosociale avec

l'arabité et l'Islam. Ils sont les deux bases fondamentales dans la construction identitaire des individus qui appartiennent à ce modèle identitaire et l'Identité n'a aucun sens hors d'eux.

L'Islam -et non l'Orient - est la source des ''valeurs essentielles. Les adoptants de ce modèle ont commencé à désirer ''l'identité libanaise'' à partir de l'indépendance du Liban, puisqu'ils lui ont offert une occasion d'être de nouveau au pouvoir. Mais, leur représentation de l'identité libanaise est différente du celle du modèle confessionnel, parce qu'ils envisagent une identité dont les origines remontent à l'époque du prophète, et non à la Phénicie, et sa limite dépasse les frontières du Mont-Liban. C'est une identité qui renferme dans ses entrailles tous les pays arabes et musulmans.

Comme chez le modèle confessionnel, nous remarquons un mécanisme de distinction sociale accompagné d'une comparaison sociale entre les musulmans et les non-musulmans traduits par l'adoption d'un système social basé sur la discrimination entre les musulmans et les autres (Dhimmis), c'est pourquoi ils n'ont aucune peur de la dilution de leur identité puisqu'ils sont au pouvoir et constituent le modèle identitaire majoritaire.

Donc, la représentation de l'identité arabo-musulmane est celle d'une ''identité du pouvoir''. Un pouvoir qui ne se limite pas à défendre les frontières du Mont-Liban seulement, mais à défendre un Etat Islamique Unique qui récupère tout ce que les Musulmans ont perdu, comme pays, depuis la chute de l'Empire Ottoman. Or, la libanité et l'indépendance du Mont-Liban ne sont qu'un projet divisionniste qui essaie d'ébranler les fondements de l'identité arabo-musulmane, même de la détruire. C'est un projet qui sert les intérêts de l'Occident qui protège les Chrétiens, et qui essaye de profiter de sa relation avec eux pour réaliser ses intérêts politiques et coloniaux. Ces derniers sont en opposition avec ceux de l'Islam.

Bref, c'est un modèle qui tente de dessiner ses marqueurs identitaires en donnant certaines qualités pour ses membres, qui les distinguent des autres membres de toutes les communautés composant la société qui sont, principalement, l'Islam, et l'arabité, la tolérance à l'égard les Dhimmis. Ces marqueurs ne sont pas de nature géographique comme ceux du modèle confessionnel (l'habitat au Mont-Liban), et ne s'intéressent pas à la question de l'authenticité. C'est une identité qui ne considère pas les Arabes en tant ''qu'Etrangers'', mais c'est l'Occident qui est l'Etranger parce qu'il n'est pas musulman et ne parle pas l'arabe et ne partage pas les mêmes pratiques culturelles.

C'est un modèle identitaire qui laisse une place pour l'Etranger. Il ne le refuse pas, certes, mais aussi il ne le reconnaît pas que comme étant ''Dhimmis'' qui accepte d'être traité selon les lois du Coran et chaque inacceptation de cette situation peut susciter des réactions parfois violentes, particulièrement, dans les périodes de crises politiques et socio-économiques dont l'affection religieuse flotte à la surface de la vie sociale pour empêcher toute réaction logique et raviver toutes les attitudes fanatiques, les stéréotypes et les préjugés afin de détruire l'autre qui refuse les lois du Coran et qui ne se soumet pas, et qui peut être une source de menace. Ce qui explique certaines conduites intégristes.

III.3 - Le modèle de Coexistence

Ce modèle est celui sur lequel s'est fondé l'Etat libanais. Nous avons déjà abordé plus haut ses traits constitutionnels principaux. Ses fondements théoriques et idéologiques sont ceux de la diversité culturelle sur lesquels s'établi ce compromis inter-libanais, voire, inter-confessionnel.

D'après ce modèle identitaire, l'histoire du Liban se fusionne avec une légende dont l'origine de l'Etat s'ancre dans la Phénicie.

La représentation du Liban est celle d'un pays ''relais'', un ''pont'', un ''trait d'union'' civilisationnel entre l'Occident et l'Orient. C'est un pays qui « contribue plus qu'aucun autre à faire la liaison aux quatre coins cardinaux, entre des civilisations divergentes. Les races, les croyances, les rites, les langues, les façons de penser, les mœurs s'y affrontent »Note678. .

Chiha a expliqué sa conception du trait d'union en s'appuyant sur deux idées : d'une part, l'idée du double horizon maritime et continental du pays, et d'autre part, la diversité ethnique et religieuse de sa population.

Une autre représentation existe du Liban disant qu'il est à la fois un relais côtier commerçant et un refuge montagnard pour les opprimés et les expatriés. « Le Liban […] c'est en même temps un pays refuge et un pays d'émigration […]. En bref, les contrastes les plus accusés, les mentalités les plus diverses, les mœurs les plus disparates, les visages les plus uniformes. Un microcosme »Note679. . Alors, la structure sociale libanaise est paradoxale, car elle renferme les coutumes les plus disparates mais elle garde les figures les plus uniformes.

A propos de la'' nation libanaise'', c'est une entité composée de plusieurs ''minorités confessionnelles associées'', dont la reconnaissance de toutes les minorités est un principe essentiel de base. Ainsi, «Toutes les minorités doivent y trouver la place et y obtenir leurs droits. C'est la raison d'être de ce pays et son originalité »Note680. .

Concernant les bases ''spirituelles'' de cette nation libanaise, elles sont celles de l'ouverture sur l'univers, et le climat de tolérance résultant, d'après l'auteur, du confessionnalisme qui « Malgré beaucoup d'erreurs et d'abus, c'est le confessionnalisme qui a enseigné au Liban la tolérance »Note681. . Comment, donc, Chiha définit le confessionnalisme ?

En déterminant la philosophie du confessionnalisme au Liban, l'auteur définit le confessionnalisme en tant que ''forme de civilisation''. D'après lui, il existe au Liban deux civilisations : la civilisation Chrétienne et la civilisation Musulmane. Elles cohabitent dans un esprit de fraternité et de tolérance particulièrement heureux.

Signalons que tout au long de ses écrits, Chiha insiste sur le rôle de la durée et le travail du temps pour que les libanais s'unissent parfaitement, en d'autres terme, pour que les deux civilisations fusionnent. Pour lui, le temps est un facteur primordial pour réaliser la fusion sociale entre toutes les confessions. « Le Liban n'est pas un pays à coups de tête ou à coup d'Etat. C'est un pays que la tradition doit défendre contre la force. Chaque secousse qu'il subit compromet plus ou moins ce que fait pour lui le temps »Note682. .

Qu'en est-il du sujet de l'arabité dans ce modèle identitaire ? Etant un modèle de compromis confessionnels et civilisationnels, l'arabité apparaît comme une composante qui se juxtapose à la mosaïque ethnico-culturelle. Elle est présente dans les textes constitutionnels du pays, le pacte national de 1943 : « le Liban a un visage arabe, sa langue est arabe, il fait partie intégrante du monde arabe. Nonobstant son arabité, il ne saurait interrompre les liens de culture et de civilisation qu'il a noués avec l'Occident, du fait que ces liens ont eu justement pour effet de l'amener au progrès dont il jouit »Note683. .

Ainsi, le terme consensuel ''visage arabe'' est parfaitement équivoque et ambigu, il a causé beaucoup de polémiques dont une des conséquences est que l'identité nationale du Liban reste à définir… !

En analysant ce modèle, nous trouvons que la religion est présente comme dans les deux modèles précédents. Mais ce qui est nouveau dans ce modèle c'est qu'elle est accompagnée par deux nouvelles notions qui sont la civilisation et l'ethnie.

En fait, ce modèle nous apparaît comme un **essai synthétique** qui vise à conjuguer les oppositions et les contradictions pour les unir au sein d'une ''diversité ethnique'', considérée comme ''diversité religieuse''. Le point faible de ce modèle, c'est qu'il y a un confus conceptuel a plusieurs niveaux :

-Il mélange l'ethnie et la religion en conformant la diversité religieuse et celle ethnique, tandis qu'effectivement, la définition de la religion est bien distincte de celle de l'ethnie et ces deux concepts n'ont pas la même signification.

-Il n'a pas réussi à trouver une définition bien déterminé de l'identité nationale libanaise. Elle a un ''visage arabe'', est une expression non objective et univoque.

-Sa définition de l'identité nationale, au lieu de réunir les libanais, a joué un rôle pour approfondir le fossé entre eux parce qu'elle était une définition ambiguë et équivoque.

- En proposant l'idée de garder les liens avec l'Occident et l'Orient, il propose une double allégeance. Malgré la positivité de cette proposition traduite par la richesse culturelle que récolte le Liban, n'oublions pas que dans le pacte national la condition principale n'était ''ni l'occidentalisation, ni l'arabisation''. Nous considérons que cette double négation n'aboutit pas nécessairement à unifier les Chrétiens et les Musulmans. ''Une double négation ne font pas une nation''. Ainsi, c'est un modèle qui se repose sur un double refus comme étant la source de l'alliance entre les chrétiens et les musulmans. Pourtant leur alliance doit être fondée sur une base de ''positivité'' au lieu de la ''négativité'', voire double négation.

-ce modèle est une source des déviations idéologiques dont le modèle Maronite, que cautionne Abou, est un témoignage. D'après son hypothèse, il déduit que les groupes religieux libanais constituent des ethnies différentes. D'autant plus, il affirme que Liban est un pays pluriethniques et qu'**un seul** critère que ce soit la langue, la religion ou la race **est suffisant** pour définir une ethnie. Principe, sûrement, refusé selon la logique de l'objectivité scientifique.

IV- Dialogue Islamo-chrétien : un fait historique - actuel

Le dialogue est une caractéristique ontologique de l'Homme. Il le pratique dès les débuts de l'humanité, et les religions même sont basées sur le principe du dialogue entre Dieu et les prophètes.

Nous désignons par **dialogue** une discussion, une conversation ou un ensemble de paroles échangées entre des personnes et des groupes afin de trouver un terrain d'entente. Il se déroule entre deux entités, souvent différentes pour trouver un point commun représentant un noyau de convergence à construire.

Les initiatives du dialogue inter religions remontent « au Moyen Age avec le philosophe et le théologien Vladimir Solovyov (1853-1900) qui a essayé d'étudier la place de l'Islam dans la doctrine du pardon ou ''le Salut de l'Homme'' »Note684. . Ces initiatives sont poursuivies avec Louis Massignon (1883-1962) orientaliste Français qui a présenté les points communs entre l'Islam et le Christianisme : la sainteté et le respect de la Sainte Vierge dans l'Islam…etc. Effectivement, Massignon « était convaincu que la recherche qui vise à trouver les dénominateurs communs entre l'Islam et le Christianisme, est un ''pas'' qui aplanit un terrain fertile d'un dialogue fécond entre les deux religions [Islam et Christianisme]»Note685. .

Dans les sociétés religieusement hétérogènes, le dialogue entre les religions peut être un moyen pour éviter des conflits religieux, ou même politiques déclenchés pour des causes religieuses. Il contribue à créer ou à approfondir la conscience des peuples concernant l'importance de ce ''fait'' pour résoudre les conflits, surtout, dans le contexte actuel de la mondialisation où le contact avec des personnes de culture et de religion différentes est en croissance par rapport aux siècles passés.

Ainsi, presque par tout dans le monde, le dialogue est devenu actuellement une nécessité pour résoudre la plupart des problèmes quotidiens et politiques de notre siècle. Et dans ce contexte actuel, où Internet raccourci les distances entre les peuples, le ''contact des cultures ''et le '' partage culturel '' se trouvent être des principes organisateurs fondamentaux de la dynamique sociale mondiale.

Ce dialogue inter religieux qui a connu des difficultés au début, est rétabli sur des solides fondements de Vatican II qui a définit l'entente et la compréhension mutuelle entre les Chrétiens et les Musulmans. Soulignons que généralement, le dialogue aide aussi à éviter les préjugés et les fausses perceptions de'' l'Autre'', surtout ''différent''. C'est un moyen qui conduit l'humanité vers la paix. C'est dans cette visée que

le **dialogue interconfessionnel** a commencé au Liban, terre de rencontre des trois religions monothéistes.

IV.1-Dialogue islamo-chrétien et partage culturel au Liban

Au Liban, le dialogue interconfessionnel est né de l'idée que la réalisation de la paix civile exige plus que l'aliénation des milices combattantes. Elle exige un dialogue. Ce dernier, est renforcé d'une façon particulière après l'accord de Taëf 1989, avec le Synode pour le Liban réunissant les évêques le 12 Juin 1991où le Pape Jean-Paul II a prit l'initiative d'établir un dialogue islamo-chrétien. Cette nouvelle fut un choc. Il fallut du temps pour faire comprendre à la population Chrétienne et Musulmane que cette initiative n'a aucune dimension politique.

Le Synode s'est tenu à Rome, du 26 Novembre au 14 Décembre 1995, son point de départ, fixé par le Pape, était : ''Le christ est notre espérance : renouvelés dans son Esprit et solidaires, nous témoignons de son amour ». Le document du travail reprend les quatre thèmes développés en 1991dans un document dit (lineamenta), c'est -à - dire Grandes lignes, qui sont : « L'unité nationale dans le respect des particularités de chaque communauté ; le dialogue islamo-chrétien ; les problèmes économiques et les difficultés morales de la société libanaise. D'autres problèmes sont posés dans l'Instrumentum comme le cas des personnes déplacées, la crise du logement, la question des faits de scolarité, ou encore l'intercommunion de fait avec les Orthodoxes… »Note686. .

Ce synode réunit autour du Pape 116 participants qui sont : les sept patriarches des Eglises d'Orient, les délégués des évêques des six Eglises catholiques (Maronites, Grecque, Arménienne, Syriaque, Chaldéenne et Latine), les supérieurs généraux des sept ordres religieux créés au Liban, quarante-deux ''auditeurs ou experts laïques et religieux, sept responsables de la Curie romaine. Cinq évêques délégués des Eglises Orthodoxes participaient aux travaux, ainsi qu'un pasteur de la communauté évangélique protestante et deux représentants de la communauté musulmane (Sunnite et Chiite) et un Druze ; une bonne image en somme du microcosme libanais.

Afin que ce dialogue islamo-chrétien devient, un jour, apte à être une pratique du partage culturel entre les jeunes libanais et ne reste pas un simple travail théorique entre les responsables religieux des confessions, un Congrès sur les attentes des jeunes tenu entre 10 -12 Novembre 1995, a été organisé par le centre d'Études et de Recherches Pastorales des Antonins à Antélias au Liban, en collaboration avec les universités libanaises, les associations culturelles, les mouvements scouts et autres formations de jeunes. Ce congrès a rassemblé 1500 jeunes entre 18-25 ans, de toutes les confessions, de neufs universités, venus de toutes les régions afin d'exprimer leurs aspirations profondes en vivant ensemble une expérience du partage culturel.

Ces aspirations confirment d'une certaine façon « qu'il n'y a pas au Liban ''une jeunesse'', mais ''des jeunesses'', liées entre elles par de nombreux points communs...les jeunes pensent que le confessionnalisme politique est un véritable casse-tête en se plaignant d'une ''lecture superficielle'' de l'histoire de leur pays…les jeunes du Liban, ont prouvé que la convivialité est une nécessité inévitable dont jaillira l'éclair qui illuminerait la nuit que traverse le Liban de l'après guerre»Note687. . Cette convivialité qui présente la naissance de la tolérance et d'une nouvelle culture, celle du dialogue

IV.2- L'institutionnalisation du Dialogue

L'importance des acquisitions multiples du dialogue Islamo-chrétien au Liban consiste à essayer de transformer la conceptualisation théorique du dialogue en une réalité et une pratique socio-culturelle. C'est dans ce cadre de concrétisation que plusieurs institutions concernées par le dialogue islamo-chrétien ont vu le jour au Liban depuis la fin de la guerre afin de renforcer une culture de dialogue.

La première institution fondée est le Comité Islamo chrétien du Dialogue. Elle est une initiative libanaise des chefs religieux des différentes confessions Musulmanes et Chrétiennes. Les buts de ce comité sont : « garder et protéger, d'un côté, les valeurs du dialogue, de la communication et de la vie commune entre les Musulmans et les Chrétiens. D'autre côté, la consolidation du l'expérience libanaise en tant qu'une expérience de la vie commune renouvelée par l'accord du 1989 ; l'organisation des rencontres et la participation aux congrès afin de mettre ces buts en exécution »Note688. .

Dans les premières décennies de la fin de la guerre, ce Comité a eut un rôle relativement ''positif'' en assurant la communication permanente entre les chefs religieux des confessions, à organiser plusieurs rencontres de dialogue, à créer des bulletins dans certaines occasions critiquant ceux qui la considèrent ''négative'' que ce soit dans le domaine religieux, culturel ou politique.

Actuellement, au Liban, d'après l'étude de SayedNote689. , il y a trois institutions scientifiques Chrétiennes qui s'occupent du Dialogue Islamo-chrétien au Liban et en Orient. La plus ancienne est l'institut dépendant de l'université Saint-Joseph dont les enseignants et les étudiants sont des deux religions. Il a fait plusieurs rencontres annuelles et a édité des bulletins concernant le dialogue entre 1954-1994. En 1998 fut créé un Diplôme des études Islamo chrétiennes. Entre cet institut et l'institut islamique des études supérieures dépendant de l'association Makassed (Sunnite), existe depuis quinze ans un accord qui permet d'échanger les enseignants et les étudiants, l'organisation commune de congrès et l'édition de bulletins communs concernant la relation entre les deux religions.

La deuxième institution est le Centre des Études Chrétiennes - Musulmanes, dépendant de l'université de Balamand (Orthodoxe). Ce centre a créé un Diplôme de maîtrise dans les études chrétiennes-musulmanes, ses étudiants et ses enseignants sont des deux religions. Il a lancé une revue semestrielle (Al-Markeb), qui se penche vers des questions concernant la vie commune entre les Chrétiens et les Musulmans au Liban. Ce centre a organisé plusieurs congrès où les participants étaient des chercheurs Musulmans et Chrétiens du Liban et des pays arabes, et il y avait des spécialistes en ''Islam et relations inter religions'' en Europe et aux Etats Unis.

En 1994, l'institut de Théologie à Harissa a créé un centre du dialogue par l'initiative du docteur T.Khoury. Ce centre a publié des recherches réalisées en commun entre les Chrétiens et les Musulmans.

Au début, la participation Musulmane était timide et prudente. Mais dans les dernières décennies la situation a connu un progrès visible. A côté de l'institut islamique des études supérieures dépendant à l'association Makassed, il y a le centre de l'Imam El-Sadre des études et des recherches, qui a fait plusieurs congrès concernant le dialogue inter religieux et interculturel, d'une façon générale, et Islamo-chrétien, d'une façon particulière.

Il existe aussi, le centre de la documentation sur les relations islamo chrétiennes dépendant de l'institut islamique (Makassed), qui est toujours en collaboration avec l'Institut des recherches islamo-chrétien de l'université Saint-Joseph.

Cette présentation des institutions qui s'occupent du dialogue Islamo-chrétien montre que la communication et le dialogue entre les différentes confessions n'est pas un simple désir du dialogue, mais c'est une expression de la volonté des libanais des deux religions de vivre ensemble et de développer les points communs afin de garder la particularité de l'expérience libanaise dans le monde arabe et sa richesse provenant de la diversité religieuse et culturelle. Cette particularité a poussé le Pape Jean-Paul II à dire que « le Liban est plus qu'un Pays c'est un Message ». Bref, c'est un pays où se manifeste l'unité dans la diversité.

IV.3- L’expérience libanaise : La convivialité de l’unité dans la diversité

Si le Liban a résisté et survécu malgré la guerre, c’est parce que l’expérience socio - humaine a précédé l’expérience politique et l’établissement de l’État.

Le caractère original de l’expérience libanaise consiste dans le fait que ce petit pays est composé de groupes confessionnels et de minorités, dont aucune ne peut prétendre être une majorité absolue et avoir le Pouvoir. D’où le pouvoir est partagé entre les principales confessions composantes la société.

Ce pays présente la particularité de rassembler dix-sept communautés religieuses sur un petit territoire en composant « une maison aux nombreuses demeures »Note690. .

Et son histoire traduit, à la fois, la diversité culturelle, d’un côté, et l’unité nationale, d’autre côté. La particularité culturelle de chaque groupe confessionnel, d’une part, la cohésion sociale, et le désir de vivre ensemble Musulmans et Chrétiens, d’autre part.

Malgré les cicatrices de la guerre qui ont marqué longtemps la dynamique sociale au Liban, les jeunes libanais, d’après les résultats du terrain, montrent qu’ils ne se suffisent pas au principe de la coexistence et à celui de la vie commune entre Musulmans et Chrétiens, mais ils ont la volonté de passer de l’état coexistentiel à celui de la convivialité. Et la différence entre ces deux états est considérable car coexister signifie exister avec, ou une existence simultanée entre deux communautés qui coexistent tout en craignant le mal qui pourrait venir du partenaire posant ainsi des limites et des frontières, qu’on ne doit pas franchir. Ainsi, la peur, au fur et à mesure, fait que ces limites deviennent facteurs de séparation et de cloisonnement des communautés coexistantes, la paix elle-même pourrait devenir trop proche de la guerre qui peut se faire avec autre chose que les armes.

L’étymologie du concept « convivialité », constitue un sens plus profond que celui de la coexistence. Son origine est Latine « conviva ». Il évoque des personnes qui prennent part à un repas avec d’autres et donc le **partage**. Dans la plupart des cultures, le repas est un acte de la vie sociale, il accompagne presque toutes les fêtes et même les célébrations du culte. Ainsi, la nourriture devient un objet de participation socio-culturelle et religieuse.

Pour les Chrétiens, le pain est un Don de Dieu. Le recevoir de quelqu’un, c’est reconnaître une relation de partage. Le partager avec quelqu’un cela signifie vivre en communion, autrement dit, vivre en partage en témoignant, symboliquement, de l’amour et du pardon comme a fait le Christ.

Voici au Liban, les jeunes Chrétiens et Musulmans, qui ont vécu les phases finales de la guerre, même au cœur des tensions et des divisions, mobilisés pour aimer, et apprendre à s’accepter dans la différence en partageant, pas seulement, le même repas, mais également, le même territoire en témoignant du pardon interconfessionnel. Ce pardon est une notion importante dans l’Islam, un exemple très parlant s’impose à nous, la parole de grand savant, cheikh M-H FadlallahNote691. appelant à un effort mutuel Islamo-chrétien à comprendre et à vivre la religion l’un de l’autre. Cette fusion, ce partage de la religion transforme l’Islam et le Christianisme en une dynamique ‘’scientifique’’ et ‘’conceptuelle’’ évolutive, aide chaque croyant à mieux comprendre sa croyance.

Ainsi, selon cheikh Fadlallah, « nous n’aurons plus des personnalités en conserve vivant dans des tours d’ivoire ». Le Christianisme et l’Islam seront comme l’eau et l’air que les gens respirent et boivent selon leur culture. D’autant plus, il invite « le Chrétien à faire son mieux pour comprendre et interpréter l’Islam, et le Musulman pour interpréter et comprendre le Christianisme »Note692. .

Cette proclamation du Cheikh Fadlallah, exprime bien la volonté des Musulmans au Liban du partage cultuel avec les Chrétiens en oubliant le passé conflictuel et en vivant un présent dont l’interaction des groupes est

chaleureuse. Une simple visite au Centre de Beyrouth, est le témoignage du partage culturel, là ou les Musulmans et les Chrétiens ensemble partager les mêmes activités culturelles et le même repas.

- Conclusion

La diversité culturelle est l'essence de la construction de la société libanaise composée de plusieurs confessions. C'est grâce à cette diversité que la structure sociale libanaise se distingue des pays du Moyen-Orient.

C'est une société fondée sur deux axes principaux : l'un Chrétien et l'autre Musulman en faisant, ainsi, une mosaïque chargée de la diversité culturelle. Cette dernière qui est à la fois, une source de richesse et de conflits.

Au Liban, la confession et famille constituent des cadres institutionnels auxquels se réfèrent les individus et sur lesquels s'étaye toute construction identitaire. D'où le rôle primordial de l'appartenance confessionnelle et familiale dans la dynamique sociale, et par conséquent, la domination du confessionnalisme sur tous les aspects de la vie sociale, de façon qu'elle devient « une attitude psychologique de l'individu qui lui dicte certains comportements sociaux, économiques et politiques »Note693. . Ainsi, le confessionnalisme devient le facteur qui oriente toute la dynamique relationnelle de la personne avec son environnement social, surtout, et le fonctionnement politique de la société libanaise s'appuie sur le principe du partage du pouvoir entre les dirigeants des différentes confessions, généralement issus des familles féodales. Ces familles auxquelles les Ottomans ont confié la collecte des Impôts, une mission qui représente le début d'une vie politique au Mont-Liban, par les essais des collecteurs des impôts d'élargir les régions qui sont sous leur domination. Ainsi, le rôle des familles qui a commencé comme étant économique, désormais il a une dimension politique traduite par les rapports de clientèle qui organisent le fonctionnement du système politique jusqu'à nos jours. D'où la primauté de la famille dans la société libanaise basée sur le principe de la solidarité, le même principe qui fonde l'Emirat libanais en tant qu'une « confédération des communautés dans lequel la participation au pouvoir est un indice de la souveraineté politique du groupe équivalent à son autonomie sociale, et se présente donc, comme donnée existentielle de la structure du groupe »Note694. . Avec cette entité politique, permettant à toutes les communautés une ''identification politique'',les communautés en tant qu'unités sociales autonomes, sont en même temps des parties intégrantes de la structure du pouvoir.Par conséquence,la décision politique est le résultat d'un ensemble de volontés communautaires souveraines. Ainsi, le pouvoir n'est donc, ni autonome ni indépendant, mais subordonné et limité par l'équilibre interconfessionnel.

Sur cette base s'est développé au Mont Liban dès 1516, un embryon de pouvoir politique incarné par une dynastie régnante et représenté par '' le prince'', et ce, à la base du compromis Druzo – Maronite.

D'ailleurs, pour mieux renforcer leur emprise, les Ottomans cherchent à renforcer la querelle entre les Druzes et les Maronites. Avec la crise de 1840, déclenchée pour des raisons multiples internes et externes, ils ont essayé d'en profiter. Ainsi, pour la première fois, les relations interconfessionnelles sont menacées, et se sont menées pour être l'épreuve capitale du pays.

Avec le système de Kaémakamia, proposé comme solution, les Ottomans ont contribué à semer les germes de l'ancrage de l'idée de la distribution équitable et égalitaire des postes administratives entre les différentes confessions, dont on trouve l'écho avec la création du Grand – Liban, l'accord de 1943 et l'accord du Taëf. Des événements qui exigent la définition de la nation et de l'identité du pays. Cette définition tiraillée entre l'arabité et la libanité, influencée par l'histoire de chaque confession et les écritures des historiens, qui étaient, en réalité, des discours idéologiques essayant de diffuser certaines représentations de l'identité du pays selon l'intérêt confessionnel au détriment de l'intérêt national. La recherche de Abou Nahra confirme cela :, J. « En fait, ces écritures historiques sont souvent influencées par le confessionnalisme religieux et l'idéologie politique en déformant les réalités […], les inconvénients sont présentés comme des avantages, l'histoire est déformée en faveur de la confession à laquelle appartient l'historien, l'histoire du Mont Liban est mise en

relief tout en ignorant l'histoire des autres régions libanaises, la conception du Pouvoir politique est complètement absente… »Note695. .

C'est pourquoi, ces écritures reflétaient les intérêts des politiciens et des chefs de confessions et ne reflétaient pas la réalité sociale et la symbiose entre le peuple, traduit par '' les manifestations de l'unité du style de vie libanais'' entre les Musulmans et les Chrétiens malgré la diversité des perspectives concernant la définition de la nation du pays, (Libanaise, Syrienne et Arabe). Cette « unité du style de vie qui est réelle et vécu jusqu'à aujourd'hui, mais elle a besoin de celui qui la ressuscite politiquement »Note696. puisque, au Liban, le facteur culturel est « organiquement lié à la question du Pouvoir, à tel point que toute option culturelle est une option politique et toute option politique est culturelle »Note697. .

Concernant la définition de l'identité du pays (Maronite, Arabo-musulmane). Cette diversité au niveau de conceptualisations résultantes d'une diversité idéologique, présente le manque d'une seule perspective culturelle dominante ce qui justifie la diversité d'approches et des modèles identitaires proposés : modèle confessionnel, modèle religieux-régional et modèle de coexistence. Les deux premiers modèles identitaires confessionnels se construisent à travers un processus interactif d'assimilation et de différenciation. L'assimilation du modèle identitaire confessionnel est avec le modèle occidental, la différenciation du l'arabo-musulman. Ce processus est accompagné par un sentiment de supériorité, afin de surmonter tout sentiment de peur résultant de la menace que représente l'identité arabe. Pourtant, le modèles religieux-régional assimile le modèle orientale en se distinguant du modèle identitaire occidental adopté par les chrétiens. Ce processus est accompagné par un sentiment de fierté par l'Islam, étant une majorité dans la région qui était tout au long de l'histoire au pouvoir afin de surmonter l'inquiétude à l'égard l'arabité symbole du l'Islam, menacée par la diversité culturelle adoptée comme choix culturel par les Chrétiens.

D'ici, nous constatons que le discours culturel au Liban n'est pas ''innocent'', voire objectif. Il obéit à la volonté politique et confessionnelle. D'emblée, le discours identitaire est différent selon la différence idéologique, et que l'affirmation de soi collective était par la distinction à l'autre, en s'appuyant sur l'histoire. D'où, ces discours idéologiques ont joué le rôle des schèmes organisateurs qui dictent certaines représentations de l'identité libanaise. En plus, ces discours constituent des pôles d'affirmations identitaires fondées sur les paramètres civilisationnels (Orient/Occident, christianisme/islam) et les paramètres géoculturels (libanité/arabité, phénicité/arabité).

Ajoutons, que d'après les différentes approches identitaires analysant la structure sociale, telles que l'approche culturaliste, psycho-ethnologique…etc., nous constatons que la prégnance de l'appartenance confessionnelle est saillante, et qu'elle soit envisagée, d'un côté, comme facteur explicatif du rapport social du l'individu et du groupe avec les autres, et d'autre côté, comme une dimension indispensable à toute explication des tensions sociales vécues tout au long de l'histoire du pays.

D'ailleurs, les divers niveaux d'analyse se rejoignent pour indiquer que les dimensions identitaires fondamentales sont relatives à la famille et à la communauté religieuse, ce qui les rend des cadres de référence sur lesquels se maintient tout dessin identitaire.

Signalons que ces différences concernant les approches identitaires et certains traits culturels que l'ont peut observer parmi les différentes confessions en tant que marques distinctives dans les idéologies confessionnelles, ne mettent pas en question le fait que ces communautés partagent une même « culture sociale fondée sur l'unité »Note698. , influencée par la religion, certes, mais commence à être sous l'influence de deux nouveaux phénomènes qui sont : la laïcité et le dialogue islamo-chrétien.

En réalité, la laïcité, représente un nouveau fait socio-culturel qui s'impose clairement sur la vie sociale de ce petit pays, en menaçant les chefs des confessions de perdre leurs privilèges, et en dérangeant les extrémistes qui s'y opposent idéologiquement. C'est pourquoi, ils ont essayé de l'altérer en propageant des fausses idées à son propos. D'où la nécessité d'une nouvelle définition de la laïcité au Liban et dans la région arabe.

Concernant le dialogue islamo-chrétien, il représente un nouveau fondement sur lequel se reposent les relations interconfessionnelles au liban. Il ressort des bases communes entre les deux religions qui sont : le dogme monothéique, la fraternité humaine, la paix et le salut comme but commun pour l'Homme. Pour qu'il ne reste pas un concept théorique et un simple slogan idéologique, les libanais ont essayé de l'institutionnaliser afin de renforcer la paix civile et de créer une culture de dialogue qui aide à l'épanouissement d'une expérience du partage culturel basée sur le principe du ''contact des cultures'', et annonce un début de nouveaux types de relations entre le christianisme et l'Islam en oubliant le passé et en coopérant ensemble à construire une nouvelle société dont la citoyenneté remplace le confessionnalisme. Afin de réaliser la paix civile et l'unité nationale entière, où se manifeste la convivialité et l'unité dans la diversité qui n'aboutit pas nécessairement au déchirement du pays mais à l'inverse peut être une source de richesse culturelle et de développement.

SEPTIÈME CHAPITRE. IMPLICATION RELIGIEUSE, APPARTENANCE CONFESSIONNELLE ET PERSPECTIVES CULTUELLES-CULTURELLES

Introduction

La religion est l'une des composantes principales de la ''culture''. Cette importance devient primordiale dans les sociétés traditionnelles, et particulièrement, dans les sociétés multiconfessionnelles où elle influence la dynamique sociale et la vie quotidienne des différents groupes constituants la société.

Dans les sociétés multiconfessionnelles et multiculturelles, comme celle du Liban, la religion constitue le fondement principal de la structure sociale. Elle joue un rôle décisif dans sa stabilité que ce soit au niveau social, culturel et politique. La religion devient un enjeu capital qui peut ébranler la stabilité socio-culturelle du pays, elle peut même créer des révolutions en changeant le système politique qui existe. D'autant plus, elle est capable de bouleverser la situation politique et socio-économique de plusieurs sociétés, et ce que nous vivons -et tout le monde vive- depuis décennies d'instabilité économico- politique et d'insécurité est le meilleur témoin.

Au Liban, la religion est le facteur autour duquel se focalise la dynamique sociale. Elle est fortement présente dans les pratiques culturelles, et sociopolitiques, même chez les jeunes (69,7%). Elle influence les relations sociales entre les individus aussi bien que celles entre les différents groupes constituants la société. Même la construction du Liban est réalisée sur la base de la religion puisque le pacte national, n'étant qu'une naissance formelle et juridique du pays, a distribué le pouvoir et les postes administratifs selon l'appartenance confessionnelle des individus.

Etant un facteur principal dans notre recherche, nous allons aborder la religion en partant de deux optiques : une qui vise la religion en tant que ''pratique culturel'', afin de connaître l'implication religieuse chez les jeunes et son influence sur leurs attitudes, et l'autre qui vise la religion en tant que ''signe d'appartenance'' afin de connaître l'influence de l'appartenance confessionnelle sur leurs comportements puisqu'elle peut empêcher le partage culturel. Ainsi, si les jeunes sont fortement impliqués par la religion et leur appartenance confessionnelle est prioritaire, alors la roue du ''contact des cultures'' et du ''partage culturel'' démarre lentement et peut être bloquée par les bâtons de la religion.

Nous entendons par l'appartenance confessionnelle le sentiment que les membres d'une communauté confessionnelle « ont d'être liés les uns aux autres par les liens de la religion »Note699. , ce qui assure la cohésion de la confession. A propos de l'implication religieuse, nous désignons par ce concept l'engagement de l'individu dans les pratiques et les affaires religieuses tels que la prière, le jeûne, le pèlerinage, d'un côté, et d'un vécu quotidien guidé par la religion comme ''morale'' qui incite le sujet à refuser de pratiquer ce que la religion lui interdit, tel que le mariage avec une personne d'autre religion…etc.

En fait, étudier l'implication religieuse des jeunes libanais, nous semble complémentaire à l'étude de l'appartenance confessionnelle puisque l'appartenance à une religion par la naissance, ne signifie pas nécessairement d'être impliqué par cette religion. Elle est nécessaire pour savoir la religiosité de l'individu, et d'emblée, l'influence de la religion sur ses pratiques culturels influençant la situation du contact des cultures et du partage culturel. Quelle est donc la situation de l'implication religieuse des jeunes libanais ? Et comment la religion en tant que ''signe d'appartenance'' influence les attitudes et les comportements des jeunes, et d'emblée, l'expérience d'un ''partage culturel'' avec les membres des autres groupes confessionnels?

En fait, pour savoir si les jeunes sont impliqués par la religion, il apparaît indispensable de savoir si leurs parents sont pratiquants ou non, parce qu'au Liban, l'implication religieuse de l'individu n'est que rarement le fruit d'un choix personnel (comme aux pays laïques). Elle est intimement liée à l'ambiance familiale et au processus de la socialisation familiale et scolaire qu'a subit l'individu depuis son enfance.

Nous attirons l'attention que, généralement, le milieu familial libanais est traditionnel. Par conséquent, les coutumes religieuses ont une importance saillante dans les pratiques culturelles des familles. La question qui s'impose ici est : est-ce que les jeunes libanais manifestent des attitudes de plus en plus détachées de la religion et de leur appartenance confessionnelle, en favorisant des choix culturels de nature laïque ? Ou bien, à l'inverse, ils sont influencés par le milieu traditionnel dominé par les pratiques religieuses ? Venons-en à savoir l'implication religieuse des jeunes libanais et leurs parents à travers leurs pratiques religieuses.

I- L'implication religieuse

En fait, nous allons aborder l'implication religieuse des jeunes et de leurs parents à travers les pratiques religieuses afin de savoir :

-Si les jeunes libanais d'après la guerre, sont '' encore'' attachés à leurs appartenances confessionnelles.

-Le caractère principal de l'implication religieuse des jeunes au Liban, aussi bien que celui de leurs parents et comment cette implication influence leurs choix culturels comme celui de choisir l'école de leurs enfants. Commençons donc par l'implication religieuse des parents. Est-ce que les parents des membres de l'échantillon en général sont pratiquants ou non ?

I.1-Implication religieuse des parents des jeunes

Nous allons dégager l'implication religieuse des parents à travers de leurs pratiques religieuses. Mais nous attirons l'attention que nous n'allons pas étudier les pratiques religieuses des parents d'une façon détaillé parce que, notre visée est '' les jeunes'', et nous n'avons besoin que d'avoir une idée générale concernant les parents, s'ils sont pratiquants ou non, aussi bien que l'ambiance religieuse des familles dans lesquelles sont élevés les membres de l'échantillon.

Au Liban, naître chez des parents croyants ou non, est une question déterminante dans la construction identitaire du sujet puisqu'elle influence directement ses attitudes et ses comportements, du fait du modèle d'identification qu'offrent les parents à leurs enfants, et du fait du choix des parents de l'école de leurs enfants, signalons ici l'importance du rôle idéologique de l'école en tant que partenaire principal qui partage les parents leur mission à socialiser leurs enfants.

I.1.1- Parents et pratiques religieuses

En fait, les pratiques religieuses à laquelle soumises les jeunes libanais sont diverses et varient selon les confessions. Elles peuvent être individuelles ou collectives. Elles consistent à des rituels de gestes, des symboles et des prières qu'on exerce quotidiennement et à des moments précis de la journée ainsi que d'autres

qu'on accomplirait hebdomadairement ou occasionnellement selon une programmation propre à chaque rite. Signalons que nous allons étudier les principales pratiques religieuses existantes chez toutes les confessions telles que la prière, le Jeûne et le pèlerinage, et que nous avons choisi : la confession et le type d'éducation comme variables indépendantes, avec lesquelles nous allons croiser les questions mettant en relief l'implication religieuse des membres de l'échantillon afin de bien approfondir les analyses en dégageant l'acuité et l'enracinement de leur appartenance confessionnelle.

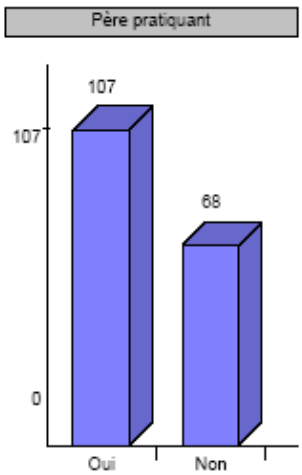
En réalité, les résultats du terrain montrent que la majorité des mères de ces jeunes, soit 75,4%, sont pratiquantes. Pourtant les mères non pratiquantes ne dépassent pas le quart de l'échantillon. Quant aux pères des jeunes qui constituent 61,1% de l'échantillon, sont généralement pratiquants.

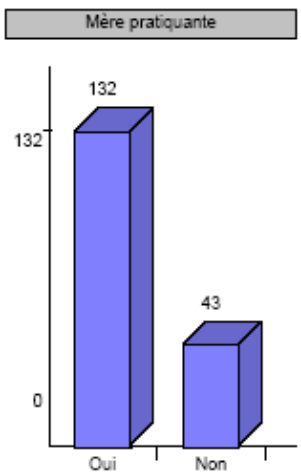
Nous constatons que la majorité des jeunes vivent dans une famille qui a un système de valeur caractérisé par la prégnance des valeurs religieuses au détriment des valeurs laïques, ce qui affirme le caractère traditionnel de la famille libanaise, et peut être l'une des causes qui, d'une part incite les jeunes à refuser la laïcité et d'autre part, active leur appartenance confessionnelle.

D'ailleurs nous remarquons que les hommes pratiquants au Liban préfèrent que leur femme soit pratiquante, ce qui démontre que la religion est un facteur principal parmi les facteurs déterminants son choix de sa femme.

Mère pratiquante	Nb. cit.	Fréq.
Oui	132	75,4%
Non	43	24,6%
TOTAL CIT.	175	100%

Père pratiquant	Nb. cit.	Fréq.
Oui	107	61,1%
Non	68	38,9%
TOTAL CIT.	175	100%





I.1.2- Parents pratiquants et appartenance confessionnelle

En essayant de savoir l'implication religieuse des parents selon leurs répartitions confessionnelles, nous remarquons que parmi les mères pratiquantes, ce sont les mères maronites qui font la majorité, soit 88,6, et que la confession chiite polarise la plupart des pères pratiquants, soit 80%. Cependant, la confession Druze constitue la majorité des pères non-pratiquants 62,9% et celle Maronite11, 4% des mères non pratiquantes.

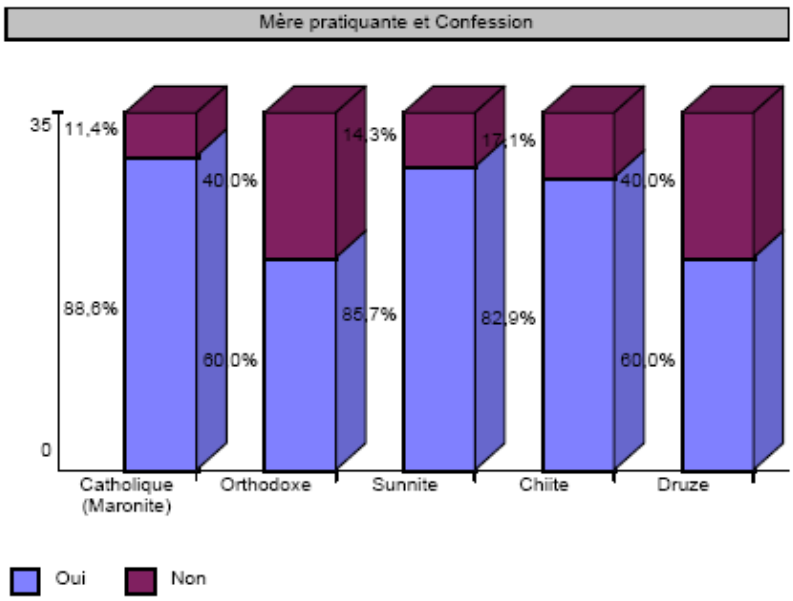
D'ailleurs, le pourcentage montre une égalité du nombre des mères pratiquantes chez les Orthodoxes et les Druzes 60%. Pareillement, pour les mères pratiquantes sunnites et celles chiites, puisque la différence ne dépasse pas 2,9%.

Mère pratiquante Confession	Oui	Non	TOTAL
Catholique (Maronite)	88,6% (31)	11,4% (4)	100% (35)
Orthodoxe	60,0% (21)	40,0% (14)	100% (35)
Sunnite	85,7% (30)	14,3% (5)	100% (35)
Chiite	82,9% (29)	17,1% (6)	100% (35)
Druze	60,0% (21)	40,0% (14)	100% (35)
TOTAL	75,4% (132)	24,6% (43)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 15,29, ddl = 4, 1-p = 99,59%.

% de variance expliquée : 8,74%.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.

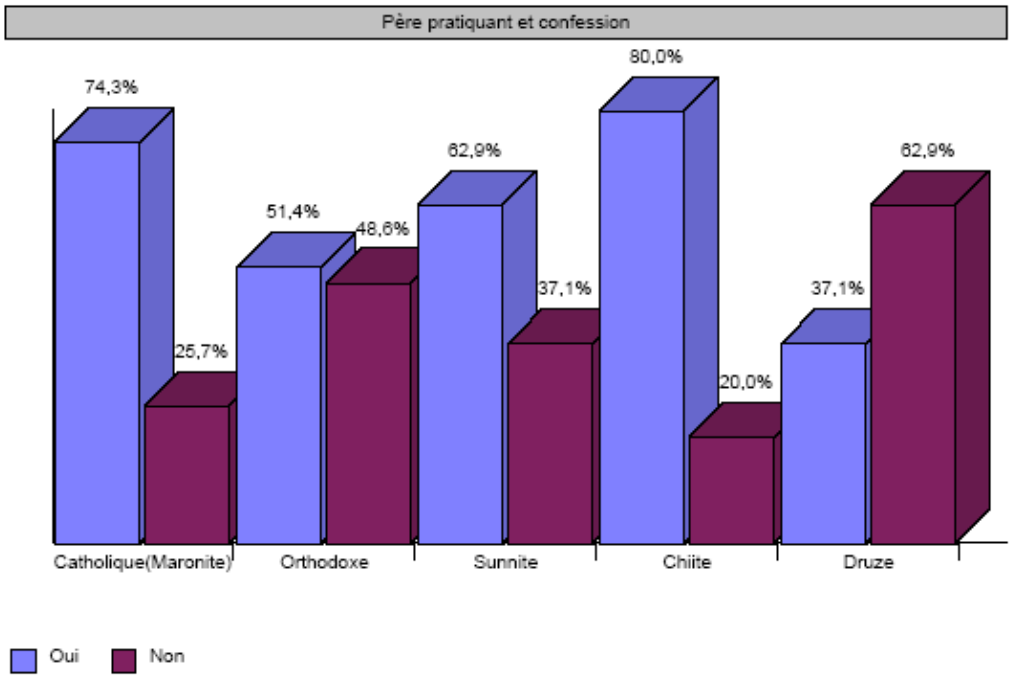


Père pratiquant Confession	Oui	Non	TOTAL
Catholique (Maronite)	74,3% (26)	25,7% (9)	100% (35)
Orthodoxe	51,4% (18)	48,6% (17)	100% (35)
Sunnite	62,9% (22)	37,1% (13)	100% (35)
Chiite	80,0% (28)	20,0% (7)	100% (35)
Druze	37,1% (13)	62,9% (22)	100% (35)
TOTAL	61,1% (107)	38,9% (68)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 17,70, ddl = 4, 1-p = 99,86%.

% de variance expliquée : 10,12%

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



I.1.3- Les Parents pratiquants et le type d'éducation de leurs enfants

Le choix de l'école de son enfant est une question qui dépasse les limites culturelles au Liban. C'est une question qui a une dimension confessionnelle, idéologique et politique. Pendant la guerre, le rôle de l'Etat était marginal, chaque confession a construit ses propres institutions pour survivre, et pour transmettre aux générations de l'avenir l'idéologie qu'elle adopte aussi bien que leurs choix politiques. D'où le choix de l'école des enfants au Liban, n'est pas seulement une question d'efficacité éducative, mais c'est une question dépendante -d'une façon ou autre- à l'appartenance religieuse et les attitudes politiques des parents. D'où on trouve que 37,3% des mères non -pratiquantes ont choisi l'école laïque de leurs enfants, or les mères pratiquantes qui ont choisi à leurs enfants l'école religieuse font 79,6%. Nous signalons ici, que si la majorité des mères pratiquantes ont choisi l'école publique, c'est parce qu'elle est beaucoup moins chère que celle privée religieuse, sachant que le Liban depuis 1982 traverse une crise économique, ce qui encourage les parents à choisir les écoles publiques pour des raisons financières.

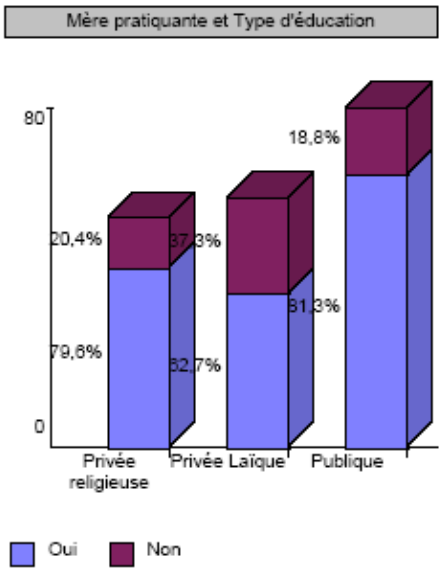
Mère pratiquante **Type d'éducation**	Oui	Non	**TOTAL**
Privée religieuse	79,6% (43)	20,4% (11)	**100% (54)**
Privée Laïque	62,7% (37)	37,3% (22)	**100% (59)**
Publique	81,3% (65)	18,8% (15)	**100% (80)**
TOTAL	**75,4% (145)**	**24,6% (48)**	**100% (193)**

La dépendance est significative. chi2 = 7,06, ddl = 2, 1-p = 97,07%.

% de variance expliquée : 4,03%

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



Il apparaît que parmi les pères pratiquants, la plupart d'eux a choisi l'école privée religieuse pour instruire leurs enfants. Ils font 72,2%. Pourtant, le pourcentage est en égalité pour le choix de l'école laïque et celle publique, il est 61%. Par conséquence, la majorité des pères non-pratiquants 39% ont choisi l'école privée laïque. Nous remarquons, que le choix de l'école des jeunes est, généralement, inséparable des attitudes religieuses de leurs pères.

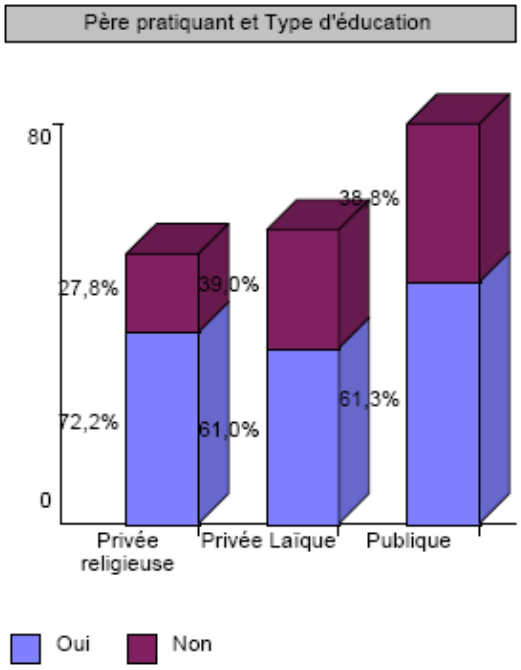
Père pratiquant Type d'éducation	Oui	Non	TOTAL
Privée religieuse	72,2% (39)	27,8% (15)	**100% (54)**
Privée Laïque	61,0% (36)	39,0% (23)	**100% (59)**
Publique	61,3% (49)	38,8% (31)	**100% (80)**
TOTAL	**61,1% (124)**	**38,9% (69)**	**100% (193)**

La dépendance n'est pas significative. chi2 = 2,08, ddl = 2, 1-p = 64,59%.

% de variance expliquée : 1,19%

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



I.2- Implication religieuse des jeunes : Jeunes et pratiques religieuses

Partant de l'idée que le sentiment d'appartenance confessionnelle ne prend pas son sens qu'à travers les pratiques religieuses, nous allons essayer d'examiner ce sentiment en étudiant l'implication religieuse des jeunes traduite par leurs engagements de pratiquer les rites de leurs religions. Et puisque la prière « est un indice élémentaire de la religiosité d'une personne »Note700. , nous la considérons comme axe principal sur lequel se repose la religiosité des jeunes sans ignorer les autres pratiques religieuses.

Il nous apparaît que plus que la plupart des jeunes 85,9% sont impliqués par la religion (32,6%+31,6%+20,1%+1,6%) des jeunes pratiquants, face à 14,2% non-pratiquants. Parmi les pratiquants, il y a 31,6% qui font la prière, pourtant le pèlerinage est le rite le moins pratiqué de la part des jeunes. Nous considérons ça ‘'un fait normal '' puisque d'après ce qui est courant, ce ne sont pas les jeunes qui font le pèlerinage mais plutôt les plus âgés et les vieux. Ajoutons que le pèlerinage s'exerce en plusieurs jours, ce qui est souvent difficile pour les étudiants puisqu'ils ne peuvent pas être absents de leur université, particulièrement, durant les premières années universitaires.

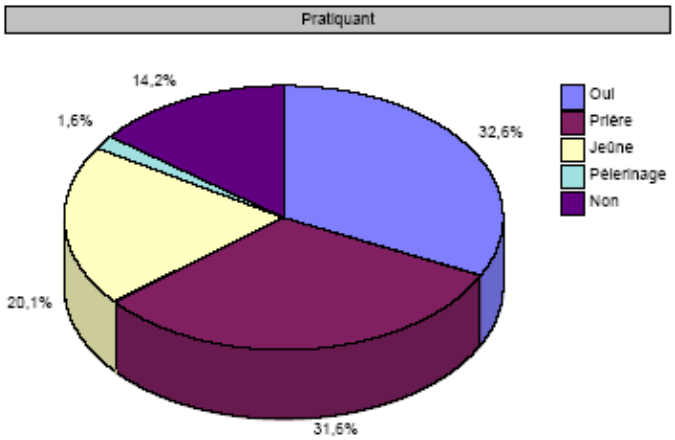
Pratiquant	Nb. cit.	Fréq.
Oui	122	32,6%
Prière	118	31,6%
Jeûne	75	20,1%
Pèlerinage	6	1,6%
Non	53	14,2%
TOTAL CIT.	**374**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 124,37, ddl = 5, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le tableau est construit sur 175 observations.

Les pourcentages sont calculés par rapport au nombre de citations.



1.2.1- Pratiques religieuses et les confessions

En essayant de savoir la répartition des jeunes pratiquants selon leur appartenance confessionnelle, nous remarquons que les jeunes Maronites font la majorité parmi les jeunes pratiquants dans le camp des chrétiens (85,7%). Pourtant, dans le camp des musulmans ce sont les jeunes sunnites qui font la majorité (80%), or les jeunes Druzes ont le pourcentage le plus bas parmi les pratiquants (48,6%).

De ces résultats, nous concluons l'importance de la religion dans les pratiques culturelles des jeunes libanais. Et si nous essayons de savoir les rites le plus pratiqués selon les confessions, on observe que les Maronites pratiquent majoritairement la prière, tandis que ceux qui font le jeune sont des Sunnites. Signalons l'égalité de pourcentage entre les chrétiens (2,9%) et pareil chez les musulmans (5,7%) pour ceux qui font le pèlerinage.

Et si nous apercevons les jeunes non-pratiquants, nous trouvons que la plupart sont des Druzes (51,4%), puis les orthodoxes (40%), pourtant il n'y a pas une différence saillante entre les sunnites et les chiites.

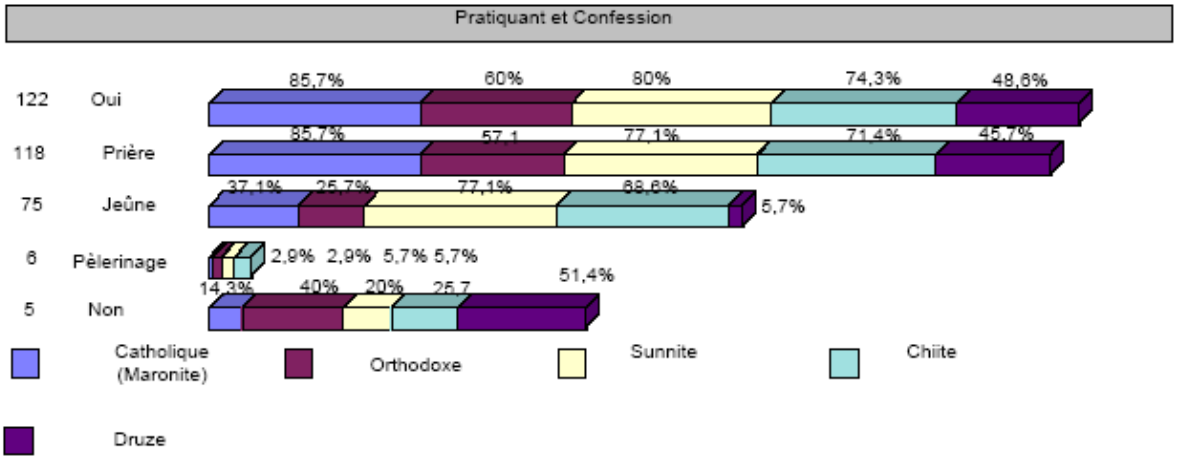
Pratiquant / Confession	Oui	Prière	Jeûne	Pèlerinage	Non	TOTAL
Catholique (Maronite)	85,7% (30)	85,7% (30)	37,1% (13)	2,9% (1)	14,3% (5)	100% (79)
Orthodoxe	60,0% (21)	57,1% (20)	25,7% (9)	2,9% (1)	40,0% (14)	100% (65)
Sunnite	80,0% (28)	77,1% (27)	77,1% (27)	5,7% (2)	20,0% (7)	100% (91)
Chiite	74,3% (26)	71,4% (25)	68,6% (24)	5,7% (2)	25,7% (9)	100% (86)
Druze	48,6% (17)	45,7% (16)	5,7% (2)	0,0% (0)	51,4% (18)	100% (53)
TOTAL	69,7% (122)	67,4% (118)	42,9% (75)	3,4% (6)	30,3% (53)	100% (374)

La dépendance est très significative. chi2 = 43,38, ddl = 16, 1-p = 99,98%.

% de variance expliquée : 6,20%

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



1.2.2-Pratiques religieuses et le type d'éducation

D'après les données de ce tableau, il nous apparaît que presque trois quart des jeunes pratiquants sont ressortissants des écoles publiques 71,3% ; pourtant, 37,3% des jeunes non- pratiquants sont étudiants dans des écoles privées laïques. Parmi les jeunes pratiquants ressortissants des écoles religieuses, la majorité est pour ceux qui font la prière 66,7% ; or la minorité est pour ceux qui font le pèlerinage 3,7%.

Nous constatons qu'être adhérent à une école religieuse ou laïque est une question qui peu influencer directement les attitudes des jeunes à l'égard des pratiques religieuses de leurs confessions. Nous pourrons, donc, constater qu'il y a une certaine corrélation entre le type d'éducation qu'ils ont reçu les jeunes et leur engagement à l'égard les pratiques religieuses de leurs confessions.

En outre, le choix de l'école des enfants est, généralement, en harmonie avec les attitudes des parents à l'égard de la religion, et nous signalons que la différence entre le dernier choix et celui de l'école religieuse est très faible.

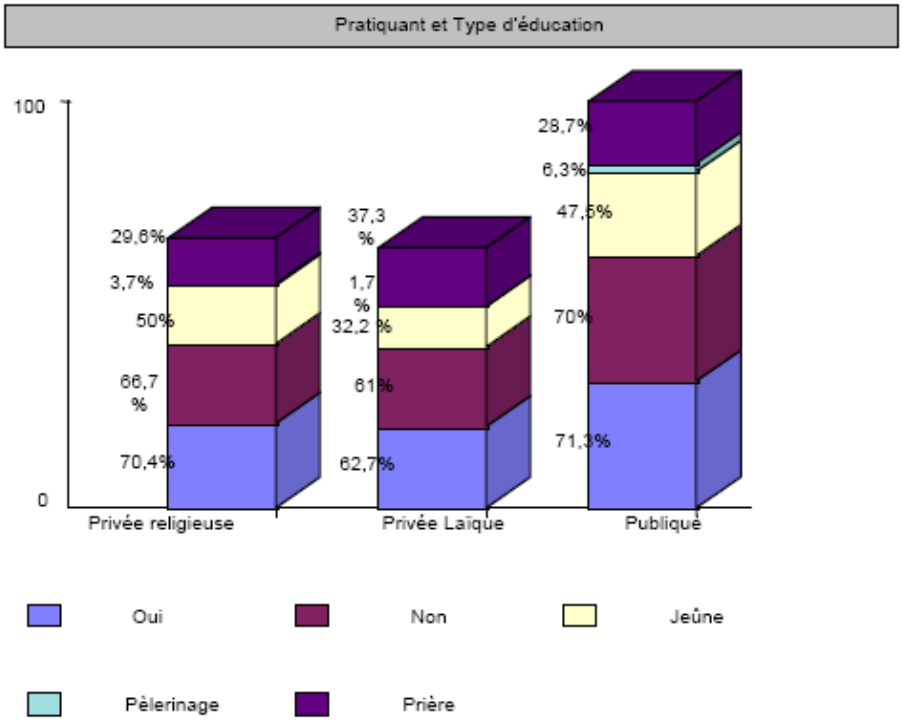
Pratiquant / Type d'éducation	Oui	Prière	Jeûne	Pèlerinage	Non	TOTAL
Privée religieuse	70,4% (38)	66,7% (36)	50,0% (27)	3,7% (2)	29,6% (16)	100% (119)
Privée Laïque	62,7% (37)	61,0% (36)	32,2% (19)	1,7% (1)	37,3% (22)	100% (115)
Publique	71,3% (57)	70,0% (56)	47,5% (38)	6,3% (5)	28,7% (23)	100% (179)
TOTAL	**69,7% (132)**	**67,4% (128)**	**42,9% (84)**	**3,4% (8)**	**30,3% (61)**	100% (413)

La dépendance n'est pas significative. chi2 = 4,71, ddl = 8, 1-p = 21,21%.

% de variance expliquée : 1,35%

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



1.2.3-Pratiques religieuses des jeunes et parents pratiquants

Ce tableau nous montre qu'il y a une corrélation forte entre l'engagement des jeunes à la pratique religieuse et l'attitude de leurs mamans, puisque la plupart des jeunes pratiquants sont élevés par des mères pratiquantes, 88 ,5%, pourtant la plupart des jeunes non pratiquants, 56,6%, ont des mamans non pratiquantes. Pareillement pour les pères, puisque les 71,7% des jeunes non pratiquants, leurs pères sont aussi non pratiquants. Ce qui signifie que la dépendance est très saillante.

Ainsi, nous pourrions constater l'influence relativement directe des attitudes des parents à propos de la religion et des pratiques religieuses. Autrement dit, les jeunes sont influencés par l'engagement religieux de leurs parents.

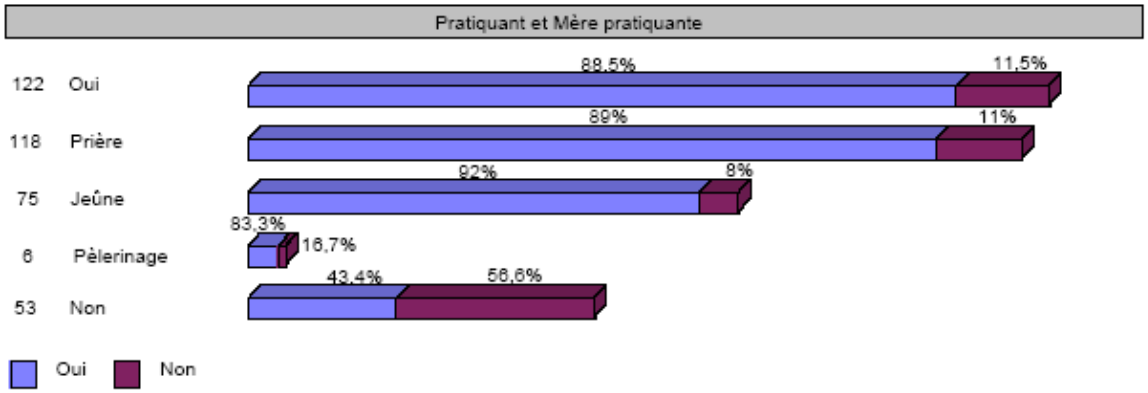
Mère pratiquante Pratiquant	Oui	Non	TOTAL
Oui	88,5% (108)	11,5% (14)	**100% (122)**
Prière	89,0% (105)	11,0% (13)	**100% (118)**
Jeûne	92,0% (69)	8,0% (6)	**100% (75)**
Pèlerinage	83,3% (5)	16,7% (1)	**100% (6)**
Non	43,4% (23)	56,6% (30)	**100% (53)**
TOTAL	**75,4% (310)**	**24,6% (64)**	**100% (374)**

La dépendance est très significative. chi2 = 68,49, ddl = 4, 1-p = >99,99%.

% de variance expliquée : 39,14%

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



Père pratiquant Pratiquant	Oui	Non	TOTAL
Oui	74,6% (91)	25,4% (31)	**100% (122)**
Prière	75,4% (89)	24,6% (29)	**100% (118)**
Jeûne	80,0% (60)	20,0% (15)	**100% (75)**
Pèlerinage	66,7% (4)	33,3% (2)	**100% (6)**
Non	28,3% (15)	71,7% (38)	**100% (53)**
TOTAL	**61,1% (259)**	**38,9% (115)**	**100% (374)**

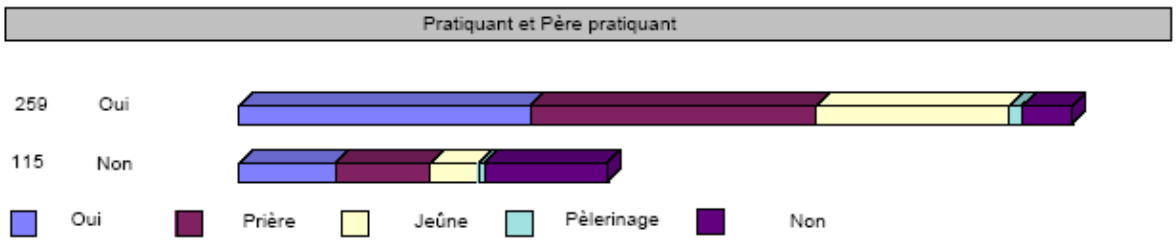
La dépendance est très significative. chi2 = 49,57, ddl = 4, 1-p = >99,99%.

% de variance expliquée : 28,33%

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



I.3- Jeunes et attitude à l'égard des non pratiquants

La religion est considérée parmi les éléments constitutifs et fondamentaux de la culture. C'est un fait qui a attiré l'attention des sociologues, psychologues, philosophes, anthropologues…tels que Durkheim, Freud, Marx, Engels…car ils ont remarqué l'importance de son rôle dans la stabilité de la structure sociale et

socio-politique des sociétés. En fait, la religion est capable de bouleverser toute la société, et les révolutions religieuses qui ont réussi à changer le système politique, comme celle du Khomeiny est le meilleur témoignage.

L'attitude à l'égard des non pratiquants nous aide à éclairer l'implication religieuse des jeunes. Elle reflète aussi combien la religion est enracinée en eux, et combien ils respectent les attitudes différentes des autres à l'égard des pratiques religieuses.

La plupart des jeunes manifestent une attitude qui montre qu'ils sont impliqués par la religion, puisque 43,4% parmi eux pensent qu'il faut conseiller les non pratiquants. Cependant 1,7% montrent une attitude opposée en disant qu'ils préfèrent les non-pratiquants. Tandis que ceux qui respectent les attitudes des jeunes non-pratiquants font 22,3% face à 32,6% des jeunes qu'ils ignorent leurs attitudes.

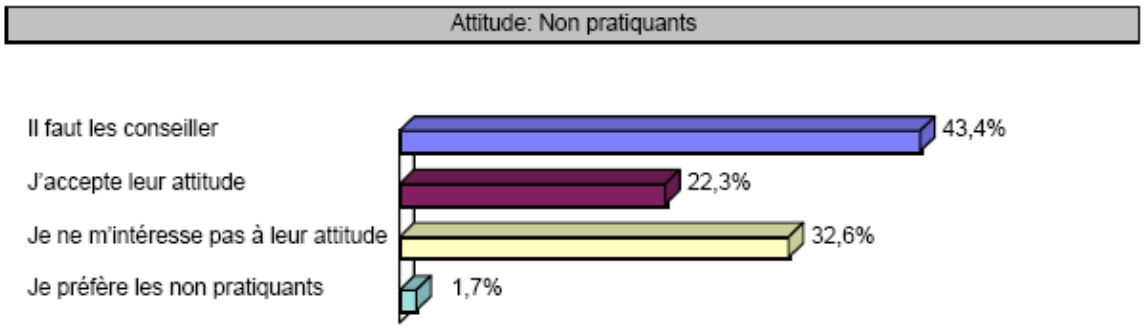
Nous remarquons que les attitudes religieuses sont bien enracinées chez les jeunes, ce qui signifie que la plupart d'eux sont impliqués dans la religion. Ainsi, nous constatons que la religion est un facteur qui influence directement la mentalité des jeunes et leurs attitudes.

Attitude: Non pratiquants	Nb. cit.	Fréq.
Il faut les conseiller	76	43,4%
J'accepte leur attitude	39	22,3%
Je ne m'intéresse pas à leur attitude	57	32,6%
Je préfère les non pratiquants	3	1,7%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. Chi2 = 66,26, ddl = 3, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



I.3.1- Les attitudes à l'égard des non pratiquants et les confessions

Parmi les Maronites, ce sont les jeunes qui pensent qu'il faut conseiller les non pratiquants à pratiquer les rites de leurs religions, font 40%, chiffre qui montre une différence de 10% chez les Orthodoxes, dont la plupart ont déclaré qu'ils ne s'intéressent pas à l'attitude des non pratiquants. Pourtant la majorité Sunnite 62,9% et Chiite 57,1%, partagent les Maronites leurs avis, ce qui n'est pas le cas de la majorité Druze, puisque la plupart des jeunes de cette confession disent qu'ils acceptent leurs attitudes. Signalons que toutes les

personnes qui déclarent préférer les non pratiquants, et qui font 8,6%, étaient seulement des Druzes.

Nous constatons que malgré que les jeunes penchent à pousser les non pratiquants vers la religion, il ne faut pas ignorer environ le quart de l'échantillon qui acceptent l'attitude de ces derniers, et les jeunes choisissant les autres choix qui font en totalité 56,6%. Ainsi, en respectant ou en ignorant leurs attitudes ou même en préférant les non pratiquants, ce sont ces jeunes qui constituent le germe d'une expérience interculturelle entre les différentes confessions parce qu'ils respectent la différence de l'autre et de ses convictions considérées comme conditions nécessaires pour la réussite de tout partage culturel qui exige de ne pas être prisonnier d'une seule optique, puisqu'il prend sa richesse de la multitude des points de vues.

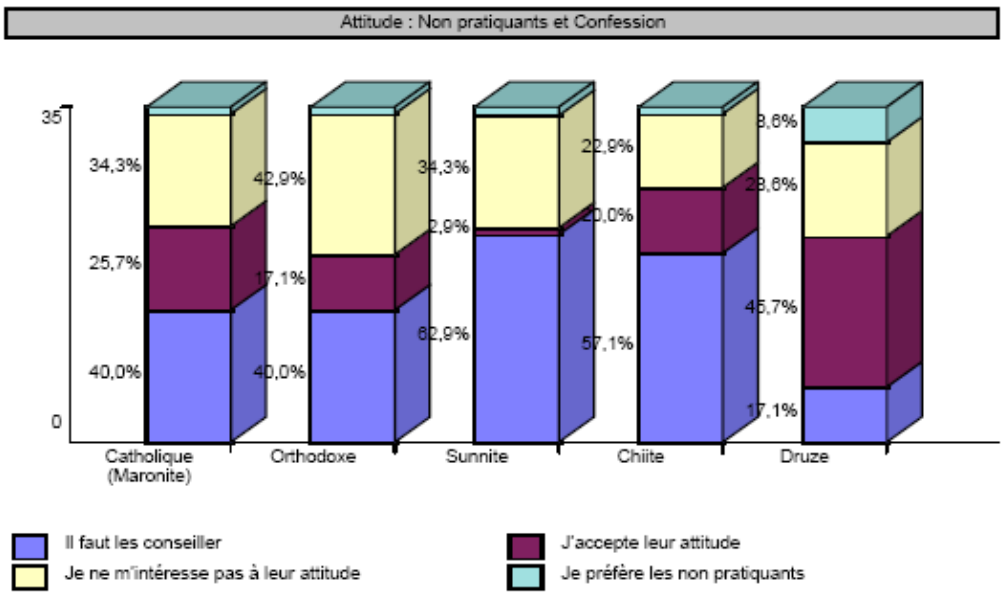
Attitude: Non pratiquants Confession	Il faut les conseiller	J'accepte leur attitude	Je ne m'intéresse pas à leur attitude	Je préfère les non pratiquants	TOTAL
Catholique (Maronite)	40,0% (14)	25,7% (9)	34,3% (12)	0,0% (0)	100% (35)
Orthodoxe	40,0% (14)	17,1% (6)	42,9% (15)	0,0% (0)	100% (35)
Sunnite	62,9% (22)	2,9% (1)	34,3% (12)	0,0% (0)	100% (35)
Chiite	57,1% (20)	20,0% (7)	22,9% (8)	0,0% (0)	100% (35)
Druze	17,1% (6)	45,7% (16)	28,6% (10)	8,6% (3)	100% (35)
TOTAL	43,4% (76)	22,3% (39)	32,6% (57)	1,7% (3)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 39,93, ddl = 12, 1-p = 99,99%.

% de variance expliquée : 7,61%

Attention, 5 (25.0%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



1.3.2- Les attitudes à l'égard des non pratiquants et le type d'éducation

Ce tableau montre que 40,7% des jeunes qui ont fait leurs études dans des écoles religieuses considèrent qu'il faut conseiller les non pratiquants, tandis que les étudiants des écoles privées laïques manifestent une indifférence à leur égard puisque 39% ont déclaré qu'ils ne s'intéressent pas à leurs attitudes. En ce qui concerne les ressortissants des écoles publiques, nous remarquons que la moitié, 50%, adoptent le premier choix, et le chiffre enregistre presque une égalité entre le deuxième, 25% et le troisième choix proposé 23, 8%. Signalons que ceux qui préfèrent les non pratiquants sont majoritairement ressortissant des écoles privées laïques 3, 4% et publique, 1, 3%.

Nous concluons que le type d'éducation religieuse influence directement les attitudes de des jeunes puisque la majorité ont choisi le premier choix, pareillement pour le type d'éducation laïque, cependant, la balance de type d'éducation publique enregistre un équilibre entre ceux qui préfèrent de conseiller les non pratiquants et ceux qui respectent leurs attitudes ou ne s'y intéressent pas, ce qui signifie que ce type d'éducation n'encourage ni les attitudes religieuses ni celles laïques, il est un type d'éducation plutôt neutre.

Attitude: Non pratiquants Type d'éducation	Il faut les conseiller	J'accepte leur attitude	Je ne m'intéresse pas à leur attitude	Je préfère les non pratiquants	TOTAL
Privée religieuse	40,7% (22)	25,9% (14)	33,3% (18)	0,0% (0)	100% (54)
Privée Laïque	37,3% (22)	20,3% (12)	39,0% (23)	3,4% (2)	100% (59)
Publique	50,0% (40)	25,0% (20)	23,8% (19)	1,3% (1)	100% (80)
TOTAL	43,4% (84)	22,3% (46)	32,6% (60)	1,7% (3)	100% (193)

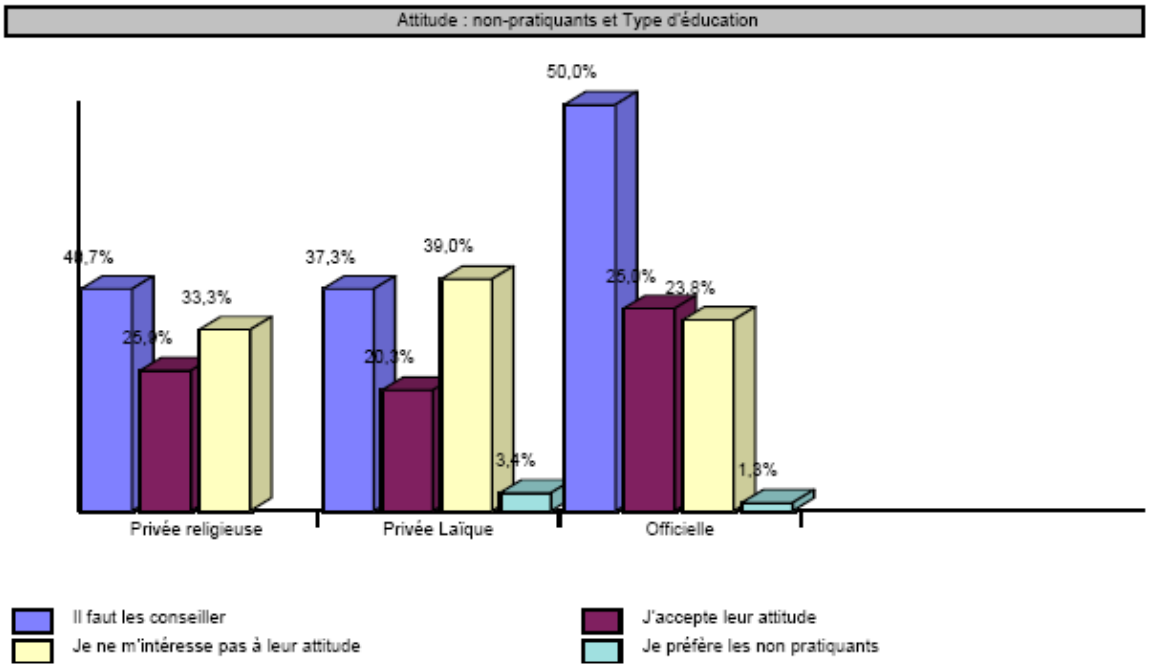
La dépendance n'est pas significative. chi2 = 6,66, ddl = 6, 1-p = 64,69%.

% de variance expliquée : 1,90%

Attention, 3 (25.0%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



1.3.3- L'attitude à l'égard des non-pratiquants et jeunes pratiquants

Ce tableau nous montre que la plupart des membres de l'échantillon, 63,2%, pensent qu'il faut les conseiller, tandis que ceux qui acceptent leurs comportements font 16,2%. Concernant les non pratiquants, nous trouvons que plus que la moitié, 56,6%, déclarent qu'ils ne s'intéressent pas à leurs attitudes. Pourtant les chiffres sont égaux en faisant 5,7% pour ceux qui préfèrent les non pratiquants et ceux qui supposent qu'il faut les conseiller. Nous constatons que l'attitude à l'égard des non pratiquants est en corrélation avec les convictions religieuses des personnes et de leurs implications pratiques.

Attitude: Non pratiquants Pratiquant	Il faut les conseiller	J'accepte leur attitude	je ne m'intéresse pas à leur attitudes	Je préfère les non pratiquants	TOTAL
Oui	63,2% (203)	16,2% (52)	20,6% (66)	0,0% (0)	100% (321)
Non	5,7% (3)	32,1% (17)	56,6% (30)	5,7% (3)	100% (53)
TOTAL	43,4% (206)	22,3% (69)	32,6% (96)	1,7% (3)	100% (374)

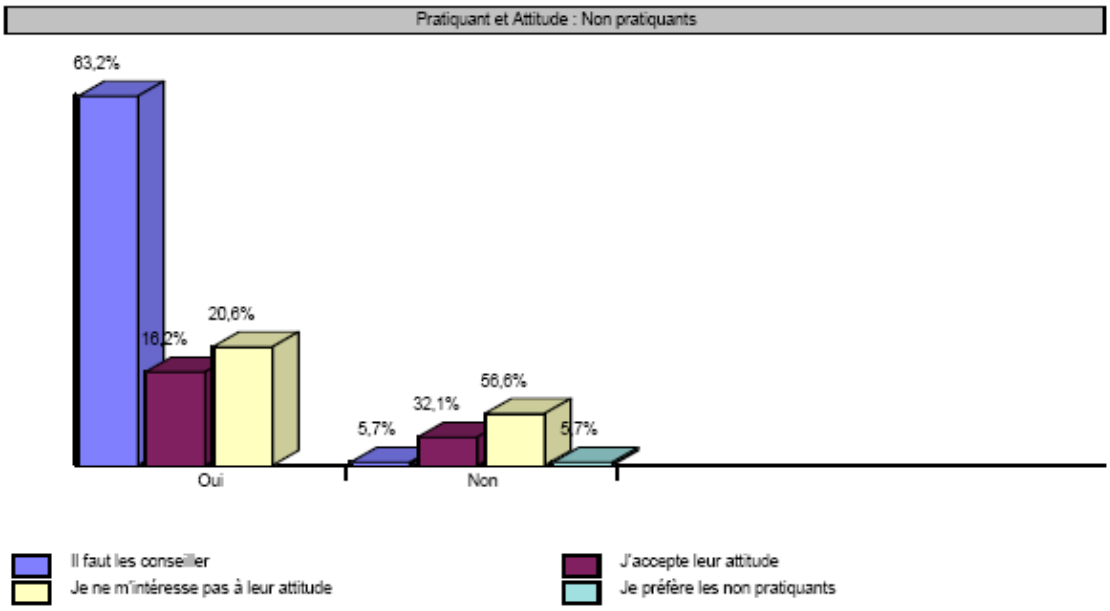
La dépendance est très significative. chi2 = 80,95, ddl = 12, 1-p = >99,99%.

% de variance expliquée : 15,42%

Attention, 8 (40.0%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



I.4- L'attitude à l'égard de la religion

Pour approfondir l'analyse des résultats récoltés par l'interview et le questionnaire, nous avons fait recours à des Echelles d'Attitudes.

Dans cette échelle inspirée de celle de Likert, nous avons présenté aux jeunes certaines opinions à propos de la religion et de plusieurs thèmes indispensables à la recherche, afin que les jeunes les évaluent et déterminent leur attitude à leurs égards. Pour bien évaluer chaque énoncé, les sujets disposent de plusieurs modalités de réponses : ''J'accepte, Plus ou moins, Je n'accepte pas'', et chacune de ces modalités est codée par une note dont la valeur varie en fonction de l'évaluation qui est faite du thème, par exemple : J'accepte (3 notes), Plus ou moins (2 notes), Je n'accepte pas

(1 note). Soulignons que cette échelle nous permet d'établir le « score » de chaque individu en additionnant pour chaque sujet les notes qui lui valent ses réponses à tous les items.

Nous avons proposé trois idées : la première considère la religion comme garant qui sauvegarde l'identité de la personne. Elle a une fonction protectrice de l'identité individuelle (rôle essentiel de la religion), la deuxième est relativement neutre considérant la religion en tant que cuirasse morale, la troisième favorise que la religion, ne dépasse pas les limites d'une simple relation spirituelle entre l'individu et son créateur. C'est une attitude qui vise la séparation entre la religion et la politique dans le but d'aliéner le rôle politique et social de la religion.

Les chiffres montrent que les attitudes des jeunes sont convergentes concernant l'idée qui considère la religion comme une relation spirituelle entre l'individu et son Dieu.

Ainsi, généralement, ils ont une attitude qui favorise l'aliénation du rôle socio-politique de la religion, puisque les notes de ceux qui l'adoptent est 354 notes (118x3).

La religion	**Sauvegarde l'identité**	**Est une cuirasse morale**	**Est une relation spirituelle**
J'accepte	44,0 %(77)	65,1%(114)	67,4%(118)

Plus ou moins	32,6%(57)	24,0%(42)	16,0%(28)
Je n'accepte pas	23,4%(41)	10,9%(19)	16,6%(29)
TOTAL OBS.	100%(175)	100%(175)	100%(175)

En creusant plus profond, nous allons étudier chaque attitude à l'égard de la religion en la croisant avec certaines variables. Commençons, donc, par l'attitude qui considère la religion comme garant qui sauvegarde l'identité du sujet.

I.4.1- La religion sauvegarde l'identité

L'opinion proposée est celle qui considère la religion comme garant qui sauvegarde l'identité culturelle et les droits politiques de l'individu.

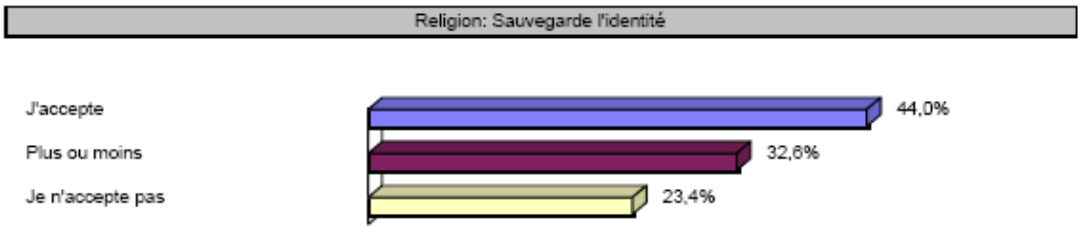
Les résultats montrent que presque la moitié des jeunes, 44%, acceptent cet avis, à l'inverse de 23,4%, qui le refuse.

La majorité de ceux qui acceptent, 60%, sont des Sunnites, tandis que la plupart des opposants, 34,3%, sont des jeunes Orthodoxes.

En calculant les notes de chaque attitude, ceux qui acceptent que la religion est un moyen pour sauvegarder l'identité de l'individu, ont 231 notes (77x3), face à 41 notes (41x1) aux jeunes refusant cette attitude.

Nous constatons que presque la moitié des jeunes considère la religion comme un facteur contribuant à sauvegarder l'identité des individus, d'où l'importance de la religion dans leur vie et dans leur construction identitaire. Elle est le garant de leur identité et de leur existence. D'où la difficulté majeure empêchant la laïcité de s'installer dans la société libanaise. Enfin, nous concluons que les jeunes Sunnites et Orthodoxes à propos de cette question font les deux pôles les plus opposés.

Religion: Sauvegarde l'identité	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	77	44,0%
Plus ou moins	57	32,6%
Je n'accepte pas	41	23,4%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**



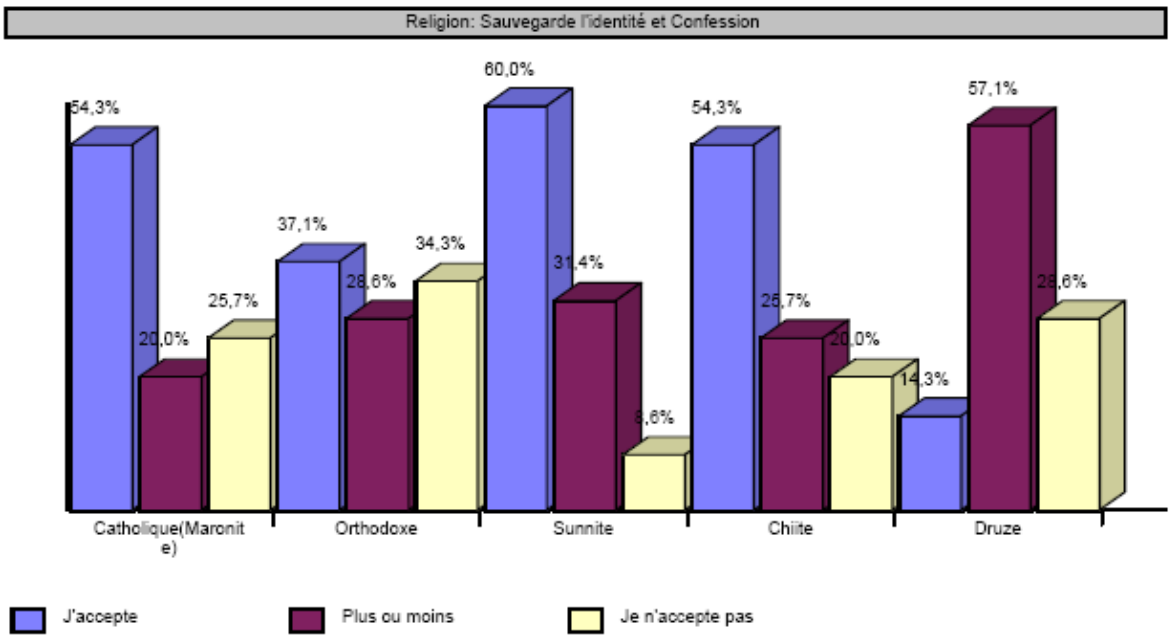
Religion: Sauvegarde l'identité / Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique(Maronite)	54,3% (19)	20,0% (7)	25,7% (9)	100% (35)
Orthodoxe	37,1% (13)	28,6% (10)	34,3% (12)	100% (35)
Sunnite	60,0% (21)	31,4% (11)	8,6% (3)	100% (35)
Chiite	54,3% (19)	25,7% (9)	20,0% (7)	100% (35)
Druze	14,3% (5)	57,1% (20)	28,6% (10)	100% (35)
TOTAL	**44,0% (77)**	**32,6% (57)**	**23,4% (41)**	**100% (175)**

La dépendance est très significative. chi2 = 25,70, ddl = 8, 1-p = 99,88%.

% de variance expliquée : 7,34%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.

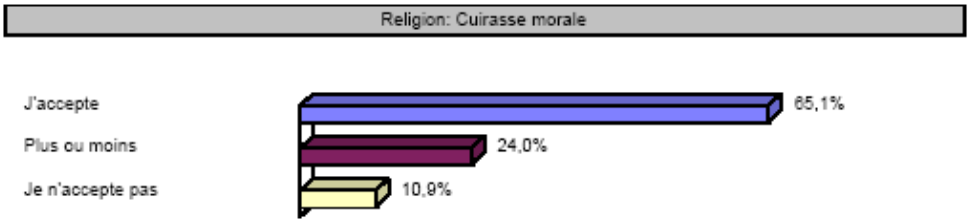


I.4.2- La religion est une cuirasse morale

La deuxième opinion présentée aux jeunes concernant la religion en tant qu'une cuirasse morale qui protège les jeunes dans la société libanaise. La plupart, 65,1%, accepte cette attitude avec 342 notes (114x3), face à 10,9% qui la refuse avec 19 notes (19x1). Parmi ceux qui acceptent, les jeunes Sunnites et Druzes font la majorité, 77,1% pour chaque confession, pourtant les Orthodoxes font presque le quart 22,9 de ceux qui ont une attitude contraire. Signalons que la majorité de ceux qui ont une attitude hésitante à propos de la question faisant 24% sont des Orthodoxes.

Nous concluons que la majorité des jeunes ont une attitude relativement positive à l'égard de la religion puisqu'ils considèrent que la religion a un rôle moral qui protège les individus, d'où apparaît l'une des sources des difficultés affrontant l'établissement de la laïcité dans la société libanaise.

Religion: Cuirasse morale	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	114	65,1%
Plus ou moins	42	24,0%
Je n'accepte pas	19	10,9%
TOTAL OBS.	175	100%



Religion: Cuirasse morale / Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique(Maronite)	68,6% (24)	22,9% (8)	8,6% (3)	100% (35)
Orthodoxe	42,9% (15)	34,3% (12)	22,9% (8)	100% (35)
Sunnite	77,1% (27)	20,0% (7)	2,9% (1)	100% (35)
Chiite	60,0% (21)	22,9% (8)	17,1% (6)	100% (35)
Druze	77,1% (27)	20,0% (7)	2,9% (1)	100% (35)
TOTAL	65,1% (114)	24,0% (42)	10,9% (19)	100% (175)

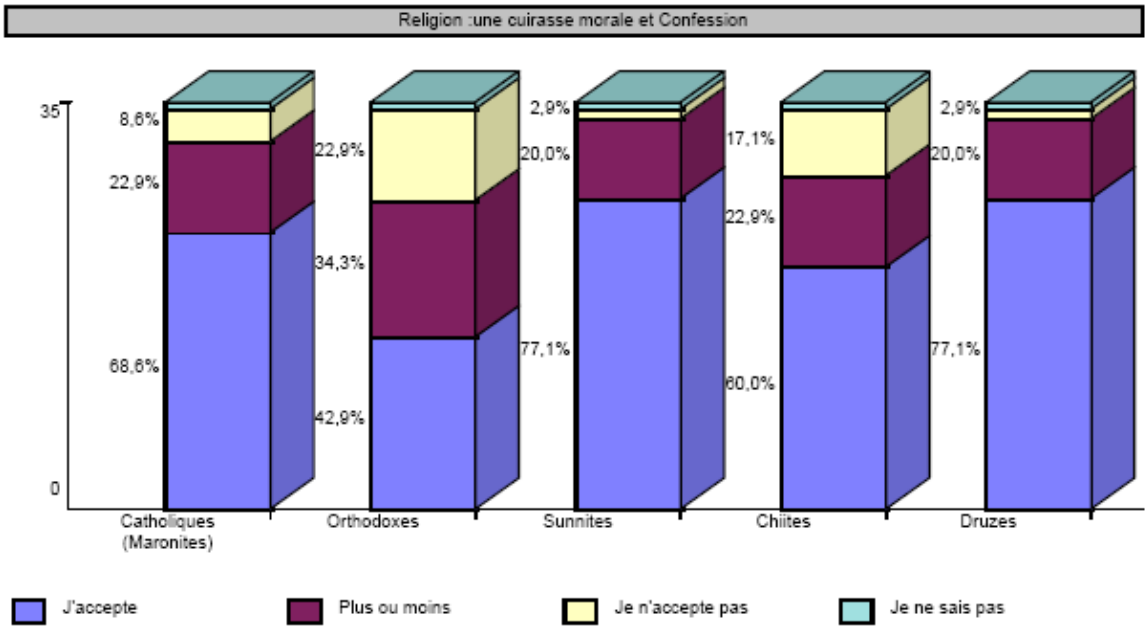
La dépendance est significative. chi2 = 16,68, ddl = 8, 1-p = 96,64%.

% de variance expliquée : 4,77%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 5 (33.3%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



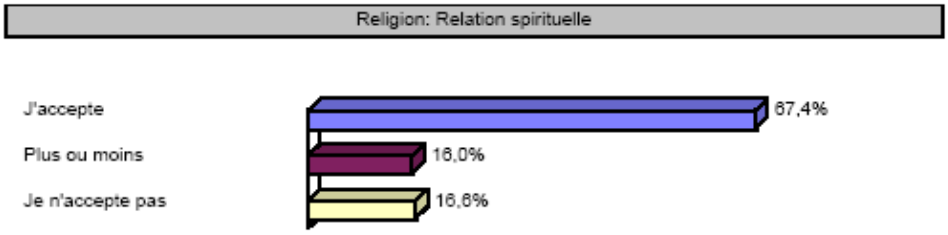
I.4.3- La religion est une relation spirituelle

Concernant la question de la séparation de la religion des affaires politiques, nous avons proposé l'énoncé qui considère la religion comme une relation spirituelle, personnelle entre l'individu et Dieu. La plupart des jeunes, 67,4%, accepte l'idée proposée, alors que les chiffres sont quasi égaux, 16,6% pour ceux qui ne l'acceptent pas et ceux qui hésitent 16,0%. En observant la répartition des jeunes d'après leur appartenance confessionnelle, nous remarquons que parmi ceux qui acceptent l'idée proposée, 77,1% sont des Orthodoxes, face à 22,9% pour ceux qui hésitent, et 37,1% pour ceux qui la refusent.

Faisant le calcul des notes, nous voyons que les jeunes acceptant la séparation de la religion des affaires politiques ont 354 notes (118x3) face à 56 notes (28x2) pour les hésitants et 29 notes (29x1) pour les jeunes refusant cette attitude.

Nous constatons que la plupart des jeunes préfèrent que la religion soit séparée des affaires politiques et sociales, ce qui signifie une acceptation latente de la laïcité.

Religion: Relation spirituelle	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	118	67,4%
Plus ou moins	28	16,0%
Je n'accepte pas	29	16,6%
TOTAL OBS.	175	100%



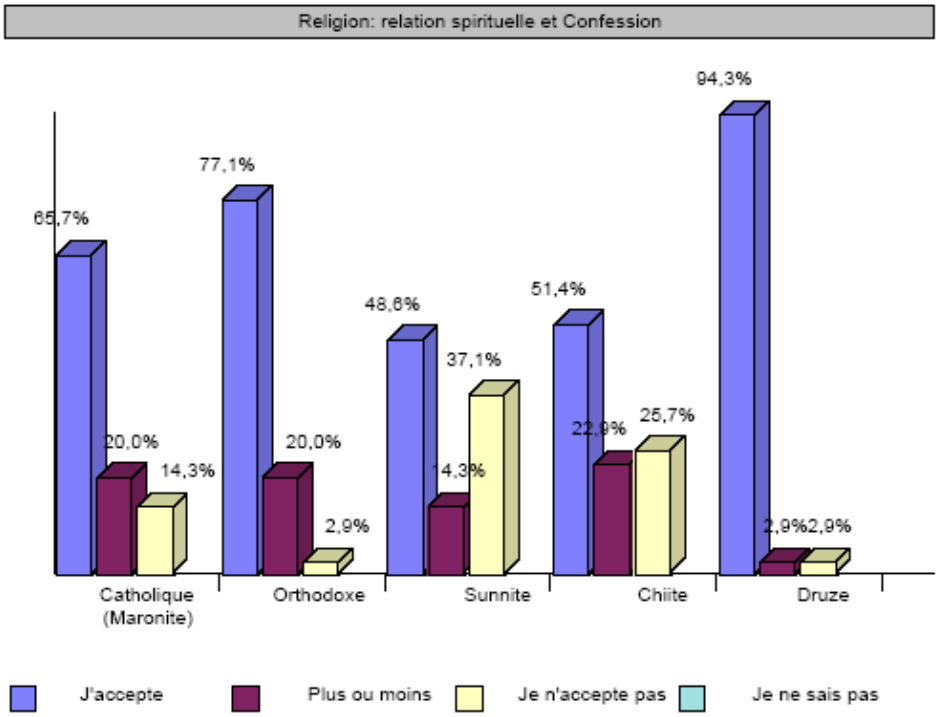
Religion: Relation spirituelle Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique(Maronite)	65,7% (23)	20,0% (7)	14,3% (5)	100% (35)
Orthodoxe	77,1% (27)	20,0% (7)	2,9% (1)	100% (35)
Sunnite	48,6% (17)	14,3% (5)	37,1% (13)	100% (35)
Chiite	51,4% (18)	22,9% (8)	25,7% (9)	100% (35)
Druze	94,3% (33)	2,9% (1)	2,9% (1)	100% (35)
TOTAL	67,4% (118)	16,0% (28)	16,6% (29)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 31,75, ddl = 8, 1-p = 99,99%.

% de variance expliquée : 9,07%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.

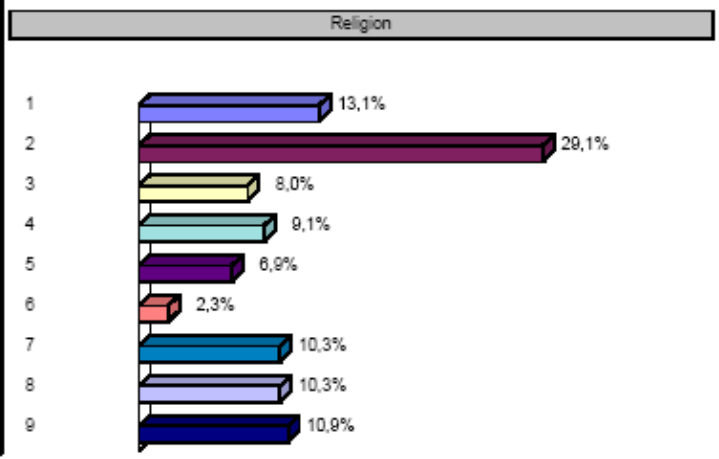


En essayant de dévoiler l'importance de la religion pour les jeunes, nous avons fait recours à des échelles d'attitudes de plusieurs types. D'après cette échelle, qui est ordinale, le thème considéré comme primordial serait classé en premier rang, tandis que celui considéré comme le moins important pour l'enquêté serait classé en dernière case.

En fait, 29,1%, des jeunes ont classé la religion dans la deuxième classe, aussi bien que dans la première case en faisant 13,1%, ce qui signifie l'importance considérable de la religion parmi les thèmes culturels proposés. Pourtant les chiffres enregistrent une égalité entre 10,3 % / 10,9% pour ceux qui ont classé la religion dans les trois derniers rangs.

Nous observons que les jeunes se polarisent en deux pôles, le premier est composé de ceux qui considèrent la religion comme ''importante'' faisant 50,2% en totalité pour le premier, le deuxième et le troisième rang, face à ceux qui sont à l'opposé en faisant 31,5% pour les trois dernières catégories. De ces chiffres, nous constatons que la balance penche en faveur de ceux qui apprécient la religion. Cela montre que les attitudes des jeunes sont en harmonie avec leurs déclarations verbales récoltées par l'interview et le questionnaire et que la religion est un facteur à poids dans les mentalités des individus au Liban.

Religion	Nb. cit.	Fréq.
1	23	13,1%
2	51	29,1%
3	14	8,0%
4	16	9,1%
5	12	6,9%
6	4	2,3%
7	18	10,3%
8	18	10,3%
9	19	10,9%
TOTAL OBS.	175	100%



II- L'appartenance confessionnelle

Nous nous intéressons à savoir si les attitudes et les opinions des jeunes libanais sont détachées, ou bien attachées à leurs appartenances confessionnelles comme pendant la guerre. Notre but est d'examiner si l'appartenance confessionnelle est, encore, un facteur déterminant dans la construction identitaire des jeunes, et si elle influence leurs convictions et la dynamique socio-culturelle de la société libanaise même pendant la période de la paix. Cette influence traduite par l'admission de toutes les opinions qui n'encouragent pas l'unité des différentes communautés du pays, que ce soit au niveau théorique, ou au niveau pratique, comme par exemple l'emprisonnement dans le cadre de la confession en faisant ses choix culturels.

Pour savoir si les jeunes d'après guerre sont plongés ou détachés de leurs appartenances confessionnelles, nous allons prendre leur avis concernant plusieurs questions culturelles à une dimension socio-religieuse qui nous permettent de dévoiler la primauté, l'acuité de leur appartenance confessionnelle et de savoir si elle peut influencer négativement le ''contact des cultures'' aussi bien que l'expérience d'un partage culturel.

En fait, les questions et les thèmes choisis sont essentiels pour l'individu, tels que le choix du conjoint (futur conjoint pour les célibataires ou conjoint actuel pour les mariés), la priorité de l'appartenance (si c'est pour l'appartenance confessionnelle ou non), et le type des relations que les jeunes favorisent de tisser avec les membres des autres confessions.

*Pour les célibataires **:**

II.1-Confession du futur conjoint

Au Liban, le choix du conjoint n'est pas une question purement personnelle et inséparable de la religion et de l'appartenance confessionnelle. Nous allons voir si les jeunes sont sous la prégnance de leurs appartenances religieuses, ou bien, s'ils osent présenter des tendances laïques qui dépassent le facteur religieux en prenant en considération les qualités du conjoint abstraction faite de son appartenance confessionnelle.

Les résultats nous montrent que 32,6% des jeunes sont sous la prégnance de la religion puisqu'ils ne s'intéressent pas à la confession du futur conjoint à condition qu'il soit de la même religion, malgré que 15,4% s'intéressent au choix du conjoint même s'il est d'une religion différente et 5,7% ignorent l'appartenance confessionnelle du conjoint faisant en totalité 21,1%, presque le quart de l'échantillon, pourcentage pas très loin de ceux qui considèrent qu'il est important que le conjoint doit être de la même

confession qui font 24,6%.

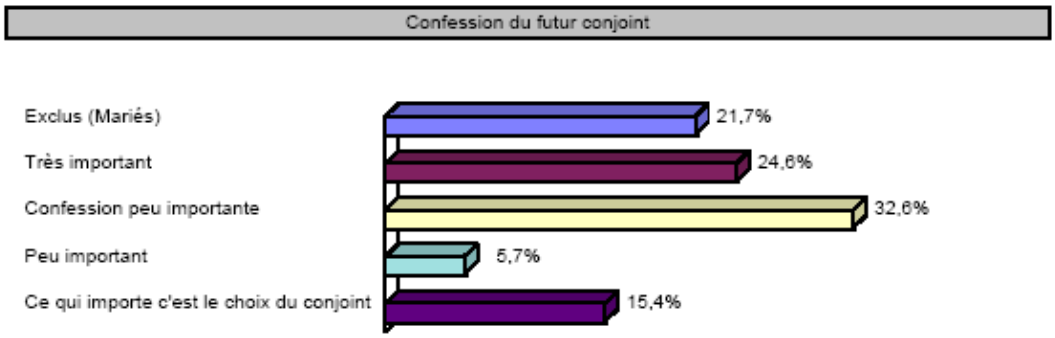
Nous constatons que les jeunes respectent le facteur de la religion en essayant de choisir leurs futurs conjoints. Ils peuvent briser les barrières de leurs appartenances confessionnelles mais non celles de leur appartenance religieuse. On considère cela comme le consécutif ‘’normal’’ d’une socialisation dans des familles traditionnelles et pratiquantes. Mais cette situation n’empêche pas qu’il y a un pourcentage plus ou mois important des jeunes qui présentent des tendances plus libérales et peuvent être dirigés vers la laïcité.

Confession du futur conjoint	Nb. cit.	Fréq.
Exclus (Mariés)	38	21,7%
Très important	43	24,6%
Confession peu importante à condition qu'il soit d'une même religion	57	32,6%
Peu important	10	5,7%
Ce qui importe c'est le choix du conjoint même s'il est d'une religion différente	27	15,4%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 35,60, ddl = 4, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.1.1- Confession dufutur conjoint et les confessions

Les jeunes Maronites et Orthodoxes ont les mêmes attitudes puisque 51,4% pensent que la confession du conjoint est peu importante. Ils s’intéressant à l’idée qu’il soit de la même religion.

Quant au Sunnites, 60% s’intéressent à l’appartenance confessionnelle du conjoint en la considérant très importante. Cependant, 40% des jeunes Chiites ont le même avis, face à 34,3% qui ne sont pas d’accord. Signalons que généralement, les jeunes Druzes, considèrent que la confession du conjoint est un facteur très important en faisant 77,1%. Cependant, nous remarquons une attitude courageuse de certains jeunes Druzes, 11,4%, qui osent briser les barrières de leur milieu durement traditionnel en acceptant un conjoint d’une autre religion.

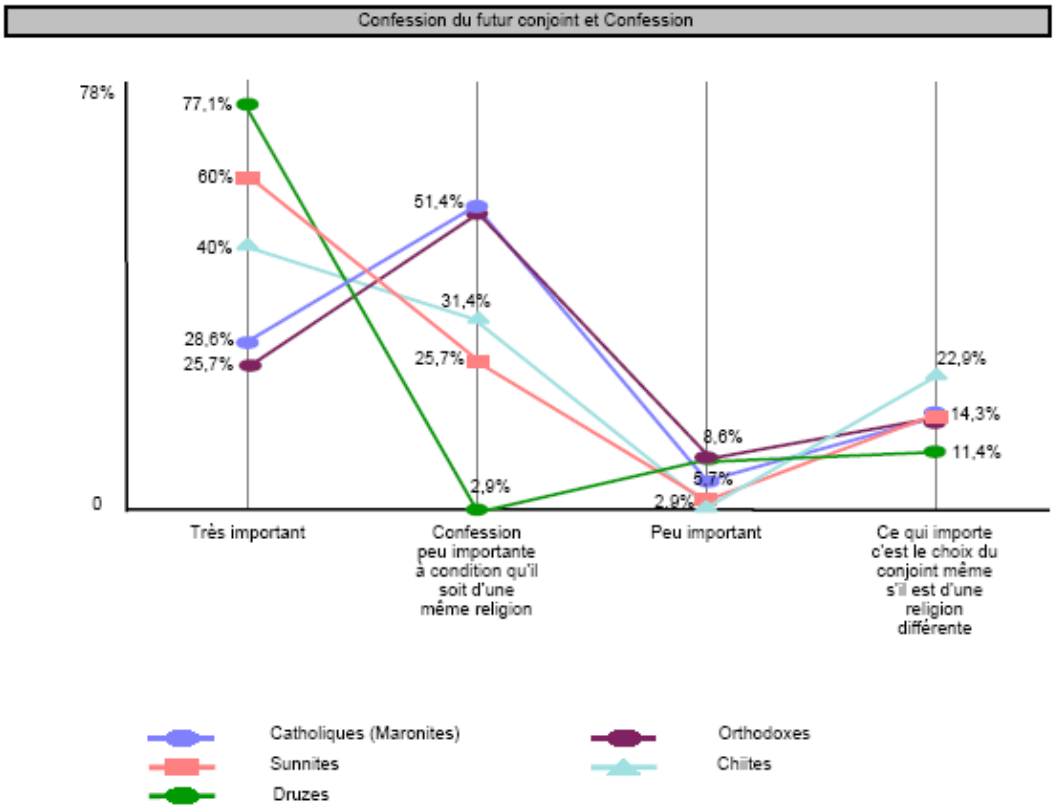
Nous constatons que la majorité des jeunes libanais d’après guerre de toutes les confessions même s’ils manifestent une tendance à dépasser l’appartenance confessionnelle en choisissant le conjoint, veillent à être dans le cadre de leur religion. Ce qui nous permet de dire que l’influence de l’appartenance religieuse est, peut être, plus forte que celle confessionnelle en choisissant le futur conjoint, un fait qui, peu être ralenti les ‘’pas’’ du partage culturel.

Confession du futur conjoint / Confession	Très important	Confession peu importante à condition qu'il soit d'une même religion	Peu important	Ce qui importe c'est le choix du conjoint même s'il est d'une religion différente	TOTAL
Catholiques (Maronites)	28,6% (10)	51,4% (18)	5,7% (2)	14,3% (5)	100% (35)
Orthodoxes	25,7% (9)	51,4% (18)	8,6% (3)	14,3% (5)	100% (35)
Sunnites	60,0% (21)	22,9% (8)	2,9% (1)	14,3% (5)	100% (35)
Chiites	40,0% (14)	34,3% (12)	2,9% (1)	22,9% (8)	100% (35)
Druzes	77,1% (27)	2,9% (1)	8,6% (3)	11,4% (4)	100% (35)
TOTAL	46,3% (81)	32,6% (57)	5,7% (10)	15,4% (27)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 38,36, ddl = 16, 1-p = 99,87%.

% de variance expliquée : 5,48%.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.1.2-Confession du futur conjoint et le type d'éducation

En essayant de concevoir l'influence du type d'éducation, sur les attitudes des jeunes, nous remarquons que 44,4% des jeunes ressortissants des écoles religieuses préfèrent que le futur conjoint soit de leur religion même s'il n'est pas de leur confession, ce choix est adopté de la plupart des jeunes inscrits dans des écoles laïques qui font 40,7%. Mais ce qui est remarquable est que 33,8% des jeunes inscrits dans les écoles publiques considèrent qu'il est très important que le futur conjoint soit de la même confession.

Nous conclurons que le type d'éducation laïque n'influence pas profondément les attitudes des jeunes. Son influence est relativement limitée puisqu'elle est bloquée par la forte influence du milieu traditionnel dominé

par un système des valeurs religieux. En outre, nous observons que le type d'éducation publique penche vers la religion plus que vers la laïcité.

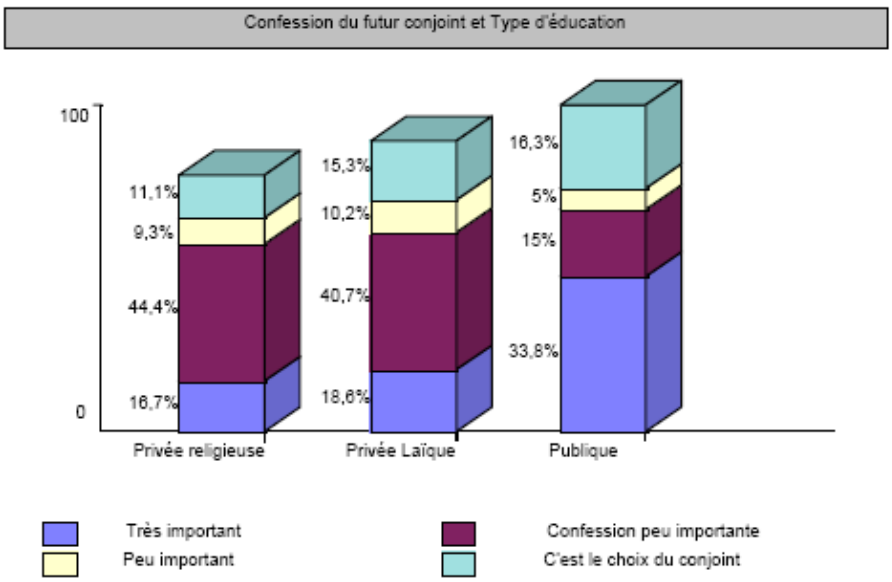
Confession du futur conjoint / Type d'éducation	Très important	Confession peu importante à condition qu'il soit d'une même religion	Peu important	Ce qui importe c'est le choix du conjoint même s'il est d'une religion différente	TOTAL
Privée religieuse	16,7% (9)	44,4% (24)	9,3% (5)	11,1% (6)	100% (44)
Privée Laïque	18,6% (11)	40,7% (24)	10,2% (6)	15,3% (9)	100% (50)
Publique	33,8% (27)	15,0% (12)	5,0% (4)	16,3% (13)	100% (56)
TOTAL	**24,6% (47)**	**32,6% (60)**	**5,7% (15)**	**15,4% (28)**	**100% (150)**

La dépendance est très significative. chi2 = 22,30, ddl = 8, 1-p = 99,56%.

% de variance expliquée : 6,37%

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



*Pour les mariés :

II.1-Confession du conjoint

Poser la question à des individus mariés nous permet d'analyser une réalité effective qui reflète les convictions des jeunes concernant leurs choix du conjoint.

Ce qui attire l'attention est l'absence de mariages mixtes. Cela est peut être dû à la situation difficile et aux tensions intra-confessionnelles qui existaient pendant la guerre ayant mené à la division géo-confessionnelle du pays qui ont renforcé le repli identitaire religieux et communautaire en empêchant les attitudes de tolérance et bloquant l'interaction sociale entre les différentes confessions. Il est ainsi normal que le plus grand nombre des jeunes mariés, 14,3%, ait choisi un conjoint de la même religion.

Nous constatons de ce tableau que la plupart des jeunes favorisent un mariage de l'endo-groupe au détriment de l'exo-groupe (groupe religieux). Une simple catégorisation sociale est suffisante pour faire apparaître le biais pro-endogroupe et le comportement discriminatoire à l'égard de l'exo-groupe.

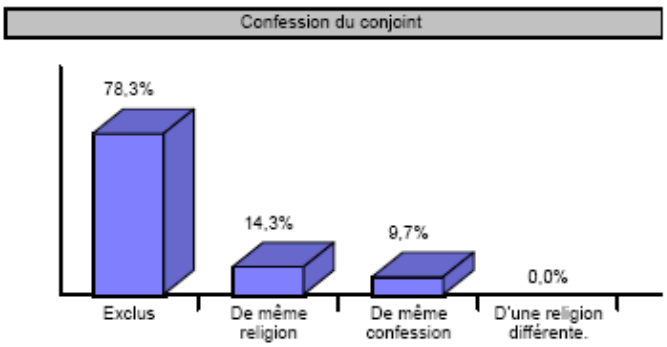
Confession du conjoint	Nb. cit.	Fréq.
Exclus	137	78,3%
De même religion	25	14,3%
De même confession	17	9,7%
D'une religion différente.	0	0,0%
TOTAL OBS.	175	

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 260,84, ddl = 4, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (3 au maximum).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.

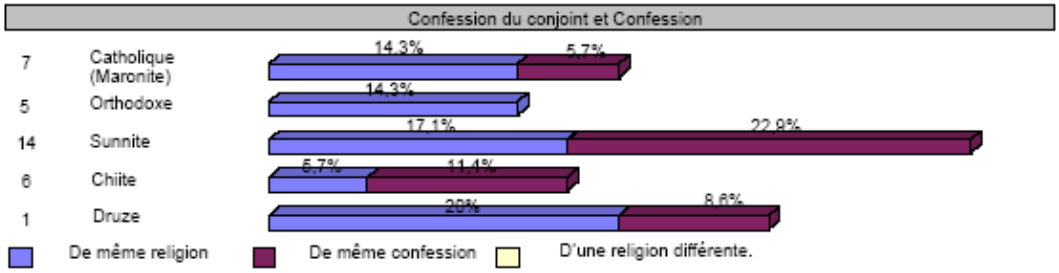


II.1.1-Confession du conjoint et les confessions

Parmi les jeunes chrétiens, nous remarquons l'égalité du pourcentage 14,3% pour ceux qui ont choisi un conjoint de la même religion. Pourtant, ce qui attire l'attention sur l'absence du mariage d'une même confession chez les orthodoxes réputés comme ''les plus traditionnels '' parmi les Chrétiens.

Parmi les jeunes Musulmans, nous observons que 22,9% des Sunnites ont choisi un conjoint de la même confession. Un choix considéré à l'opposé de celui des jeunes Druzes puisque 20% d'eux se sont mariés de personnes d'une même religion. Alors que 11,4% des jeunes chiites avaient le même choix que les Sunnites.

Confession du conjoint / Confession	Exclus	De même religion	De même confession	D'une religion différente.	TOTAL
Catholique (Maronite)	82,9% (29)	14,3% (5)	5,7% (2)	0,0% (0)	100% (36)
Orthodoxe	85,7% (30)	14,3% (5)	0,0% (0)	0,0% (0)	100% (35)
Sunnite	68,6% (24)	17,1% (6)	22,9% (8)	0,0% (0)	100% (38)
Chiite	82,9% (29)	5,7% (2)	11,4% (4)	0,0% (0)	100% (35)
Druze	71,4% (25)	20,0% (7)	8,6% (3)	0,0% (0)	100% (35)
TOTAL	78,3% (137)	14,3% (25)	9,7% (17)	0,0% (0)	100% (179)



II.1.2-Confession du conjoint et le type d'éducation

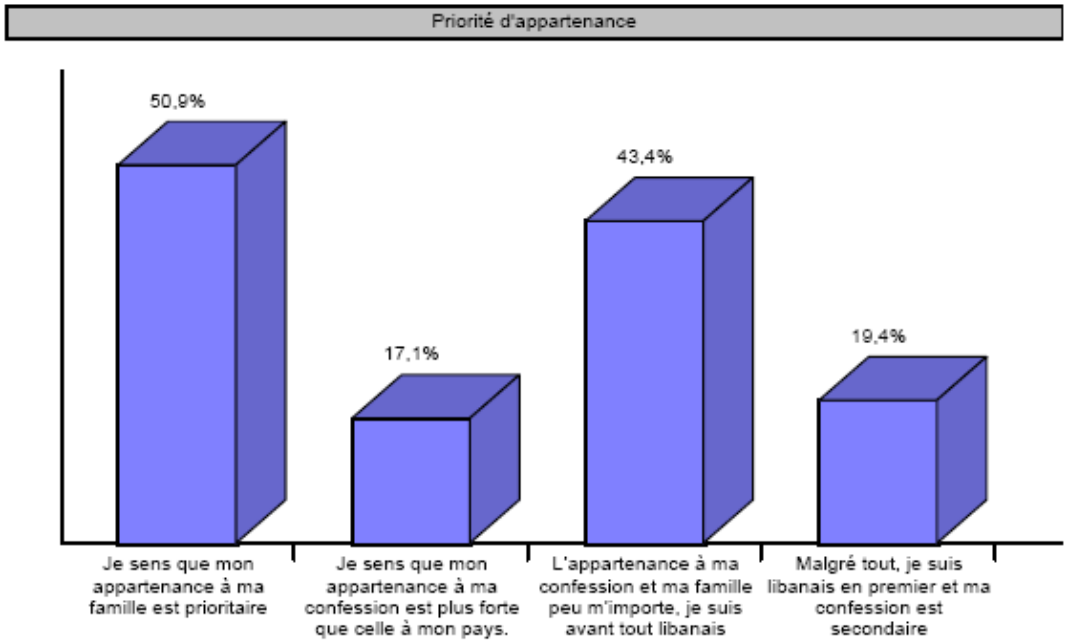
Il apparaît que le type d'éducation n'a pas une influence saillante sur le choix du conjoint puisque 15, 3% des jeunes ressortissants des écoles laïques se sont mariés du conjoint de la même religion. D'ailleurs, il n'y a aucune personne qui a choisi un conjoint d'une religion différente. Ce choix est commun avec les ressortissants des écoles privées religieuses, tandis que 20% des jeunes adhérents à des écoles publiques ont choisi un conjoint de la même confession. (Voir annexe).

II.2- Priorité d'appartenance

Le sentiment d'appartenance est l'un des phénomènes qui jouent un rôle dans la construction identitaire de l'individu. L'identité de l'individu est, en partie, produite par des attributs personnels, et en d'autre partie par la société et par l'héritage culturel tel que l'appartenance confessionnelle. Ce dernier est un facteur primordial dans la construction identitaire du sujet, surtout au Liban puisqu'il détermine sa participation au système politique, car les postes de l'Etat sont distribués selon l'appartenance confessionnelle de la personne.

Les dernières décennies, nous avons remarqué que l'appartenance au pays commence à être saillante au détriment de l'appartenance confessionnelle. Quelle est la situation actuelle de l'appartenance confessionnelle ? Comment les jeunes perçoivent la priorité de leurs appartenances ?

Priorité d'appartenance	Nb. cit.	Fréq.
Je sens que mon appartenance à ma famille est prioritaire	89	50,9%
Je sens que mon appartenance à ma confession est plus forte que celle à mon pays.	30	17,1%
L'appartenance à ma confession et ma famille peu m'importe, je suis avant tout libanais	76	43,4%
Malgré tout, je suis libanais en premier et ma confession est secondaire	34	19,4%
TOTAL OBS.	175	



II.2.1- Priorité d'appartenance et les confessions

Etant une société traditionnelle, l'appartenance familiale joue aussi un rôle important dans la dynamique sociale. Pendant la guerre, l'appartenance confessionnelle et familiale ont été en prospérité au détriment de l'appartenance au pays.

Dans ce tableau, nous essayons de voir la situation actuelle afin de déterminer vers quel genre d'appartenance penche la balance chez les différentes confessions ?

Commençons par les Maronites, dont 54,3% pensent que l'appartenance familiale est prioritaire. Alors que le pourcentage est de 20% chez les jeunes qui se sentent libanais avant tout et que l'appartenance familiale et confessionnelle leur importe peu.

Cependant, un groupe de jeunes Maronites constituant 14,3%, pensent que leur appartenance à leur confession est plus forte que celle au pays. Ce chiffre est identique à celui des Orthodoxes. Pourtant, le pourcentage monte jusqu'à 40% chez les Orthodoxes qui se considèrent libanais avant tout, puis les chiffres descendent à 17,1% pour ceux qui se considèrent libanais en premier et dont la confession est secondaire. Mais ce pourcentage est identique chez la minorité Sunnite.

Quant aux sunnites, nous avons 48,6% pensent que l'appartenance à leur famille et leur confession est peu importante, ils sont avant tout des libanais. Nous trouvons le même choix chez 57,1% des Chiites. Tandis que les jeunes Druzes se distinguent par l'absence du choix ''mon appartenance à ma confession est plus forte que celle à mon pays'', et par l'égalité de pourcentage 51 ,4% entre ceux qui donne la priorité à leur appartenance familiale, d'un coté, et ceux qui se considèrent libanais avant tout et leurs appartenance familiale et confessionnelle passe en deuxième lieu.

Aussi, nous remarquons que l'appartenance familiale est prioritaire pour les Maronites et les Orthodoxes 54,3%. Pour 31,4% des Sunnites, l'appartenance confessionnelle est primordiale au détriment de l'appartenance au pays. Pourtant, les Chiites se considèrent avant tout libanais en faisant 57,1%, tandis que les Druzes qui se considèrent libanais en premier et leur confession secondaire font 34,3%.

Nous concluons que l'acuité de l'appartenance confessionnelle commence à être plus faible qu'avant. Elle est remplacée par l'appartenance familiale. Cela est peut être dû à la conscience des jeunes des effets négatifs de l'appartenance confessionnelle pendant la guerre, ou bien, à un besoin psychique pour remplir le vide résultant de l'absence,

'' relatif '', de l'appartenance confessionnelle traduit par le troisième et le quatrième choix.

Ce qui attire l'attention dans ce tableau est que les Sunnites s'assument étant libanais avant tout, après s'être longtemps affirmés en tant qu'arabes d'abord, tout comme les Chiites. Pourtant, les Maronites qui se sont longtemps considérés les défendants de l'identité libanaise font 20% parmi ceux qui se considèrent avant tout libanais. Ceci est peut être dû au boycottage politique suite à leurs refus de l'application de l'accord de Taëf. Ainsi, les Musulmans manifestent une intégration saillante dans le corps social libanais.

Priorité d'appartenance / Confession	Je sens que mon appartenance à ma famille est prioritaire	Je sens que mon appartenance à ma confession est plus forte que celle à mon pays.	L'appartenance à ma confession et ma famille peu m'importe, je suis avant tout libanais	Malgré tout, je suis libanais en premier et ma confession est secondaire	TOTAL
Catholique(Maronite)	54,3% (19)	14,3% (5)	20,0% (7)	20,0% (7)	100% (38)
Orthodoxe	54,3% (19)	14,3% (5)	40,0% (14)	17,1% (6)	100% (44)
Sunnite	42,9% (15)	31,4% (11)	48,6% (17)	17,1% (6)	100% (49)
Chiite	51,4% (18)	25,7% (9)	57,1% (20)	8,6% (3)	100% (50)
Druze	51,4% (18)	0,0% (0)	51,4% (18)	34,3% (12)	100% (48)
TOTAL	50,9% (89)	17,1% (30)	43,4% (76)	19,4% (34)	100% (229)

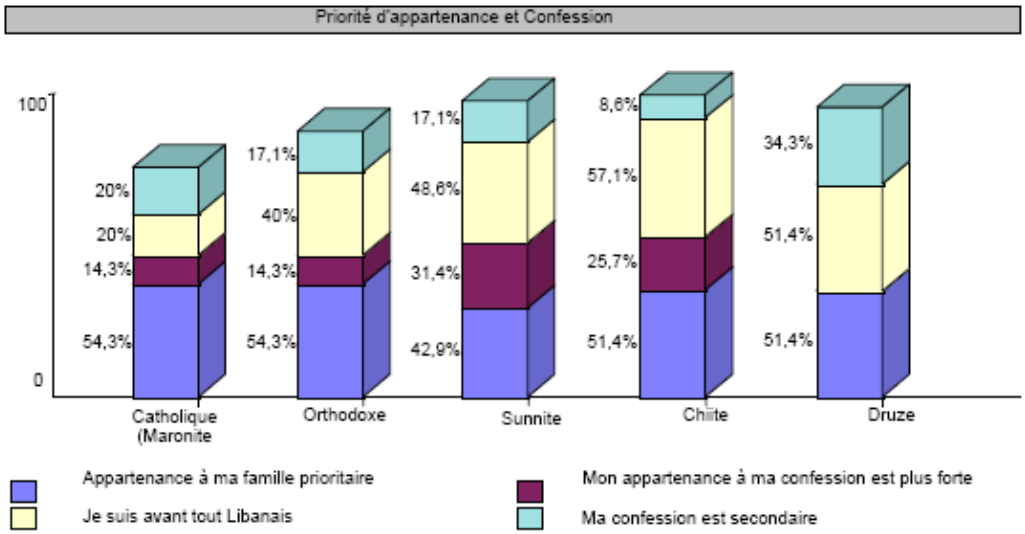
La dépendance est significative. chi2 = 23,07, ddl = 12, 1-p = 97,29%.

% de variance expliquée : 4,39%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.2.2- Priorité d'appartenance et le type d'éducation

Il apparaît que l'appartenance familiale est prioritaire pour 51,9% des étudiants des écoles privées religieuses, résultats identiques pour les ressortissants des écoles privées laïques qui font 47,5% et ceux des écoles publiques composants 55%.

Signalons l'égalité des chiffres, 18,5%, entre les adhérents à des écoles privées religieuses et qui se considèrent en premier libanais et leur appartenance confessionnelle est secondaire, et ceux qui pensent que leur appartenance confessionnelle est plus forte que celle au pays. Ces deux choix qui sont adoptés par deux groupes de jeunes inscrits dans les écoles publiques, en montrant aussi, presque une égalité de pourcentage de 16,3% et 17,5%.

Nous concluons que le type d'éducation n'influence pas directement l'appartenance confessionnelle de l'individu, puisque les jeunes ressortissants des écoles privées religieuses qui ont donné la priorité à leur appartenance confessionnelle ne font que

18, 5% au lieu de former la majorité. Cependant, ceux adhérents à des écoles privées laïques au lieu de se considérer comme libanais avant tout en ignorant les deux appartenances ''familiale'' et ''confessionnelle'', nous trouvons que la plupart ont choisi le premier choix où l'appartenance familiale est considérée comme prioritaire.

Signalons que les jeunes qui appartiennent à des écoles publiques penchent la balance en faveur de l'appartenance familiale, et que leurs choix ne manifestent pas une grande différence.

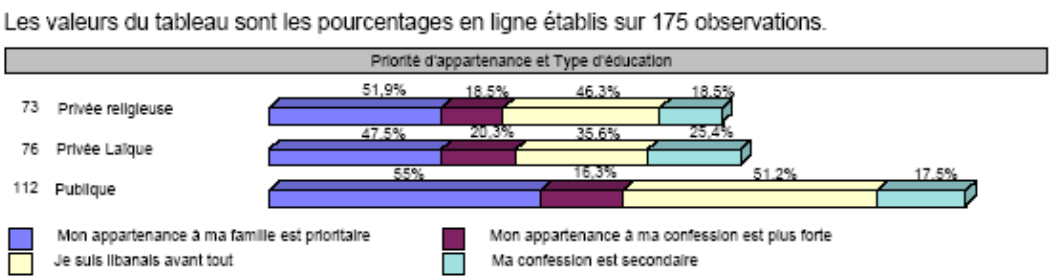
Priorité d'appartenance / Type d'éducation	Je sens que mon appartenance à ma famille est prioritaire	Je sens que mon appartenance à ma confession est plus forte que celle à mon pays.	L'appartenance à ma confession et ma famille peu m'importe, je suis avant tout libanais	Malgré tout, je suis libanais en premier et ma confession est secondaire	TOTAL
Privée religieuse	51,9% (28)	18,5% (10)	46,3% (25)	18,5% (10)	100% (73)
Privée Laïque	47,5% (28)	20,3% (12)	35,6% (21)	25,4% (15)	100% (76)
Publique	55,0% (44)	16,3% (13)	51,2% (41)	17,5% (14)	100% (112)
TOTAL	**50,9% (100)**	**17,1% (35)**	**43,4% (87)**	**19,4% (39)**	**100% (261)**

La dépendance n'est pas significative. chi2 = 3,48, ddl = 6, 1-p = 25,32%.

% de variance expliquée : 0,99%

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.2.3- L'attitude à l'égard de l'appartenance familiale

A côté du questionnaire, nous avons essayé de découvrir les attitudes des jeunes à l'égard de l'appartenance familiale dans le but de savoir son enracinement psychosocial.

En troisième échelle d'attitude, nous avons posé des questions qui concernent cette appartenance afin de savoir si les jeunes la considèrent comme indispensable pour la construction identitaire de l'individu, ou s'ils la perçoivent comme une question traditionnelle qu'il faut abandonner.

Les résultats montrent que la plupart des jeunes, 70,9%, pensent que l'appartenance familiale est indispensable pour la construction identitaire de l'individu. D'emblée, il paraît ''normal'' que 62,9% des jeunes refusent de la considérer comme une question traditionnelle et que 60,6%, refusent de la considérer comme une source de patriotisme exagéré.

Appartenance familiale	**Elle est indispensable**	**Tradition : il faut l'abandonner**	**Elle suscite le patriotisme exagéré**
J'accepte	70,9%	12,6%	17,1%
Plus ou moins	20,6%	24,6%	22,3%
Je n'accepte pas	8,6%	62,9%	60,6%
TOTAL OBS.	100%	100%	100%

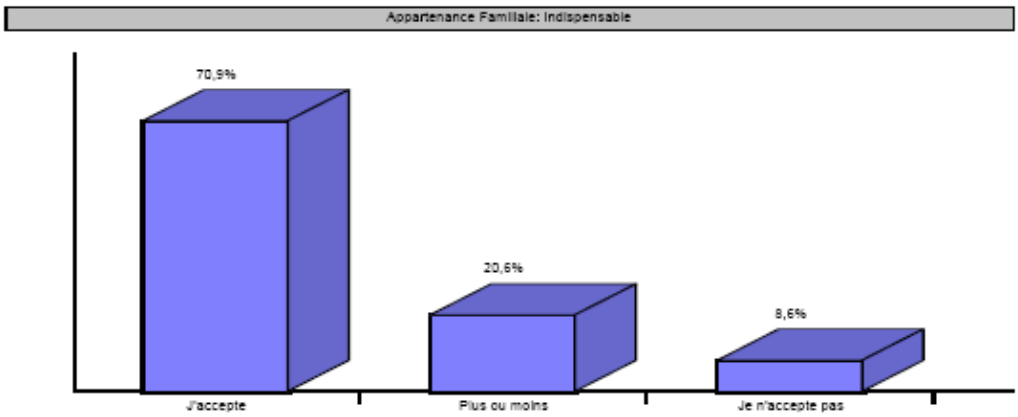
La majorité des jeunes, 70,9%, considèrent l'appartenance familiale indispensable à la construction identitaire de l'individu face à 20, 6% qui l'acceptent avec prudence et 8% qui refusent l'idée que l'appartenance familiale est indispensable.

En essayant d'approfondir les analyses, nous avons essayé de voir l'influence de plusieurs facteurs sur l'avis des jeunes, comme la confession et le type d'éducation. Les résultats montrent que ces facteurs n'influencent pas les attitudes des jeunes, parce que qu'il s'agit des jeunes Chrétiens ou Musulmans, (par exemple : Maronites 77,1% et 71,4% Druzes), ressortissants des écoles Privées religieuses 79,6% ou Laïques 71,2%, pensent que l'appartenance familiale est indispensable à la construction identitaire de l'individu (Voir annexe).

Appartenance familiale: indispensable	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	124	70,9%
Plus ou moins	36	20,6%
Je n'accepte pas	15	8,6%
Je ne sais pas	0	0,0%
TOTAL OBS.	175	100%

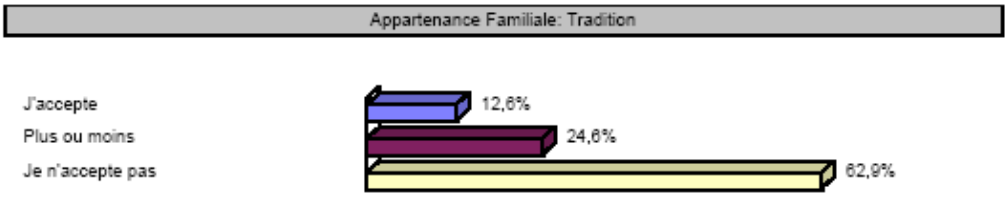
La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 114,66, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.



A propos de l'idée qui considère l'appartenance familiale comme une simple tradition, nous avons remarqué que 62,9% des jeunes la refusent. Cependant, presque le quart de l'échantillon, 24,6%, hésitent à son égard, face à 12,8% qui l'acceptent. Cela signifie que l'appartenance familiale est importante pour la construction identitaire de l'individu selon les avis des jeunes libanais.

Appartenance Familiale: Tradition	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	22	12,6%
Plus ou moins	43	24,6%
Je n'accepte pas	110	62,9%
TOTAL OBS.	175	100%



En creusant plus profondément, nous avons essayé de voir l'influence de l'appartenance confessionnelle et le type d'éducation. Les résultats montrent que presque la moitié des jeunes Maronites, 45,7%, refusent l'idée qui considère l'appartenance familiale comme une tradition qu'il faut abandonner, alors que 54,3% des orthodoxes hésitent.

Du camp des Musulmans ce sont les jeunes Chiites qui ont les chiffres les plus hauts en faisant 85,7% de ceux qui refusent l'idée proposée, puis, il y a les Sunnites faisant 82,9% et finalement les Druzes qui font 68,6%.

Concernant le type d'éducation, il parait qu'il n'influence pas les attitudes des jeunes. Qu'ils appartiennent à des écoles Privées religieuses ou Privées laïques ou Publiques, les jeunes refusent majoritairement d'abandonner l'appartenance familiale (Voir annexe).

Appartenance Familiale: Tradition Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique (Maronite)	20,0% (7)	34,3% (12)	45,7% (16)	100% (35)
Orthodoxe	14,3% (5)	54,3% (19)	31,4% (11)	100% (35)
Sunnite	11,4% (4)	5,7% (2)	82,9% (29)	100% (35)
Chiite	0,0% (0)	14,3% (5)	85,7% (30)	100% (35)
Druze	17,1% (6)	14,3% (5)	68,6% (24)	100% (35)
TOTAL	12,6% (22)	24,6% (43)	62,9% (110)	100% (175)

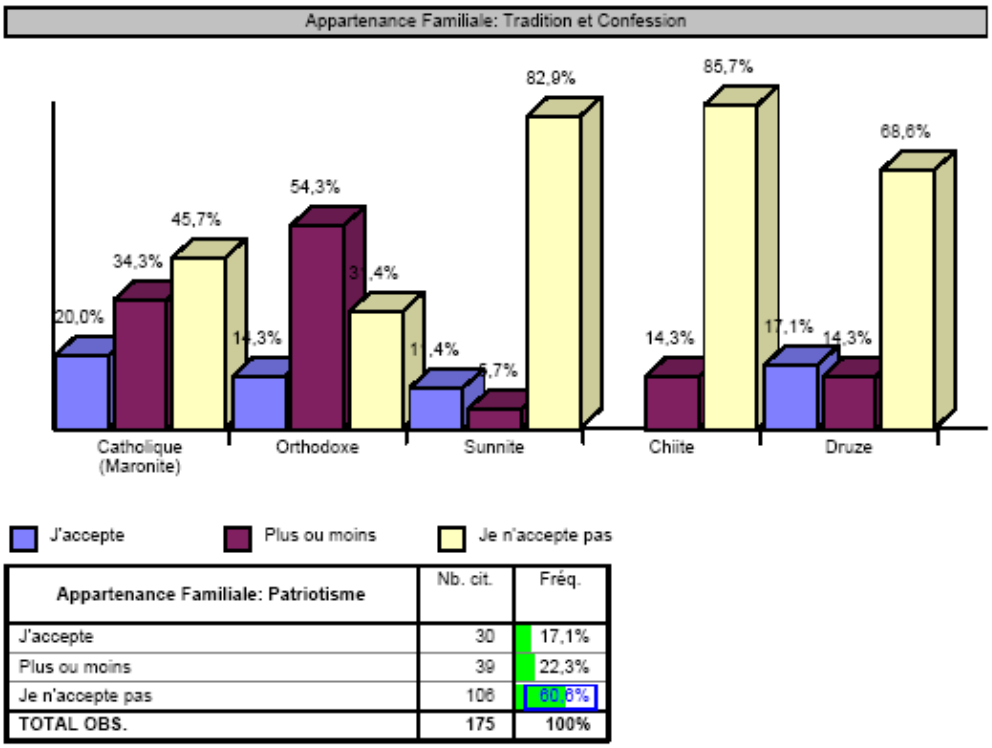
La dépendance est très significative. chi2 = 41,09, ddl = 8, 1-p = >99,99%.

% de variance expliquée : 11,74%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 5 (33.3%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

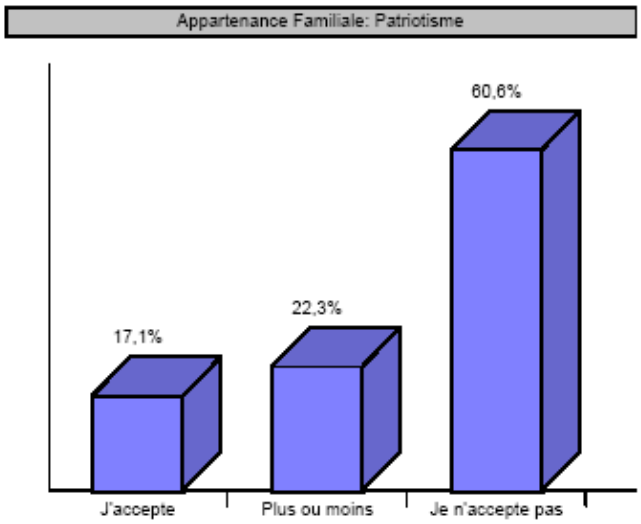
Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



Appartenance Familiale: Patriotisme	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	30	17,1%
Plus ou moins	39	22,3%
Je n'accepte pas	106	60,6%
TOTAL OBS.	175	100%

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 59,12, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.



II.3- Appartenance confessionnelle et type de relation avec les autres confessions

Afin de bien cerner la réalité du partage culturel et pour mieux étudier le *contact desscultures* et les *relations interconfessionnelles* d'après guerre, nous avons fait recours à une échelle destinée à mesurer la **distance sociale** entre les différentes confessions, c'est-à-dire la distance qui sépare un groupe d'un autre.

Le but de cette échelle est de mesurer les *rapports de discrimination* entre les différents groupes confessionnels. Autrement dit, mesurer la distance sociale entre les différentes communautés religieuses afin de révéler la structure relationnelle interconfessionnelle, partant de l'idée que « chaque groupe possède sa structure particulière…composée de réseaux d'attraction et de répulsion »Note701. . D'où l'importance de savoir et de mettre à jour ces réseaux si nous voulons bien analyser un groupe social.

En fait, cette échelle d'attitude a des avantages par rapport d'autres, puisqu'elle permet de connaître les relations sociales concrètes, vivantes, souvent inexprimées afin de les améliorer. De ce fait, elle ressemble au ''test sociométrique'' qui est « un instrument qui étudie les structures sociales à la lumière des attractions et des répulsions qui se sont manifestées au sein d'un groupe »Note702. . Mais ce qui nous a poussé à choisir cette échelle au lieu d'un test sociométrique, c'est que ce dernier consiste expressément à demander au sujet de choisir dans le groupe auquel il appartient ou pourrait appartenir, les individus qu'il voudrait avoir pour compagnons. Alors que cette échelle d'attitude est plus transparente, puisqu'elle détermine d'une façon détaillée quel type de relation l'individu désire de nouer ou non avec les autres. D'ailleurs, « la sociométrie poursuit ainsi une enquête méthodique sur l'évolution et l'organisation du groupe et sur la position de l'individu dans les groupes… »Note703. , ce qui n'est pas notre point d'intérêt direct, puisque nous sommes intéressées au côté relationnel plus que la position de l'individu dans le groupe par exemple.

Nous avons choisi cette échelle parce qu'elle est riche en dimensions analytiques, elle nous permet de tirer des résultats de nature presque ''sociométrique''.

La distance étudiée est certes une *distance sociale*, mais elle trouve son expression en termes de distance *physique*. Le premier énoncé ''parenté par alliance '' exprime une proximité sociale, à l'opposé de la dernière expression '' je refuse son séjour permanent au pays '' manifestant une attitude discriminatoire, généralement négative, à l'égard de certains groupes confessionnels choisi par les membres de l'échantillon. Venons-en à découvrir l'interaction relationnelle interconfessionnelle, et d'emblée, la structure relationnelle du système social libanais, cette structure qui, peut être, « une représentation simplifiée de ce système social

complexe »Note704. en commençant par la relation de parenté.

II.3.1-Parenté par alliance

Nous remarquons que tous les jeunes Maronites préfèrent de tisser une relation de parenté par alliance, d'abord, avec des Maronites, ensuite avec les Orthodoxes choisis de la part de 77,1% des Maronites. Cependant trois petits groupes faisant chacun 17,1%, acceptent une parenté par alliance avec les Sunnites, Chiites et les Druzes.

Cette attitude de préférer les membres de la même confession pour ce type de relation nous la trouvons chez toutes les confessions puisque la majorité des Orthodoxes choisissent par priorité 94,3% les Orthodoxes puis les Maronites 85,7%, tandis que les chiffres montrent une égalité de 11, 4% à propos de leurs choix des Sunnites et Druzes face à 14,3% pour les Chiites.

Les Sunnites suivent le même chemin en préférant l'endo-groupe pour une relation de parenté par alliance. Ce choix concerne d'abord les Chiites, 40,0%, puis ils présentent une attitude conforme traduite par l'égalité du pourcentage 11,4% à l'égard des Druzes, des Maronites et des Orthodoxes. Concernant les Chiites, la plupart d'eux 94,3% favorisent une relation de parenté par alliance avec les membres de la même confession, 40% avec les Sunnites, puis avec les druzes 17,1% face à 14,3% avec les Orthodoxes et 11,4%%avec les Maronites.

Enfin, chez les Druzes, comme les autres confessions, la majorité, 97,1%, préfèrent les Druzes, tandis que les chiffres présentent une égalité de 25,7% pour le choix des Sunnites et Chiites, d'un côté, et 22,9% pour le choix des Orthodoxes et Maronites d'autre côté.

Nous constatons que la préférence concernant la parenté par alliance est destinée prioritairement vers les membres de la même confession, puis les membres des autres confessions mais de la même religion, puis vers les membres des autres religions.

Parenté par alliance / Confession	Catholiques (Maronites)	Orthodoxes	Sunnites	Chiites	Druzes	TOTAL
Catholique(Maronite)	100% (36)	77,1% (27)	17,1% (6)	17,1% (6)	17,1% (6)	100% (80)
Orthodoxe	85,7% (30)	94,3% (33)	11,4% (4)	14,3% (5)	11,4% (4)	100% (76)
Sunnite	11,4% (4)	11,4% (4)	100% (35)	40,0% (14)	11,4% (4)	100% (61)
Chiite	11,4% (4)	14,3% (5)	40,0% (14)	94,3% (33)	17,1% (6)	100% (62)
Druze	22,9% (8)	22,9% (8)	25,7% (9)	25,7% (9)	97,1% (34)	100% (68)
TOTAL	46,3% (81)	44,0% (77)	38,9% (68)	38,3% (67)	30,9% (54)	100% (347)

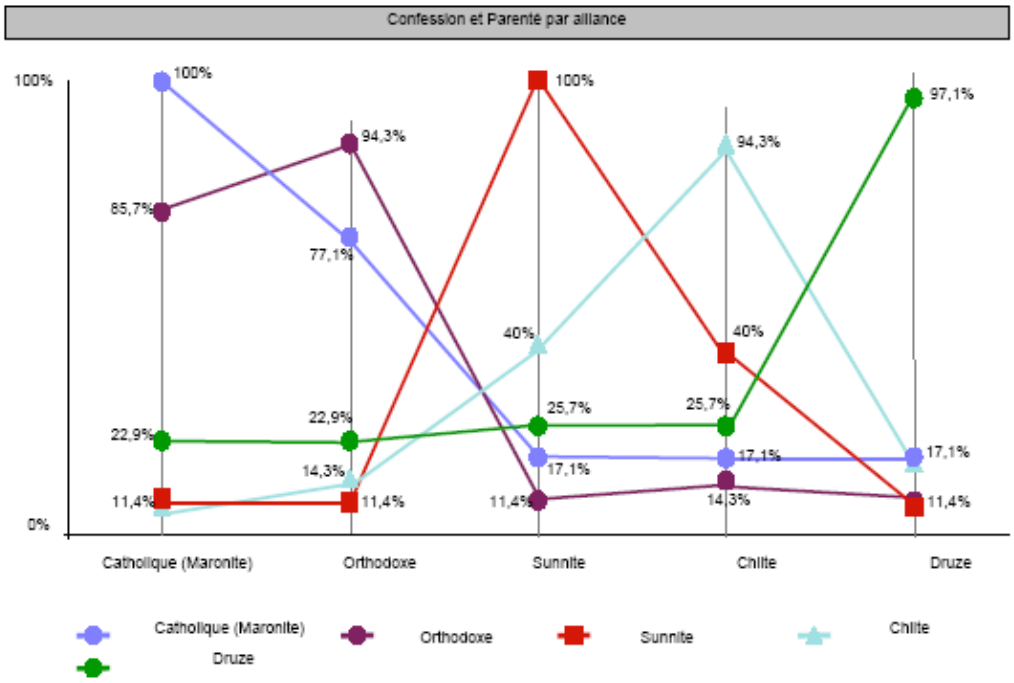
La dépendance est très significative. chi2 = 253,24, ddl = 16, 1-p = >99,99%.

% de variance expliquée : 36,18%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.3.2-Amis au club

L'amitié est un type de relation qui manifeste une certaine proximité sociale. Comme la relation de parenté par alliance, nous remarquons que les relations de préférence sont prioritairement consacrées pour l'endo-groupe, puis pour les membres des autres confessions mais de la même religion, puis les membres des autres confessions d'une religion différentes. Nous observons que tous les jeunes Maronites acceptent en premier lieu les adhérents à la même confession comme amis au club, puis les Orthodoxes. Concernant les confessions musulmanes, nous avons remarqué que les jeunes Maronites sont proches, d'abord, des Sunnites en faisant 54,3% puis des Chiites 48,6% et enfin des Druzes 42,9%.

Chez les Orthodoxes, les jeunes favorisent les Orthodoxes et les Maronites 97,1% en tant qu'amis au club. Le pourcentage est aussi égal en faisant 54,3% pour les Orthodoxes qui ont choisi des amis Sunnites et Chiites face à 51,4% pour les Druzes.

Concernant les Sunnites, nous trouvons que la majorité, 91,4%, préfère des amis de la même confession. Puis nous avons 80% des jeunes qui ont choisi les Chiites, face à 51,4% préférant les Druzes. Ce chiffre n'est pas très loin de ceux qui ont choisi les Orthodoxes en dernier lieu, faisant 48,6%, après avoir préféré les Maronites, 57,1% au détriment des Orthodoxes.

Les Chiites suivent le même trajet de toutes les confessions en choisissant par majorité 94,3%, les membres de la même confession comme amis au club. Puis ils ont favorisé les Sunnites en faisant 80%, les Druzes 60%, les Maronites 68,6% et en dernier les orthodoxes qui font 65,7%.

En fait, les Druzes obéissent au même principe, ils favorisent, d'une façon prioritaire 88,6%, les Druzes en tant qu'amis au club. Puis ils choisissent les Maronites 82,9%, les Orthodoxes 71,4%, les Chiites 68,6% et les Sunnites 65,7%.

Nous concluons que le principe qui gouverne les choix des jeunes est celui de choisir, d'abord, les membres de la même confession, puis les membres de la même religion avant de réaliser des choix extérieurs à sa religion. Les Maronites favorisent les membres de la même confession pour une relation d'amitié, et parmi les Musulmans ils sont proches des Sunnites. Tandis que les Orthodoxes, montrent qu'ils sont à distance égale

par rapport au Musulmans, puisqu'il n'y a pas une grande différence entre les Sunnites et Chiites faisant 54,3% et les Druzes faisant 51,4%.

Quant au Chiites, ils sont très proche des Sunnites et loin des Druzes, qui sont à leur tour très proches des Maronites et moins proches des Sunnites.

Amis au club / Confession	Catholiques (Maronites)	Orthodoxes	Sunnites	Chiites	Druzes	TOTAL
Catholique(Maronite)	100% (95)	84,3% (32)	54,3% (19)	48,6% (17)	42,9% (15)	100% (119)
Orthodoxe	97,1% (34)	97,1% (34)	54,3% (19)	54,3% (19)	51,4% (18)	100% (124)
Sunnite	57,1% (20)	48,6% (17)	91,4% (32)	60,0% (21)	51,4% (18)	100% (108)
Chiite	68,6% (24)	65,7% (23)	80,0% (28)	94,3% (33)	60,0% (21)	100% (129)
Druze	82,9% (29)	71,4% (25)	65,7% (23)	68,6% (24)	88,6% (31)	100% (132)
TOTAL	**81,1% (142)**	**75,4% (132)**	**69,1% (121)**	**65,1% (114)**	**58,9% (103)**	**100% (612)**

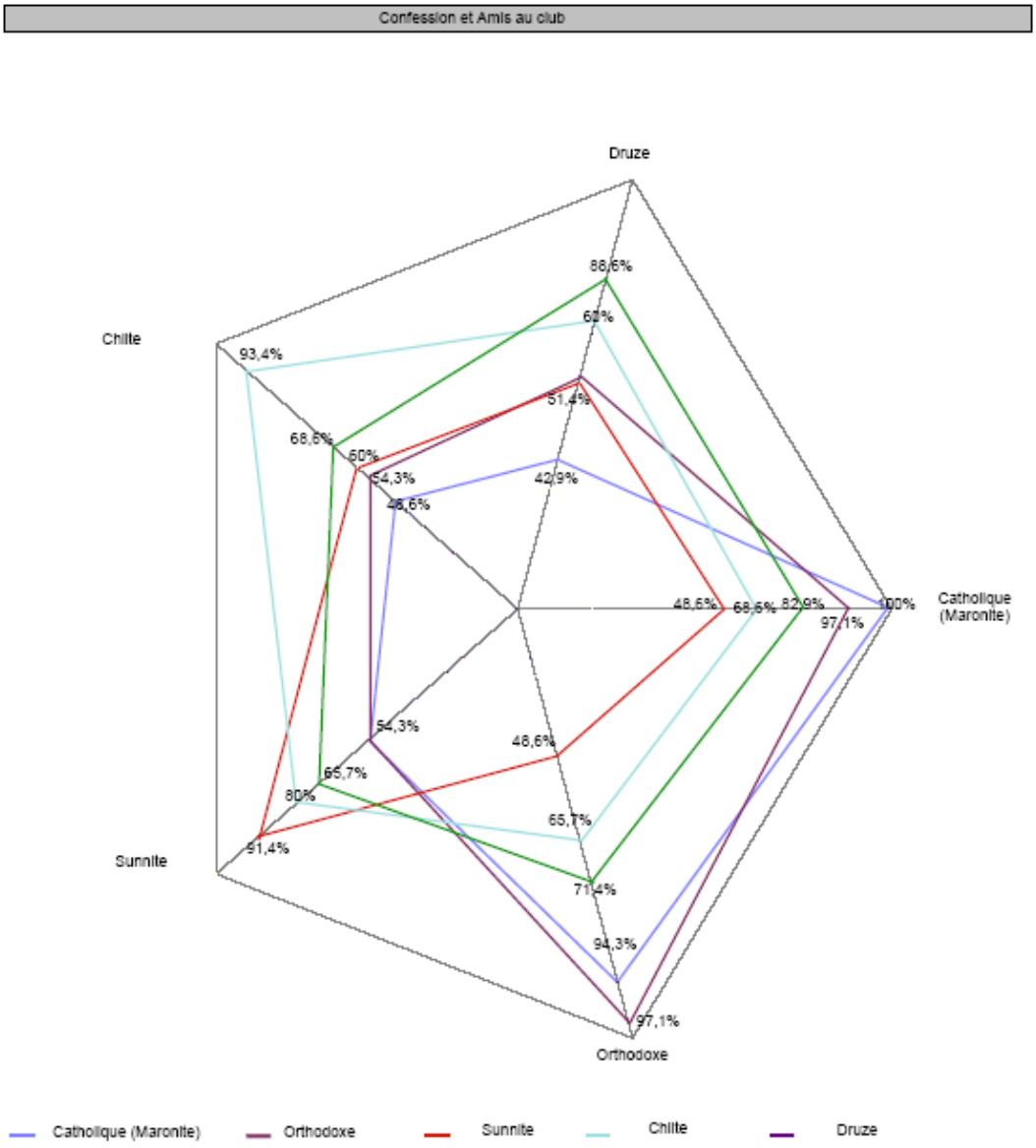
La dépendance est significative. chi2 = 30,76, ddl = 16, 1-p = 98,55%.

% de variance expliquée : 4,39%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.3.3-Voisinage

La relation de voisinageau Liban est généralement bien appréciée, malgré qu'elle commence à perdre de son importance à cause de l'individualisme commençant à caractériser l'interaction sociale. Les jeunes Maronites choisissent en priorité 88,6% les Orthodoxes comme voisins. Parmi les Musulmans, ils favorisent les Sunnites 54, 3% à l'opposé des Druzes 40%.

Concernant les Orthodoxes, nous remarquons que tous les jeunes souhaitent des voisins Druzes, puis des Maronites 97, 1%. Et comme voisins Musulmans, plus que la moitié, 54,3%, préfèrent les Chiites.

Dans le camp des Musulmans, les Sunnites favorisent, après les voisins Sunnites des voisins Maronites et Druzes faisant 60%, tandis que les Chiites souhaitent des voisins Sunnites 74,3%, après avoir choisi en priorité les chiites. Et parmi les Chrétiens, il y a 68,6% des jeunes chiites qui favorisent les Maronites.

La dernière confession est la Druze, ses membres préfèrent, d'abord, les voisins

Druzes faisant 85,7%.

Parmi les Musulmans, 65,7% souhaitent des voisins Sunnites. Cependant parmi les Chrétiens, les deux confessions Maronites et Orthodoxes ont le même pourcentage, 71,4%.

Nous constatons que la relation de voisinage est prisonnière du principe de préférence de l'endo-groupe d'abord, puis l'endo-religion.

Voisinage / Confession	Catholiques (Maronites)	Orthodoxes	Sunnites	Chiites	Druzes	TOTAL
Catholique(Maronite)	100% (35)	88,6% (31)	54,3% (19)	48,6% (17)	40,0% (14)	100% (116)
Orthodoxe	100% (35)	97,1% (34)	51,4% (18)	54,3% (19)	48,6% (17)	100% (123)
Sunnite	60,0% (21)	54,3% (19)	94,3% (33)	57,1% (20)	60,0% (21)	100% (114)
Chiite	68,6% (24)	60,0% (21)	74,3% (26)	94,3% (33)	62,9% (22)	100% (126)
Druze	71,4% (25)	71,4% (25)	65,7% (23)	60,0% (21)	85,7% (30)	100% (124)
TOTAL	**80,0% (140)**	**74,3% (130)**	**68,0% (119)**	**62,9% (110)**	**59,4% (104)**	**100% (603)**

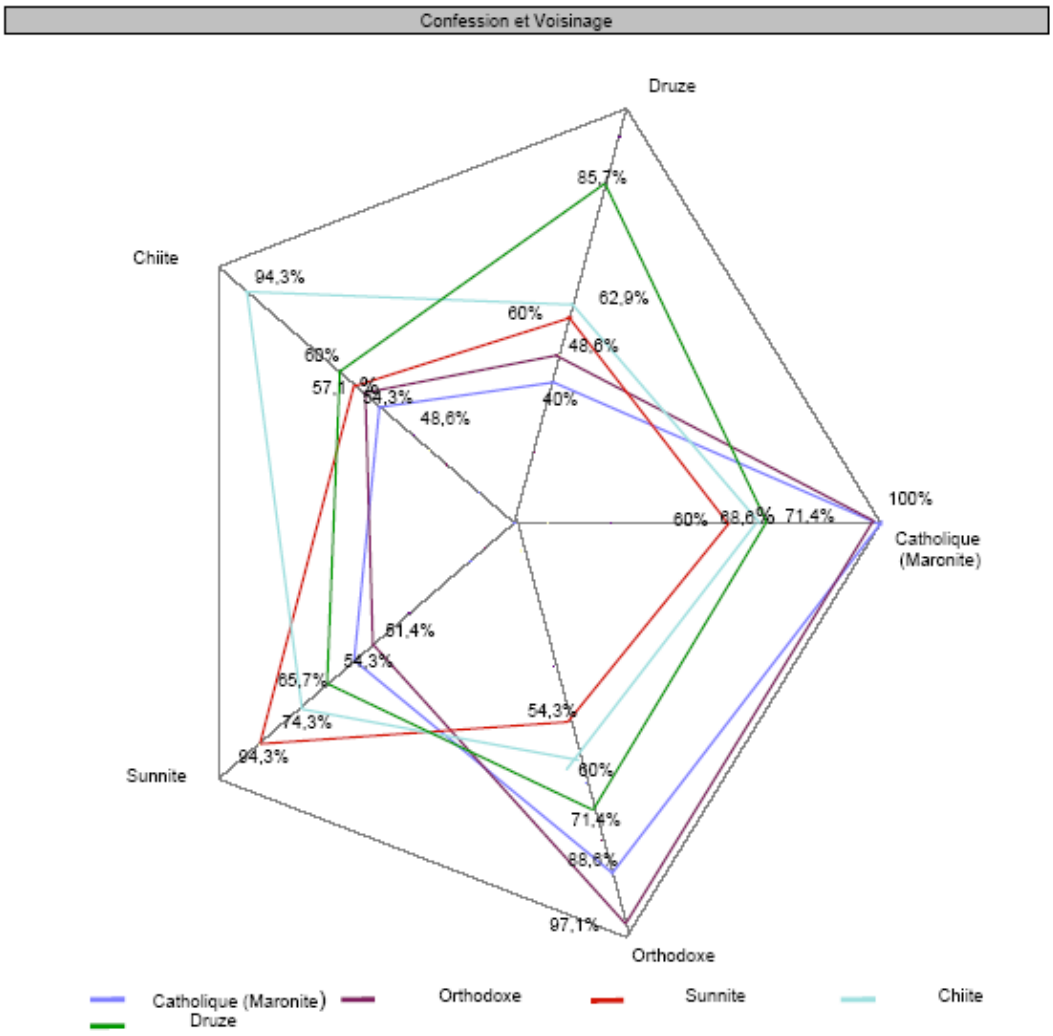
La dépendance est très significative. chi2 = 32,15, ddl = 16, 1-p = 99,04%.

% de variance expliquée : 4,59%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.3.4- Collègues au travail

En fait, tous les jeunes Maronites, 100%, préfèrent de tisser des liens de travail, d'abord, avec les Maronites puis avec les Orthodoxes 91,4%, en présentant une égalité de chance donner aux Sunnites et Chiites 65,7%, en gardant le dernier choix pour les Druzes 57,1%.

Tous les Orthodoxes souhaitent les membres de leur confession et les Maronites comme collègues au travail. Cependant, parmi les Musulmans ils favorisent les Chiites qui font 74,3%, puis les Sunnites, 71,4% et en dernier lieu les Druzes, 68,6%.

Dans le camp des Musulmans, la majorité des jeunes Sunnites 97,1% souhaitent avoir des collègues de la même confession, puis 65,7% des jeunes préfèrent les Maronites et les Druzes, 57,1% au détriment des Chiites, 54,3%.

Les Chiites, favorisent l'endo-groupe pour choisir des personnes comme collègues au travail, puisque la majorité des jeunes, 97,1%, ont choisi la confession à laquelle ils appartiennent. Ensuite ils ont nommé les Sunnites comme collègues souhaitables au travail, 82,9%. Parmi les chrétiens, ils ont préféré d'avoir des collègues Maronites 71,4% face à 68,6% des Orthodoxes.

Mais ce qui attire l'attention c'est que la majorité des Druzes 85,7% a choisi les Maronites comme collègues au travail, puis les membres de la même confession 82,9%. Alors que les chiffres sont égaux, 68,6%, pour le choix des collègues des confessions Chiites, Sunnites ou Orthodoxes. C'est la première fois que les jeunes commencent à choisir des collègues extérieurs de leur confession. Ils ont commencé par l'exo-groupe, puis l'endo-groupe, et ensuite l'exo-groupe

Nous constatons que les jeunes, en tissant des rapports de travail, ils préfèrent d'abord l'endo-groupe confessionnel, ensuite l'endo-groupe religieux et enfin les membres de l'exo-groupe religieux. Par exemple, les Maronites sont encore prudents à l'égard des Musulmans et particulièrement les Druzes, ils préfèrent de faire des relations au travail avec l'endo-groupe confessionnel. L'attitude est pareille chez les Orthodoxes, les Sunnites, les Chiites et les Druzes qui manifestent une attitude tolérante à l'égard des Maronites.

Collègues au travail / Confession	Catholiques (Maronites)	Orthodoxes	Sunnites	Chiites	Druzes	TOTAL
Catholique(Maronite)	100% (35)	91,4% (32)	65,7% (23)	65,7% (23)	57,1% (20)	100% (133)
Orthodoxe	100% (35)	100% (35)	71,4% (25)	74,3% (26)	68,6% (24)	100% (145)
Sunnite	65,7% (23)	62,9% (22)	97,1% (34)	54,3% (19)	57,1% (20)	100% (118)
Chiite	71,4% (25)	68,6% (24)	82,9% (29)	97,1% (34)	60,0% (21)	100% (133)
Druze	85,7% (30)	68,6% (24)	68,6% (24)	68,6% (24)	82,9% (29)	100% (131)
TOTAL	84,6% (148)	78,3% (137)	77,1% (135)	72,0% (126)	65,1% (114)	100% (660)

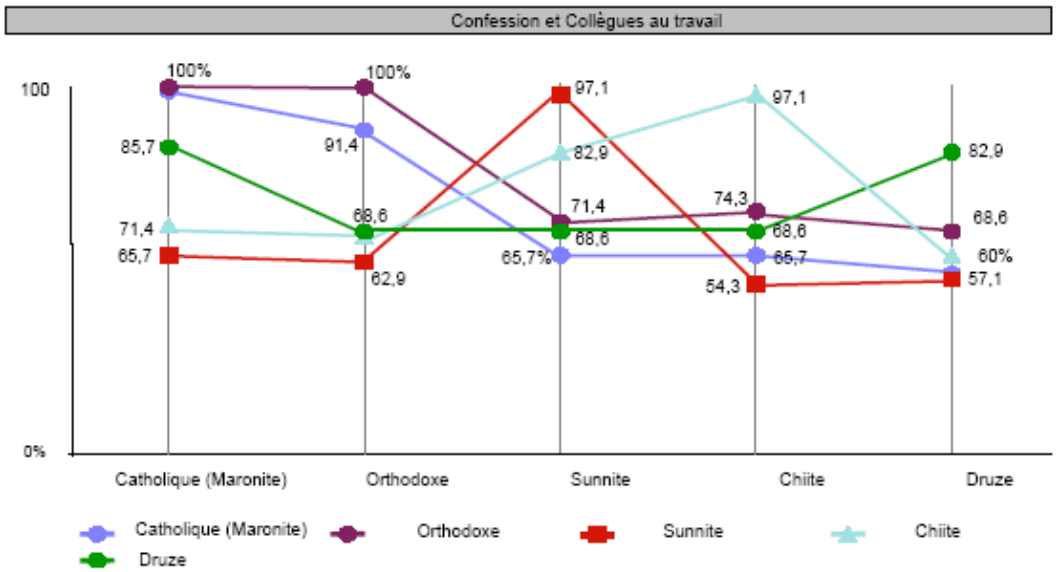
La dépendance n'est pas significative. chi2 = 16,99, ddl = 16, 1-p = 61,40%.

% de variance expliquée : 2,43%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.3.5 - Compatriotes

Le fait d'accepter quelqu'un comme compatriote présente une distance sociale plus marquée par rapport au fait d'accepter quelqu'un pour une '' parenté par alliance''. Les jeunes Maronites préfèrent, en priorité, les adhérents à leur confession comme compatriotes. Ensuite les Orthodoxes, 97,1%, puis les Chiites, 65,7% et en dernier une égalité de 60% pour les Sunnites et les Druzes.

Les Orthodoxes présentent une égalité du pourcentage en faisant 100% choisissant les membres de la même confession et les Maronites. Alors que nous avons 85,7% qui optent pour toutes les confessions Musulmanes. Situation d'égalité que nous trouvons chez les jeunes Sunnites qui montrent un choix identique en optant à 71,4% pour les confessions Orthodoxe, Chiite et Druze, après avoir choisir en majorité 94,3% les membres de la même confession. Le deuxième choix, qui fait 74,3%, est réservé pour les Maronites. Attitude identique chez les Chiites, qui ont choisi l'endo-groupe comme priorité à 97,1%, et 88,6% ont opté pour les deux confessions Maronite et Orthodoxe. Pourtant dans le camp Musulman, ils favorisent les Sunnites, 85,7%, au détriment des Druzes, 82,9%.

Les jeunes Druzes souhaitent comme compatriotes, d'abord, les membres de leur confession puisque, 94,3% ont choisi les Druzes. Puis ils acceptent les Orthodoxes à 85,7%, ensuite les Sunnites, 77,1%, les Maronites, 74% et, enfin, les Chiites à 71,4%.

De cette partie de l'échelle, nous concluons que les jeunes des différentes confessions composant la société libanaise souhaitent d'abord une relation de compatriote avec les membres de l'endo-groupe puis de l'endo-religion. Les Maronites préfèrent les Orthodoxes comme compatriotes puis les chiites parmi les Musulmans. Les Orthodoxes, favorisent l'endo-religion, d'une façon prioritaire, mais ils montrent une attitude identique à l'égard de toutes les confessions Musulmanes puisque les chiffres sont égaux. Signalons que les Sunnites, les Chiites et les Druzes ont une attitude pareille à celle des Orthodoxes parce que le pourcentage ne présente pas une grande différence de chiffres sauf dans le cas de préférence des membres de la même confession.

Compatriotes / Confession	Catholiques (Maronites)	Orthodoxes	Sunnites	Chiites	Druzes	TOTAL
Catholique(Maronite	100% (35)	97,1% (34)	60,0% (21)	65,7% (23)	60,0% (21)	**100% (134)**
Orthodoxe	100% (35)	100% (35)	85,7% (30)	85,7% (30)	85,7% (30)	**100% (160)**
Sunnite	74,3% (26)	71,4% (25)	94,3% (33)	71,4% (25)	71,4% (25)	**100% (134)**
Chiite	88,6% (31)	88,6% (31)	85,7% (30)	97,1% (34)	82,9% (29)	**100% (155)**
Druze	74,3% (26)	85,7% (30)	77,1% (27)	71,4% (25)	94,3% (33)	**100% (141)**
TOTAL	**87,4% (153)**	**88,6% (155)**	**80,6% (141)**	**78,3% (137)**	**78,9% (138)**	**100% (724)**

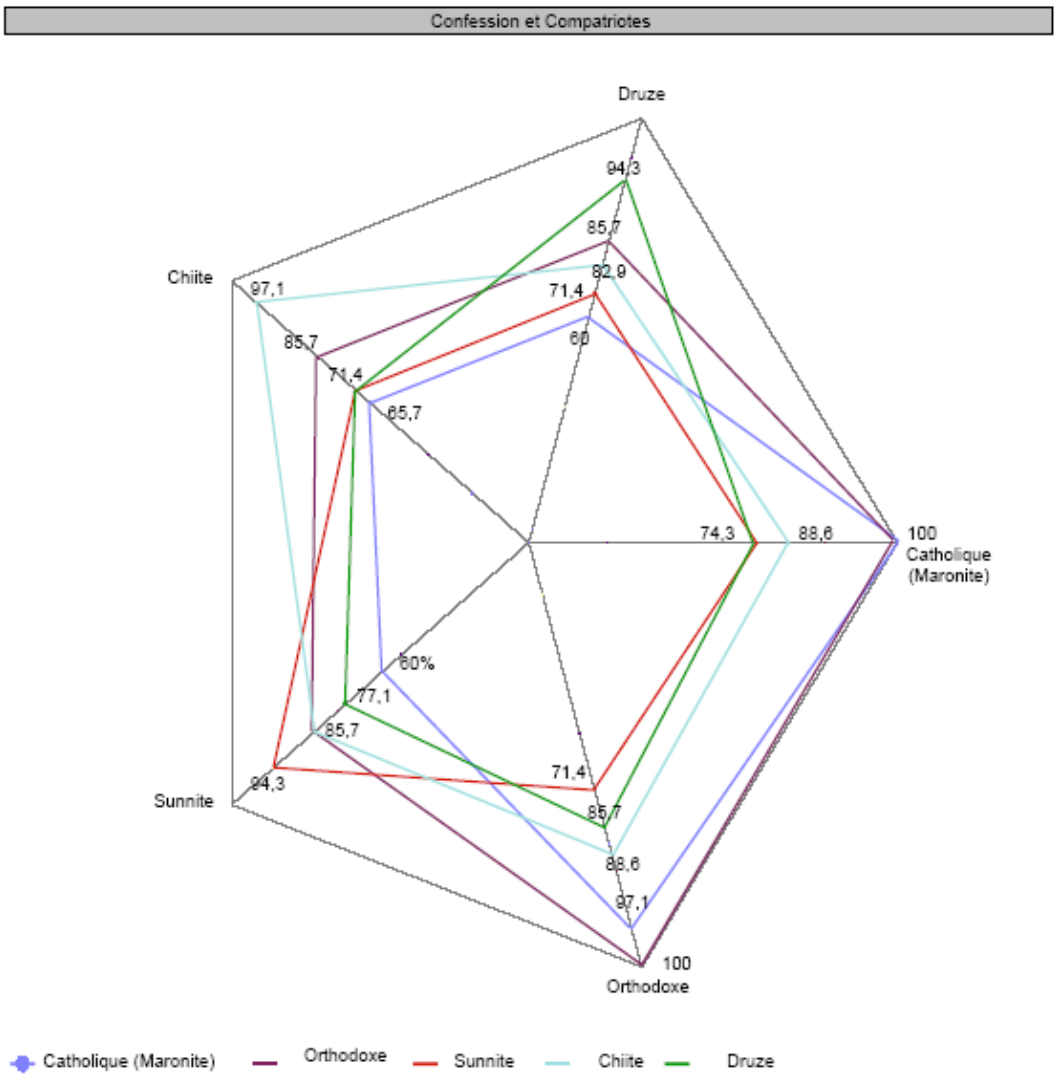
La dépendance n'est pas significative. chi2 = 10,19, ddl = 16, 1-p = 14,33%.

% de variance expliquée : 1,46%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.3.6- Je ne préfère pas faire de relations avec « Eux »

Presque le quart des jeunes Maronites, 22,9%, ne préfèrent pas faire des relations avec les Druzes, tandis que les chiffres sont égaux, 17,1% à l'égard des Chiites et des Sunnites. Nous avons 14,3% des jeunes Orthodoxes refusant de faire une relation avec les Sunnites, Chiites et Druzes. Cette égalité de pourcentage est présente chez le camp Chrétien en raison de 2,9% chez les Maronites et les Orthodoxes.

Les jeunes Sunnites ne préfèrent pas faire relation d'abord avec les Maronites en constituant 8,6%, puis avec les Orthodoxes et les Chiites en faisant 5,7%.

Quant aux jeunes Chiites, 8,6% ne favorisent les relations avec les Druzes. Puis il y a 2,9% qui ne préfèrent pas les relations avec les Maronites et les Sunnites. Tandis que les Druzes en majorité, 91,4%, ne préfèrent pas les relations avec les Chiites, en présentant une égalité de pourcentage faisant 5,7% pour les Maronites, Orthodoxes, Sunnites et Druzes.

De cette partie de l'échelle, nous remarquons que les jeunes Maronites sont prudents à l'égard des Druzes, et que les jeunes favorisent rarement l'exo-groupe.

Ils préfèrent généralement les membres de la même confession, puis les adeptes de la même religion et quant il s'agit de leurs choix de ne pas faire des relations, c'est souvent avec les membres de l'exo-groupe.

Ne préfère pas faire des relations Confession	Non réponse	Catholiques (Maronites)	Orthodoxes	Sunnites	Chiites	Druzes	TOTAL
Catholique(Maronite)	77,1% (27)	0,0% (0)	0,0% (0)	7,1% (6)	7,1% (6)	12,9% (8)	100% (47)
Orthodoxe	85,7% (30)	2,9% (1)	2,9% (1)	14,3% (5)	14,3% (5)	14,3% (5)	100% (47)
Sunnite	88,6% (31)	8,6% (3)	5,7% (2)	0,0% (0)	5,7% (2)	0,0% (0)	100% (38)
Chiite	85,7% (30)	2,9% (1)	0,0% (0)	2,9% (1)	0,0% (0)	8,6% (3)	100% (35)
Druze	91,4% (32)	5,7% (2)	5,7% (2)	5,7% (2)	8,6% (3)	5,7% (2)	100% (43)
TOTAL	85,7% (150)	4,0% (7)	2,9% (5)	8,0% (14)	9,1% (16)	10,3% (18)	100% (210)

La dépendance est significative. chi2 = 32,51, ddl = 20, 1-p = 96,19%.

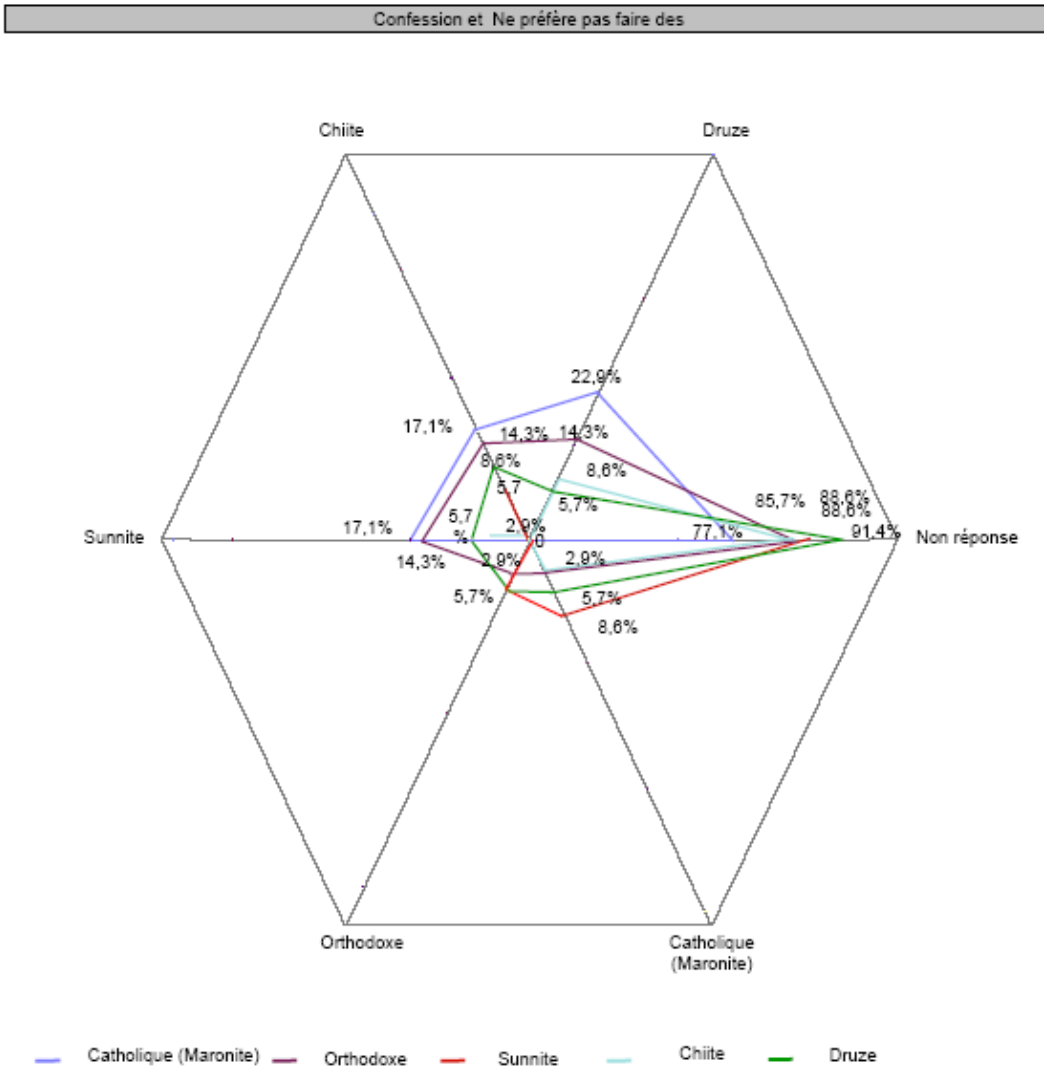
% de variance expliquée : 4,64%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 25 (83.3%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



II.3.7- Je refuse son séjour permanent au pays

Refuser le séjour de quelqu'un signifie que l'attitude à son égard est complètement négative. Nous avons 22,9% des jeunes Maronites qui refusent d'abord le séjour des Druzes, puis les Sunnites et les Chiites à 17,1%.

Parmi les Orthodoxes, il y a 14,3% qui refusent le séjour des Musulmans des trois confessions, pourtant, leurs refus à l'égard des Chrétiens ne dépasse pas le 2,9%.

Les Sunnites à 11,4% contestent le séjour permanent des Maronites puis celui des Chiites et des Orthodoxes à 5,7%. Nous remarquons aussi l'existence d'une petite minorité de 2,9% refusant les Druzes.

Concernant les Chiites, il y a 8,6% qui refusent le séjour des Druzes. Puis 2,9% des jeunes Chiites refusant les Sunnites et les Maronites. Tandis que les Druzes ne refusent que le séjour des Chiites en faisant 2,9%.

Nous concluons que les Druzes sont les plus tolérants à l'égard du séjour des autres confessions au pays, puis les Chiites, les Maronites, les Sunnites et enfin les Orthodoxes

Refuse son séjour permanent au pays Confession	Non réponse	Catholiques (Maronites)	Orthodoxes	Sunnites	Chiites	Druzes
Catholique(Maronite)	77,1% (27)	0,0% (0)	0,0% (0)	17,1% (6)	17,1% (6)	22,9% (8)
Orthodoxe	85,7% (30)	2,9% (1)	2,9% (1)	14,3% (5)	14,3% (5)	14,3% (5)
Sunnite	82,9% (29)	11,4% (4)	5,7% (2)	0,0% (0)	5,7% (2)	2,9% (1)
Chiite	85,7% (30)	2,9% (1)	0,0% (0)	2,9% (1)	0,0% (0)	8,6% (3)
Druze	97,1% (34)	0,0% (0)	0,0% (0)	0,0% (0)	2,9% (1)	0,0% (0)
TOTAL	**85,7% (150)**	**3,4% (6)**	**1,7% (3)**	**6,9% (12)**	**8,0% (14)**	**9,7% (17)**

La dépendance est très significative. chi2 = 46,81, ddl = 20, 1-p = 99,94%.

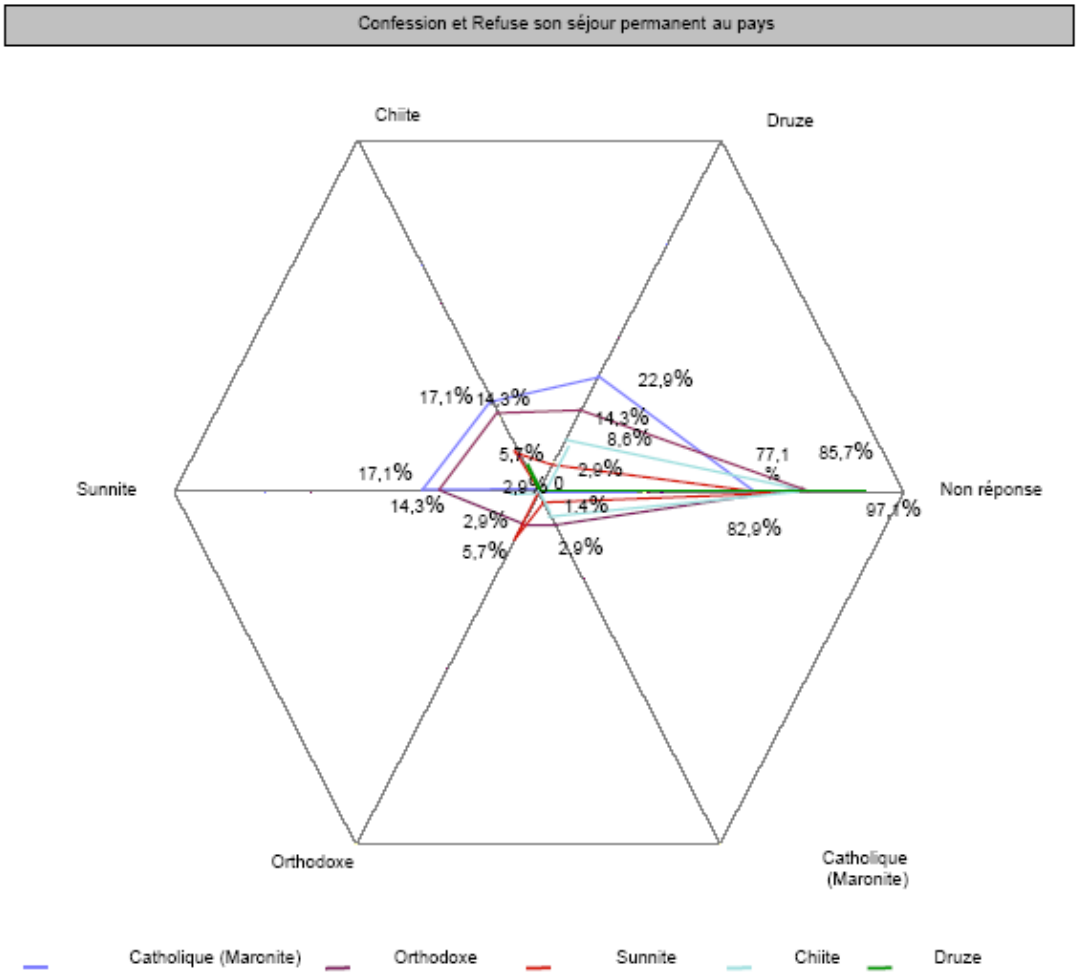
% de variance expliquée : 6,69%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 25 (83.3%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III- Perspectives et attitudes cultuelles-culturelles

Après avoir abordé l'implication religieuse des jeunes et la priorité de leur appartenance confessionnelle, nous allons découvrir leurs attitudes et leurs opinions concernant les questions socio-culturelles qui ont une dimension religieuse ayant une importance saillante dans la société libanaise.

III.1- Les Jeunes et l'éducation religieuse à l'école

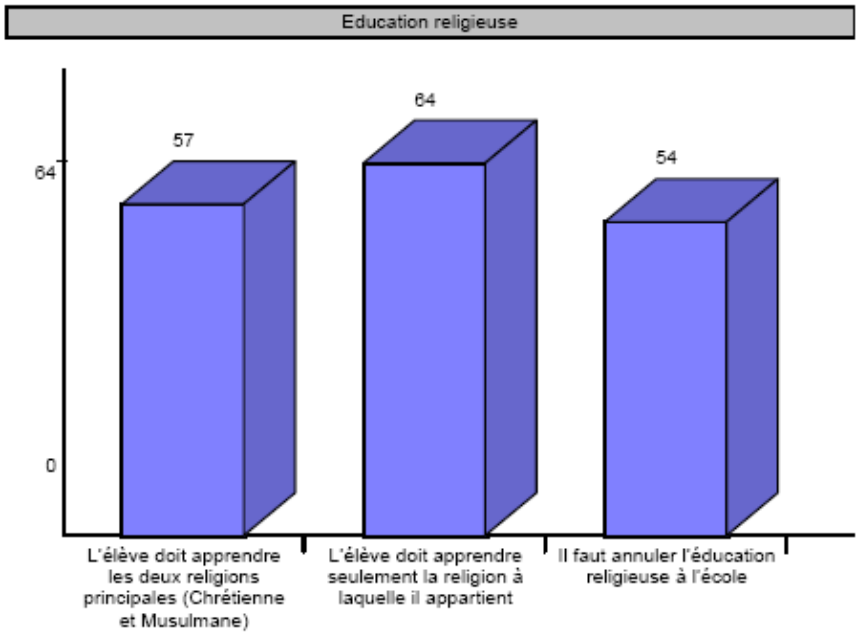
Partant de l'importance de la religion dans la socialisation de l'individu dans les sociétés traditionnelles, l'éducation religieuse est un sujet qui s'impose. Il apparaît que les avis des jeunes sont proches parce que la différence entre ceux qui pensent que l'élève doit apprendre les deux religions principales (chrétienne et musulmane) faisant 32,6% et ceux qui préfèrent annuler l'éducation religieuse à l'école constituant 30,9%, est de 1,7%. Toutefois plus que le quart de l'échantillon, 36,6%, pensent que l'élève doit apprendre seulement la religion à laquelle il appartient.

Education religieuse	Nb. cit.	Fréq.
L'élève doit apprendre les deux religions principales (Chrétienne et Musulmane)	57	32,6%
L'élève doit apprendre seulement la religion à laquelle il appartient	64	36,6%
Il faut annuler l'éducation religieuse à l'école	54	30,9%
TOTAL OBS.	175	100%

La différence avec la répartition de référence n'est pas significative. chi2 = 0,90, ddl = 2, 1-p = 36,33%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.1.1-L'éducation religieuse à l'école et les confessions

Si nous voulons savoir l'avis des jeunes concernant l'éducation religieuse à l'école selon

leur répartition confessionnelle, nous remarquons que 37,1% des Maronites et 65,7% des sunnites préfèrent que l'élève apprenne sa religion seulement. Ceci est à l'opposé des 42,9% Orthodoxes et Druzes 57,1% pensant qu'il faut annuler l'éducation religieuse à l'école. Tandis que 48,6% des chiites trouvent qu'il est important que l'élève apprenne les deux religions principales.

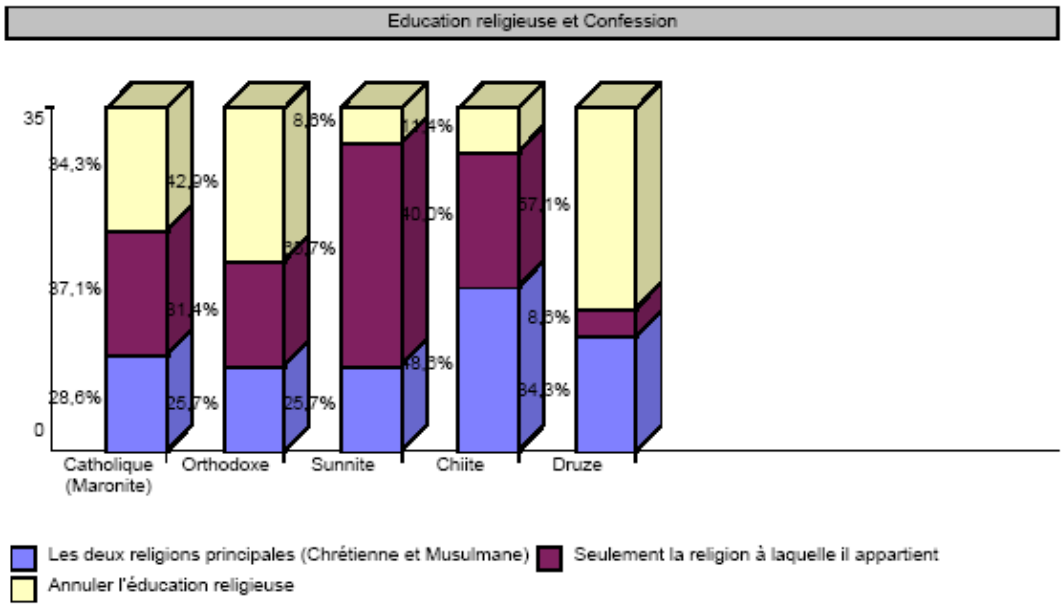
Nous concluons que la plupart de jeunes n'ont pas l'ouverture culturelle concernant ce qui est cultuel. Ils ont prudent à l'égard du partage culturel et ''cultuel''. Ce ''fait'' est, peut être dû à des raisons religieuses, ou à la peur que ça crée une confusion idéologique chez l'élève. Ainsi que la structure sociocognitive traditionnelle qui craint le changement et qui essaye de garder les individus sous sa surveillance, particulièrement au niveau idéologique.

Education religieuse / Confession	L'élève doit apprendre les deux religions principales (Chrétienne et Musulmane)	L'élève doit apprendre seulement la religion à laquelle il appartient	Il faut annuler l'éducation religieuse à l'école	TOTAL
Catholique (Maronite)	28,6% (10)	37,1% (13)	34,3% (12)	100% (35)
Orthodoxe	25,7% (9)	31,4% (11)	42,9% (15)	100% (35)
Sunnite	25,7% (9)	65,7% (23)	8,6% (3)	100% (35)
Chiite	48,6% (17)	40,0% (14)	11,4% (4)	100% (35)
Druze	34,3% (12)	8,6% (3)	57,1% (20)	100% (35)
TOTAL	32,6% (57)	36,6% (64)	30,9% (54)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 39,48, ddl = 8, 1-p = >99,99%.

% de variance expliquée : 11,28%.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.1.2- L'éducation religieuse à l'école et le type d'éducation

En fait, si nous observons la répartition des réponses selon le type d'éducation, nous voyons que 38,9% des jeunes inscrits dans des écoles privées religieuses préfèrent que l'élève apprenne seulement la religion à laquelle il appartient. Ceci est à l'opposé de l'avis de 40,7% des jeunes adhérents à des écoles privées laïques pensant qu'il faut annuler l'éducation religieuse à l'école.

Indiquons l'égalité du pourcentage, 37,5% des ressortissants des écoles publiques qui pensent que l'élève doit apprendre les deux religions principales, et ceux qui préfèrent que l'élève n'apprenne que sa religion.

En creusant plus loin, nous avons remarqué que l'éducation religieuse est un fait influencé par le lieu de résidence. Par exemple, nous avons 45,6% des jeunes de Beyrouth qui préfèrent d'annuler l'éducation religieuse de l'école, alors que 47,9% les habitants au Sud du pays souhaitent que chaque élève apprenne

seulement la religion à laquelle il appartient, avis que partagent les jeunes du Nord du pays.

Ainsi, à Beyrouth les jeunes sont généralement contre l'éducation religieuse à l'école, à l'opposé de ceux au Sud et Nord du pays dont les points de vu sont plus traditionnels et attachés à la religion (Voir annexe).

Education religieuse / Type d'éducation	L'élève doit apprendre les deux religions principales (Chrétienne et Musulmane)	L'élève doit apprendre seulement la religion à laquelle il appartient	Il faut annuler l'éducation religieuse à l'école	TOTAL
Privée religieuse	31,5% (17)	38,9% (21)	29,6% (16)	100% (54)
Privée Laïque	25,4% (15)	33,9% (20)	40,7% (24)	100% (59)
Publique	37,5% (30)	37,5% (30)	25,0% (20)	100% (80)
TOTAL	32,6% (62)	36,6% (71)	30,9% (60)	100% (193)

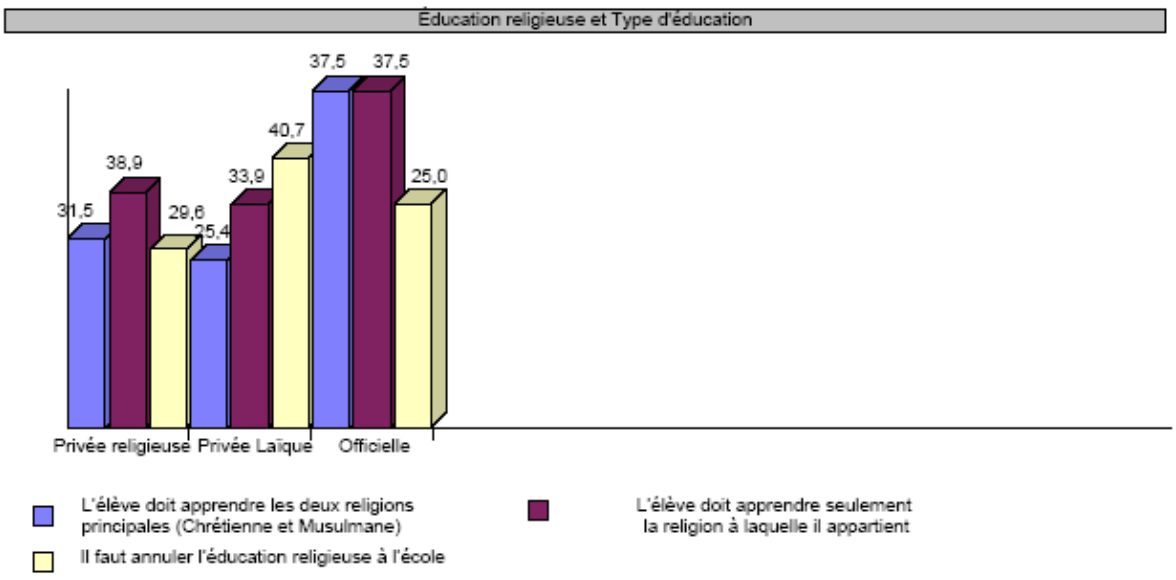
La dépendance n'est pas significative. chi2 = 4,50, ddl = 4, 1-p = 65,71%.

% de variance expliquée : 1,28%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.2- L'utilisation des moyens de contraception

Au Liban, l'utilisation des moyens de contraception, n'est pas totalement détachée de l'influence de la religion, surtout chez les Musulmans. Mais, la conscience de son importance chez les jeunes couples ''instruits'', d'une part, et la crise économique, d'autre part, ont obligé beaucoup de familles à l'adopter en ignorant le facteur religieux.

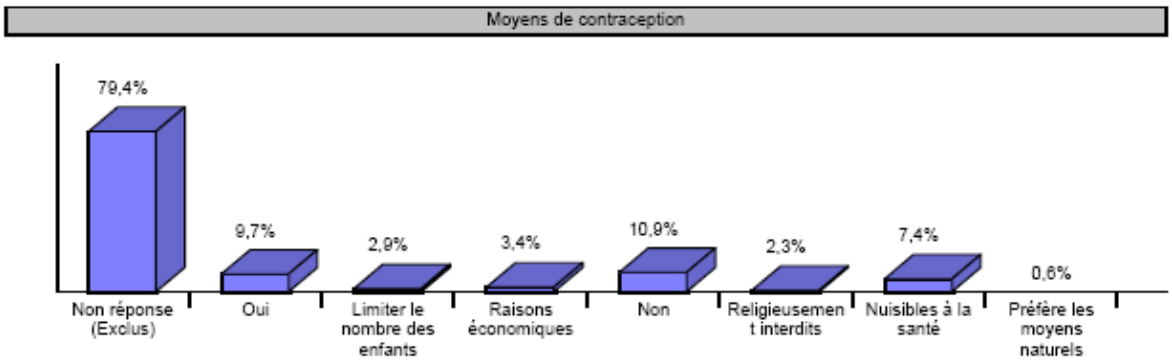
La question d'utilisation des moyens de contraception concernant les jeunes mariés de l'échantillon et non les célibataires considérés comme exclus.

Les chiffres montrent presque une égalité entre ceux qui ont un avis favorable de l'utilisation des moyens de contraception faisant 9,7% et ceux qui refusent son utilisation qui font 10,9%.

Ceux qui les acceptent justifient leurs utilisations soit pour limiter le nombre des enfants, soit pour des raisons économiques. Ces derniers font 3,4%. Cependant, 7 ,4% de ceux qui refusent l'utilisation des moyens de contraception les considèrent nuisibles à la santé, pourtant, ceux qui ont une attitude influencée par la religion font 2,3%.

Nous concluons que les jeunes se positionnent négativement à l'égard de l'utilisation des moyens de contraception parce qu'ils les considèrent nuisibles à la santé. Ils les séparent de la dimension religieuse. Mais, généralement, ils l'utilisent à cause de la crise économique.

Moyens de contraception	Nb. cit.	Fréq.
Non réponse(Exclus)	139	79,4%
Oui	17	9,7%
Limiter le nombre des enfants	5	2,9%
Raisons économiques	6	3,4%
Non	19	10,9%
Religieusement interdits	4	2,3%
Nuisibles à la santé	13	7,4%
Préfère les moyens naturels	1	0,6%
TOTAL OBS.	175	



III.2.1- L'utilisation des moyens de contraception et les confessions

L'opinion des jeunes à l'égard de l'utilisation des moyens de contraception sont elles différentes d'une confession à une autre ? L'opinion des jeunes change-t-elle selon la confession ?

Les résultats montrent que le quart des Maronites, 25,7%, refusent l'utilisation des moyens de contraceptions, alors que 17,1% des orthodoxes l'acceptent.

Le pourcentage manifeste une égalité chez les Sunnites, 28,6% entre ceux qui acceptent les moyens de contraception et ceux qui les refusent. Cependant 22,9% des Chiites les acceptent, à l'opposé des Druzes dont 34,3% les refusent.

Nous constatons que ce sont les jeunes Maronites et Druzes qui refusent l'utilisation des moyens de contraceptions, alors que les jeunes Orthodoxes, Sunnites et Chiites les acceptent.

Moyens de contraception / Confession	Non réponse (Exclus)	Oui	Non	TOTAL
Catholique(Maronite)	82,9% (29)	5,7% (2)	25,7% (9)	100% (40)
Orthodoxe	85,7% (30)	17,1% (6)	11,4% (4)	100% (40)
Sunnite	71,4% (25)	28,6% (10)	28,6% (10)	100% (45)
Chiite	82,9% (29)	22,9% (8)	5,7% (2)	100% (39)
Druze	74,3% (26)	5,7% (2)	34,3% (12)	100% (40)
TOTAL	**79,4% (139)**	**16,0% (28)**	**21,1% (37)**	**100% (204)**

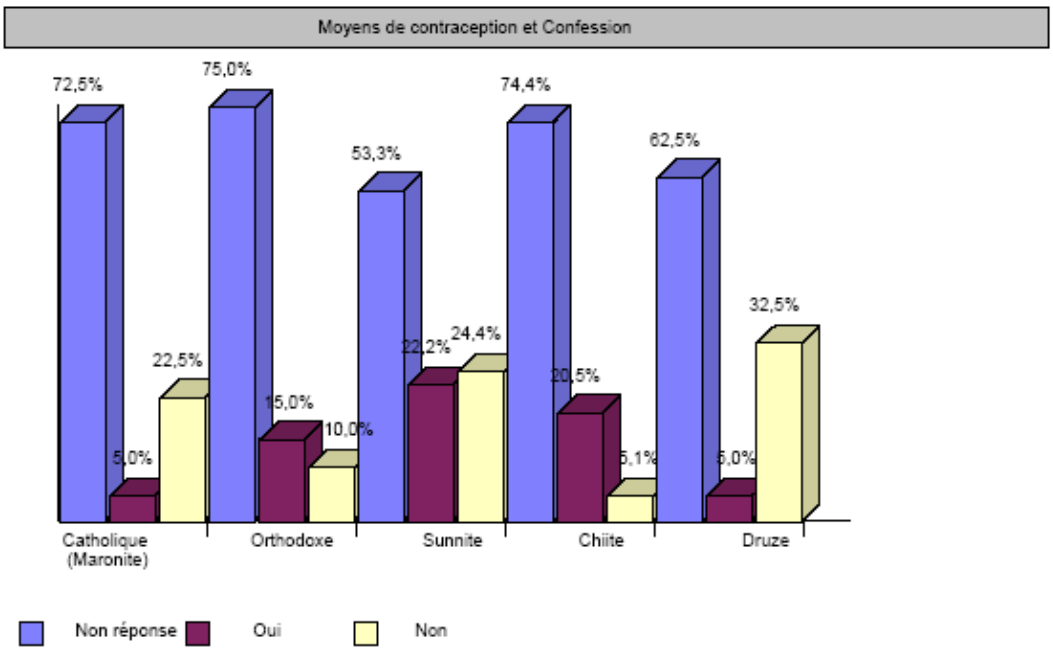
La dépendance est significative. chi2 = 18,91, ddl = 8, 1-p = 98,47%.

% de variance expliquée : 5,40%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.2.2- L'utilisation des moyens de contraception et le type d'éducation

Les données récoltées, montrent que l'opinion des jeunes à l'égard de l'utilisation des moyens de contraception est dépendante de leurs types d'éducations, parce que 16,7% des étudiants des écoles religieuses les refusent, pourtant, 15,3% des jeunes des écoles laïques les acceptent.

Concernant les jeunes des écoles Publiques, 32,5% refusent l'utilisation des moyens de contraception. Cela peut être dû à l'éducation religieuse à l'école et à son influence.

Nous concluons, que le type d'éducation influence l'attitude des jeunes à l'égard de l'utilisation des moyens de contraception, même s'il y a un détachement, à une certaine mesure du facteur religieux.

Moyens de contraception Type d'éducation	Non réponse (Exclus)	Oui	Non	TOTAL
Privée religieuse	81,5% (44)	11,1% (6)	16,7% (9)	100% (59)
Privée Laïque	84,7% (50)	15,3% (9)	11,9% (7)	100% (66)
Publique	73,7% (56)	21,3% (17)	32,5% (26)	100% (99)
TOTAL	78,3% (150)	16,0% (32)	22,3% (42)	100% (224)

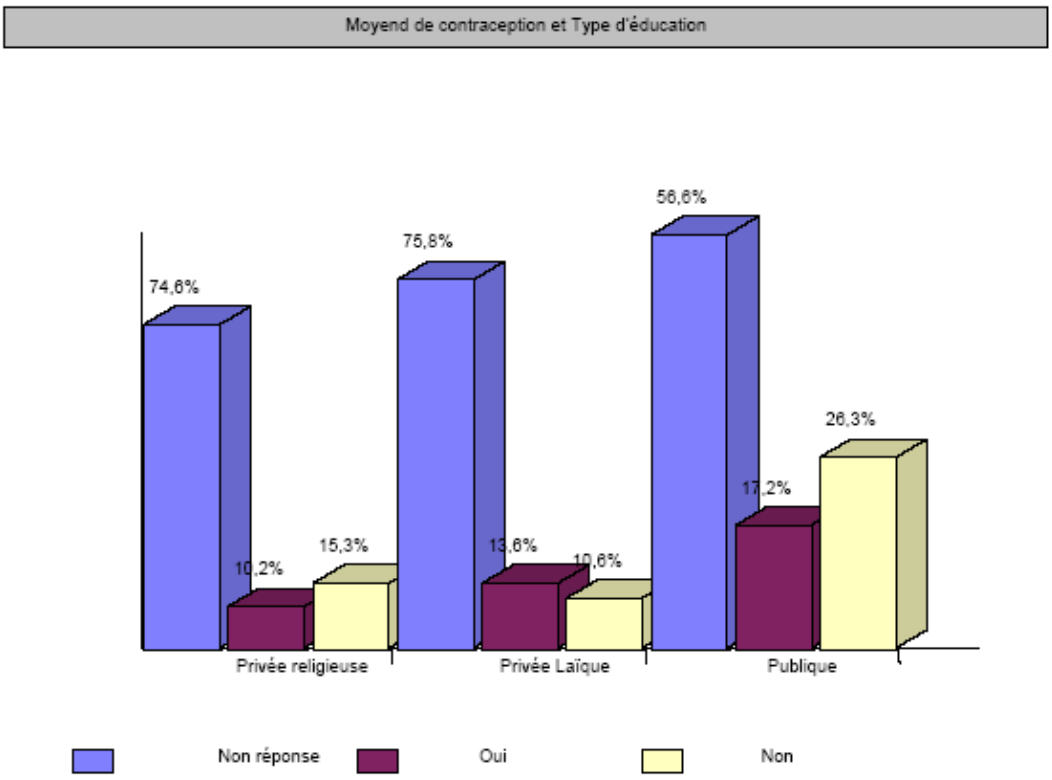
La dépendance est significative. chi2 = 9,87, ddl = 4, 1-p = 95,73%.

% de variance expliquée : 2,82%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.3- Le mariage civil

Parmi les sujets les plus épineux, le mariage civil est une exigence qui s'impose de plus en plus au Liban. Or, à chaque fois que ce dossier est ouvert, les hommes du pouvoir politique et religieux se dépêchent pour le fermer en prétendant qu'il est un sujet suscitant des conflits ayant des mauvaises conséquences sur la paix civile du pays.

Etant un ''pas'' essentiel vers la réalisation de la laïcité du pays, le mariage civil ne s'arrête pas de s'imposer au fur et à mesure, en ébranlant à chaque fois une partie des convictions traditionnelles.

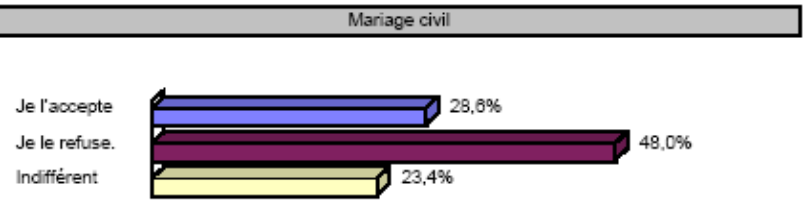
Le but est de savoir si les jeunes l'acceptent généralement ou le refusent, puisqu'il est parmi les facteurs fondamentaux encourageant le partage culturel au Liban, d'une part, et d'autre part, supprime l'influence du confessionnalisme politique et l'appartenance confessionnelle sur la dynamique sociale libanaise et l'interaction interconfessionnelle.

Les chiffres montrent que presque la moitié, 48% des jeunes refusent le mariage civil, face à 28,6% qui l'acceptent, et 23,4% des jeunes sont indifférents à son égard.

Nous constatons que même si la plupart des jeunes souhaitent un Etat laïque, ils ne désirent pas la laïcité au niveau des législations personnelles. Ce qui démontre que le choix d'un Etat laïque est probablement pour se débarrasser de l'influence négative du confessionnalisme plus qu'une expression du détachement des jeunes de la religion et des traditions au niveau de leurs convictions et de leurs attitudes.

Ainsi, la réalisation du mariage civil, semble plus difficile que l'établissement d'un Etat laïque au Liban.

Mariage civil	Nb. cit.	Fréq.
Je l'accepte	50	28,6%
Je le refuse.	84	48,0%
Indifférent	41	23,4%
TOTAL OBS.	175	100%



La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 17,63, ddl = 2, 1-p = 99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.

III.3.1- Mariage civil et les confessions

Comment les jeunes perçoivent le mariage civil selon leurs répartitions confessionnelles ? Quelle confession lui est plus favorable ? Et laquelle le refuse ?

Les résultats nous révèlent que 54, 3% des Maronites refusent le mariage civil. Ce pourcentage, n'est pas très loin de celui des Orthodoxes qui sont indifférents à son égard et qui font 45,7%. Alors que la plupart des Sunnites, 62,9%, le refusent, face à 60% des jeunes chiites qui ont le même avis. 45,7% des Druzes le refusent aussi.

Nous concluons que parmi ces confessions, ce sont les Orthodoxes et les Druzes qui acceptent le mariage civil, plus que les autres confessions. Cependant ceux qui le refusent sont les Sunnites et les Chiites. Ainsi, le mariage religieux reste primordial chez les jeunes libanais.

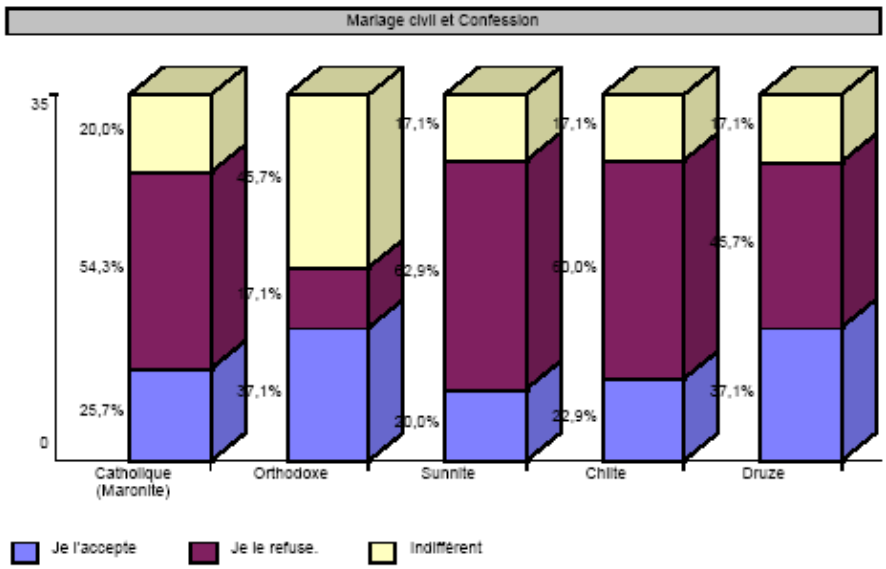
Mariage civil / Confession	Je l'accepte	Je le refuse.	Indifférent	TOTAL
Catholique (Maronite)	25,7% (9)	54,3% (19)	20,0% (7)	100% (35)
Orthodoxe	37,1% (13)	17,1% (6)	45,7% (16)	100% (35)
Sunnite	20,0% (7)	62,9% (22)	17,1% (6)	100% (35)
Chiite	22,9% (8)	60,0% (21)	17,1% (6)	100% (35)
Druze	37,1% (13)	45,7% (16)	17,1% (6)	100% (35)
TOTAL	28,6% (50)	48,0% (84)	23,4% (41)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 22,49, ddl = 8, 1-p = 99,59%.

% de variance expliquée : 6,43%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.3.2- Le mariage civil et le type d'éducation

En analysant l'influence du type d'éducation, nous trouvons que 46,3% des jeunes adhérents à des écoles Privées religieuses refusent le mariage civil. Ce pourcentage descend jusqu'à 42,4% chez les jeunes ressortissants des écoles Privées laïques qui l'acceptent. Pourtant nous avons 58,8% des jeunes appartenant à des écoles Publiques qui partagent les étudiants des écoles privées religieuses la même opinion.

En creusant plus loin, nous avons trouvé que les variables du lieu de résidence et du sexe n'influencent pas l'avis des jeunes concernant le mariage civil. Par exemple, 35,1% des jeunes qui acceptent ce mariage habitent à Beyrouth. Cependant, nous remarquons que ceux qui le refusent font le même pourcentage. Notons que ce chiffre n'est pas très loin de ceux qui habitent à Mont-Liban ou au Nord du pays. Ajoutons que la moitié des jeunes résidants au Mont-Liban le refuse, situation pareille pour les habitants au Nord faisant 66,7%, à la Békaa 50% face à 56,3% des jeunes du sud du pays (Voir annexe).

Mariage civil / Type d'éducation	Je l'accepte	Je le refuse.	Indifférent	TOTAL
Privée religieuse	24,1% (13)	46,3% (25)	29,6% (16)	100% (54)
Privée Laïque	42,4% (25)	33,9% (20)	23,7% (14)	100% (59)
Publique	22,5% (18)	58,8% (47)	18,8% (15)	100% (80)
TOTAL	28,6% (56)	48,0% (92)	23,4% (45)	100% (193)

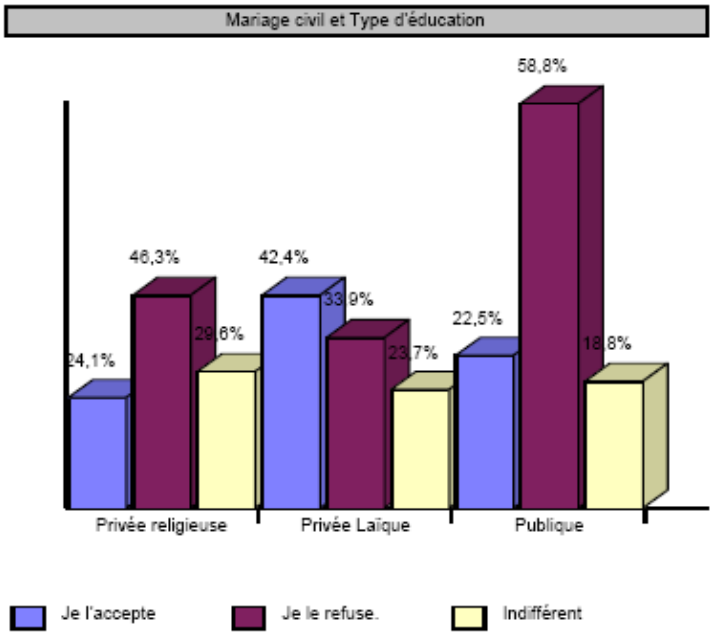
La dépendance est significative. chi2 = 11,32, ddl = 4, 1-p = 97,69%.

% de variance expliquée : 3,24%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.4- Relation sexuelle avant le mariage

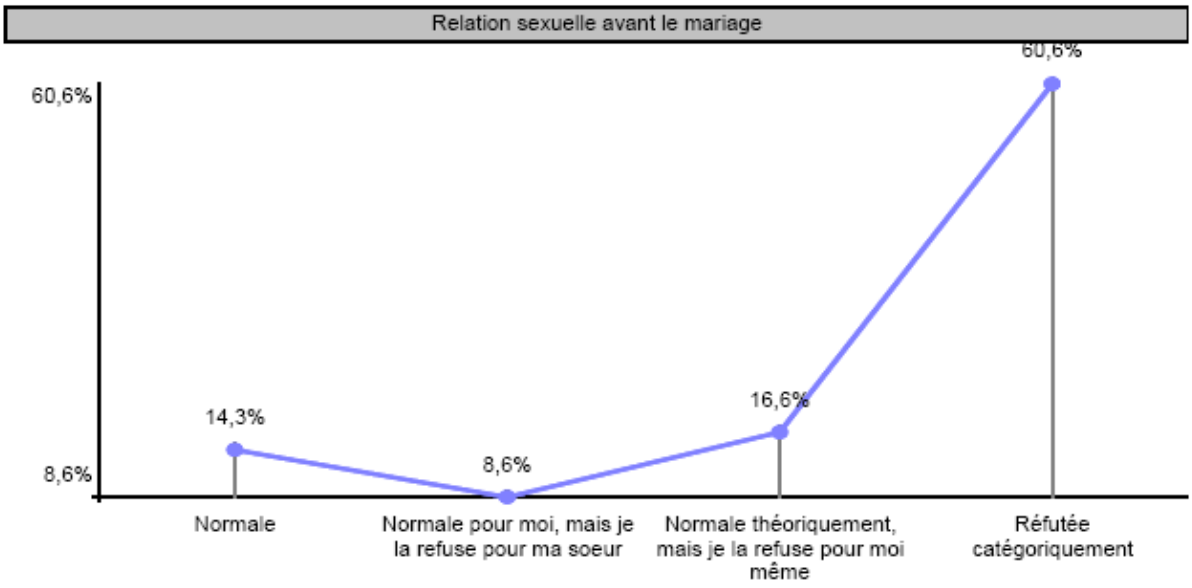
Généralement, dans les pays arabes la relation sexuelle avant le mariage est une question intimement liée à des valeurs fondamentales telle que l'honneur. Plus loin, elle est même inséparable de la dignité familiale. La relation sexuelle avant le mariage est ainsi acceptée pour les hommes et même considérée normale. Alors concernant la femme, elle est catégoriquement interdite, c'est un tabou que la violation coûte cher.

Durant les dernières décennies, nous avons remarqué qu'il y a plus de tolérance à l'égard de cette question, surtout dans la capitale par rapport aux autres régions libanaises, et chez les Chrétiens plus que chez les Musulmans. Mais malgré cela, l'attitude générale est plutôt ''contre'' puisque les opinions et les attitudes des jeunes montrent que 60,6% refusent catégoriquement la relation sexuelle avant le mariage. Alors que les chiffres se ressemblent pour ceux qui la considèrent ''normale théoriquement, mais qui la refusent pour eux-mêmes'', faisant 16,6%. Ceux qui la perçoivent ''normale'' font 14,3%, face à 8,6% qui l'acceptent pour

eux-mêmes mais la refusent pour leur sœur.

Nous constatons que la plupart des jeunes respectent les consignes religieuses et les traditions en refusant catégoriquement la relation sexuelle avant le mariage. Ce qui signifie que les valeurs laïques concernant les relations humaines, qu'il s'agisse du mariage civil ou de la relation sexuelle avant le mariage, ne sont pas encore acceptées de la part des jeunes.

Relation sexuelle avant le mariage	Nb. cit.	Fréq.
Normale	25	14,3%
Normale pour moi, mais je la refuse pour ma soeur	15	8,6%
Normale théoriquement, mais je la refuse pour moi même	29	16,6%
Réfutée catégoriquement	106	60,6%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**



III.4.1-Relation sexuelle avant le mariage et les confessions

En abordant la question de la relation sexuelle avant le mariage selon la distribution confessionnelles des jeunes, nous découvrons qu'elle est réfutée catégoriquement chez 57,1% des Maronites, alors que 31,4% des Orthodoxes pensent qu'elle est normale théoriquement mais ils la refusent pour eux-mêmes.

Du côté des Musulmans, 74,3% des Sunnites refusent catégoriquement la relation sexuelle avant le mariage. Nous trouvons la même opinion chez la plupart des Chiites faisant 65,7% et les Druzes faisant 77,1%. Notons que parmi ceux qui la considèrent ''normale'', les Orthodoxes ont le plus haut pourcentage, 28, 6%, alors qu'ils la perçoivent ''normale pour eux mais la refusent pour leur sœur '' .17, 1%, des Maronites face à 31,4% des jeunes Orthodoxes, pensent que la relation sexuelle avant le mariage est normale théoriquement, mais ils la refusent pour eux-mêmes, et 77,1% des jeunes Druzes la refusent catégoriquement.

Nous concluons que les jeunes Orthodoxes sont les plus tolérants à l'égard de la relation sexuelle avant le mariage, or les jeunes Druzes sont les plus intolérants à son égard. Et si nous nous rappelons que plus que la moitié des membres de l'échantillon sont pratiquants, nous déduisons l'opinion des jeunes concernant cette question est probablement fortement influencée par la religion.

Relation sexuelle avant le mariage / Confession	Normale	Normale pour moi mais je la refuse pour ma soeur	Normale théoriquement, mais je la refuse pour moi même	Réfutée catégoriquement	TOTAL
Catholique (Maronite)	17,1% (6)	17,1% (6)	8,6% (3)	57,1% (20)	100% (35)
Orthodoxe	28,6% (10)	11,4% (4)	31,4% (11)	28,6% (10)	100% (35)
Sunnite	14,3% (5)	2,9% (1)	8,6% (3)	74,3% (26)	100% (35)
Chiite	8,6% (3)	5,7% (2)	20,0% (7)	65,7% (23)	100% (35)
Druze	2,9% (1)	5,7% (2)	14,3% (5)	77,1% (27)	100% (35)
TOTAL	**14,3% (25)**	**8,6% (15)**	**16,6% (29)**	**60,6% (106)**	**100% (175)**

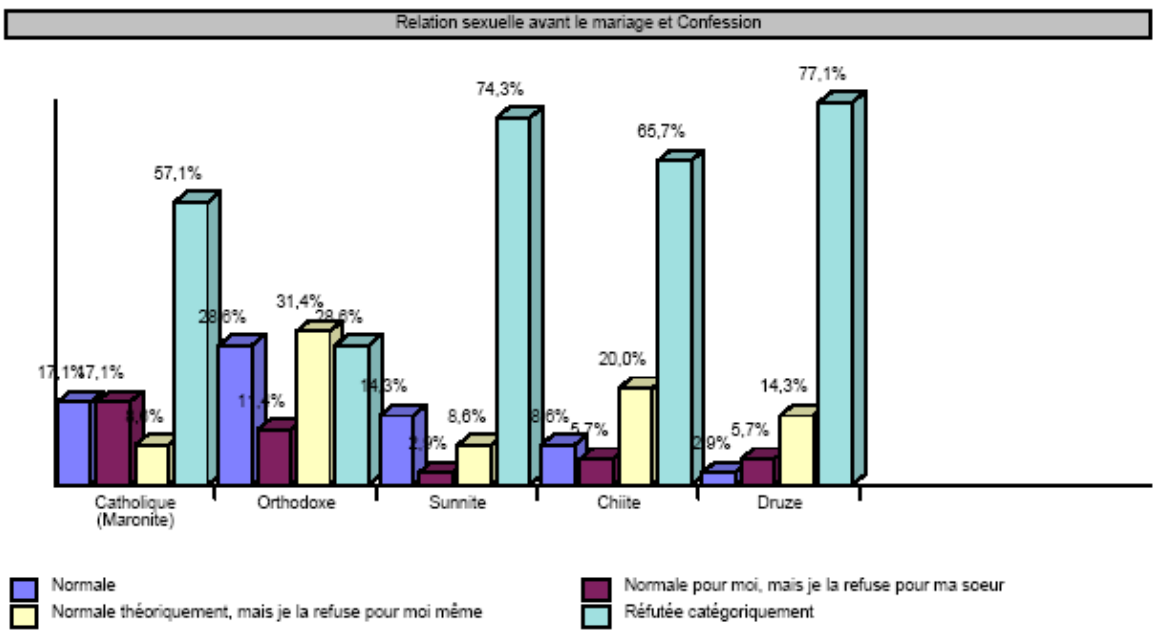
La dépendance est très significative. chi2 = 31,07, ddl = 12, 1-p = 99,81%.

% de variance expliquée : 5,92%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 5 (25.0%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.4.2- La relation sexuelle avant le mariage et le type d'éducation

Il apparaît que 56,6% des jeunes ressortissants des écoles privées religieuses refusent catégoriquement la relation sexuelle avant le mariage. C'est un avis commun qu'on trouve chez les adhérents à des écoles Privées laïques faisant 50,8%, et ceux des écoles Publiques qui font 67,6%. Donc, le type d'éducation religieuse n'influence pas nécessairement les opinions des jeunes à l'égard de cette question.

Pour approfondir les analyses, nous avons essayé de voir la répartition des jeunes refusant la relation sexuelle avant le mariage selon leur lieu de résidence, nous avons remarqué que les habitants au Nord et Sud du Liban

font la majorité de 75%. Pourtant les chiffres les plus haut de ceux qu'ils l'acceptent sont atteints par les jeunes habitants au Nord du pays, 25%, et par ceux habitant à Beyrouth, 15,8% (Voir annexe).

Relation sexuelle avant le mariage / Type d'éducation	Normale	Normale pour moi, mais je la refuse pour ma soeur	Normale théoriquement, mais je la refuse pour moi même	Réfutée catégoriquement	TOTAL
Privée religieuse	13,0% (7)	7,4% (4)	24,1% (13)	55,6% (30)	100% (54)
Privée Laïque	20,3% (12)	10,2% (6)	18,6% (11)	50,8% (30)	100% (59)
Publique	8,8% (7)	8,8% (7)	15,0% (12)	67,5% (54)	100% (80)
TOTAL	**14,3% (26)**	**8,6% (17)**	**16,6% (36)**	**60,6% (114)**	**100% (193)**

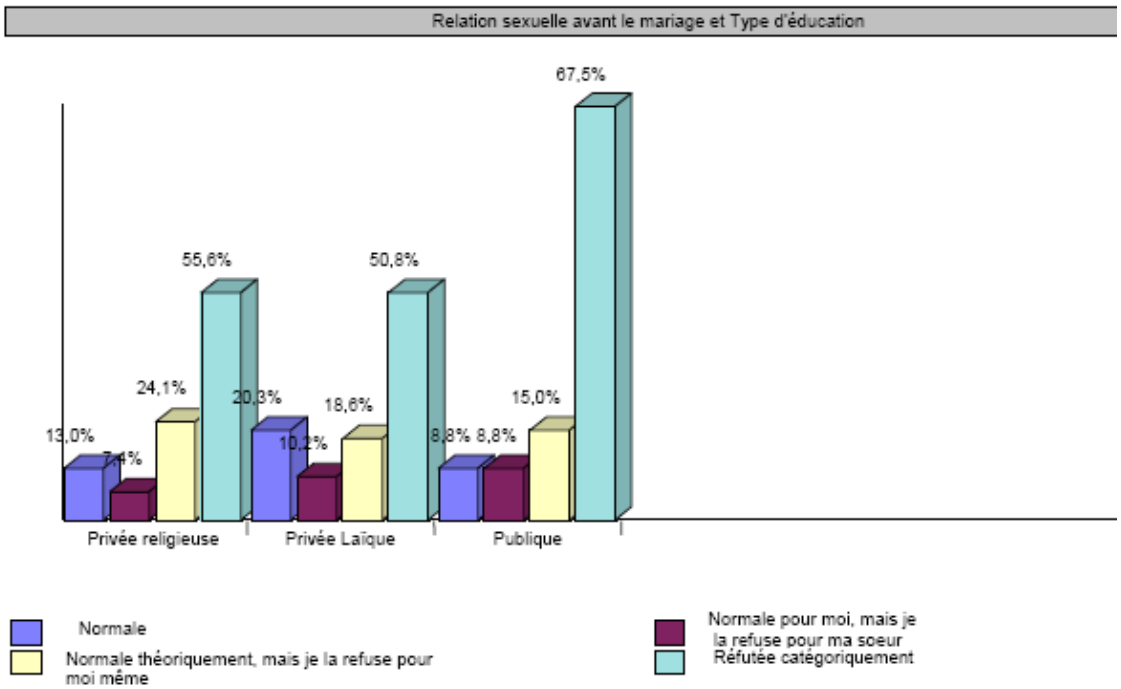
La dépendance n'est pas significative. chi2 = 6,82, ddl = 6, 1-p = 66,20%.

% de variance expliquée : 1,95%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



En observant la répartition des avis des jeunes concernant la relation sexuelle avant le mariage selon leur appartenance sexuelle, nous remarquons que 52 3% des jeunes garçons la refusent catégoriquement face à 11,4% qui l'acceptent. Tandis que 69% des jeunes filles la refusent, face à 3,4% qui pensent qu'elle est ''normale pour eux'' mais ils la refusent pour leur sœur.

Nous concluons que les jeunes garçons sont plus tolérants que les jeunes filles à propos de la relation sexuelle avant le mariage.

III.5- Etat laïque

L'établissement d'un Etat laïque est toujours un sujet de controverse entre les différentes confessions libanaises. Certains groupes Chrétiens ont proposé un Etat fédéral (le courant du président Chamoun) comme une solution pour arrêter la guerre pace qu'ils pensent que la création du grand Liban était une faute historique. Des autres ont supposé que la solution est par l'édification d'un Etat laïque (courant du président Bachir Gémayel). Ces deux visions politiques, particulièrement celle d'un Etat Fédéral, ont été refusée de la part des Musulmans. Ces derniers considèrent que la première divise le pays en le rendant quelques cantons confessionnels. Ainsi que la deuxième est une transgression de la constitution établie en 1943, qui considère la religion et la confession comme les critères de la distribution des postes de l'Etat. D'autant plus que les musulmans refusent toute idée transgressant les lois religieuses ou la ''Chari'a''.

En fait ils considèrent que le projet d'un Etat laïque est un « produit de l'Occident impérialiste opposé à l'islam, à sa Charî'a et à ses valeurs universelles »Note705. .

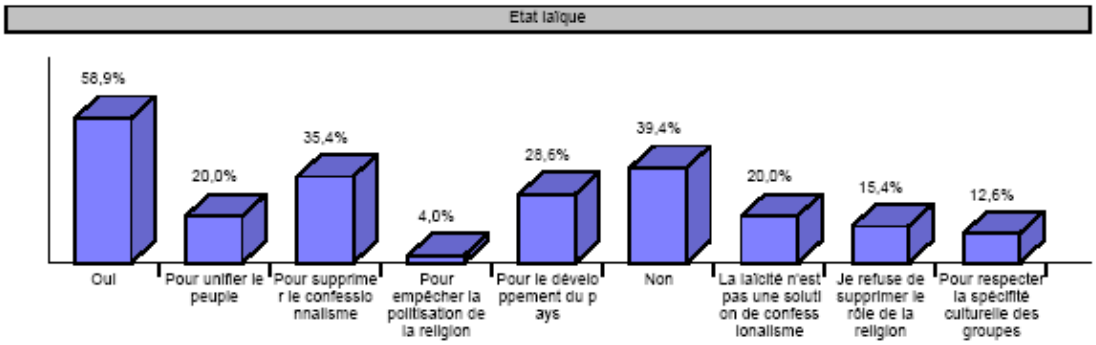
Ceci explique l'existence d'un courant qui a demandé une modification de l'accord de 1943 le rendant acceptable de deux côtés Chrétien et Musulman (le courant d'Henri Faraoun). Signalons que cette classification des Chrétiens comme étant ''pour'' la laïcité et les Musulmans étant ''contre'' la laïcité, n'est pas solide, puisqu'on peut trouver des Musulmans qui sont ''pour'' un Etat laïque et des Chrétiens qui le refusent. C'est une classification selon l'orientation générale dominée et il est tort de dire tout les Chrétiens sont ''pour'' l'Etat laïque et tous les Musulmans sont ''contre'' ce choix.

Dans ce tableau nous observons que 58,9% de la génération d'après guerre sont pour l'établissement d'un Etat laïque. Nous avons 35, 4%, des jeunes qui acceptent l'idée afin de supprimer le confessionnalisme

Ensuite, nous remarquons que 28,6% favorisent l'Etat laïque pour des raisons concernant le développement du pays, face à 20% qui l'acceptent pour unifier le peuple. Le pourcentage chute à 4% pour ceux qui souhaitent empêcher la politisation de la religion. Tandis que ceux qui refusent le choix d'un Etat laïque font 39,4%. Parmi eux, nous trouvons 20% des jeunes qui pensent que la laïcité n'est pas une solution au confessionnalisme, face à 15,4% des jeunes refusant de supprimer le rôle de la religion, et 12,6% des jeunes défendant le respect de la spécificité culturelle des groupes.

Nous concluons que les jeunes d'après guerre sont généralement pour construire au Liban un Etat laïque qu'ils considèrent comme moyen pour supprimer le confessionnalisme.

Etat laïque	Nb. cit.	Fréq.
Oui	103	58,9%
Pour unifier le peuple	35	20,0%
Pour supprimer le confessionnalisme	62	35,4%
Pour empêcher la politisation de la religion	7	4,0%
Pour le développement du pays	50	28,6%
Non	69	39,4%
La laïcité n'est pas une solution de confessionalisme	35	20,0%
Je refuse de supprimer le rôle de la religion	27	15,4%
Pour respecter la spécifité culturelle des groupes	22	12,6%
TOTAL OBS.	175	



III.5.1- Etat laïque et les confessions

Si nous voulons savoir la répartition des jeunes qui sont ‘’pour’’ ou ‘’contre’’ la laïcité selon leurs appartenances confessionnelles, nous remarquons que les jeunes Druzes font la majorité, 94,3%, de ceux qui sont pour l’édification d’un Etat laïque. Cette majorité est composée de deux pôles. Les adhérents au premier pôle pensent que l’Etat laïque est un moyen qui contribue au développement du pays, 60%, et ceux qui appartiennent au deuxième pôle faisant 57,1% préfèrent l’Etat laïque pour supprimer le confessionnalisme. Cependant une petite minorité 5,7% des Druzes refusent le choix d’un Etat laïque au Liban.

Les chiffres révèlent que les jeunes Orthodoxes suivent les Druzes en défendant le choix d’un Etat laïque. Ils font 62,9% pour des raisons multiples. Par exemple, il y a 34,3% des jeunes qui considèrent que la laïcité est indispensable pour le développement du pays, face à 25,7% qui la considèrent nécessaire pour supprimer le confessionnalisme. 22,9% des jeunes pensent qu’un Etat laïque représente une condition fondamentale pour unifier le peuple. Sachant qu’il y a une minorité Orthodoxe, 5,7%, qui défend l’idée d’un Etat laïque pour empêcher la politisation de la religion. Pourtant ceux qui refusent le projet d’un Etat laïque parmi les Orthodoxes font 37,1%. La plupart, 22,9% pensent que la laïcité n’est pas une solution pour le confessionnalisme, pourtant la minorité, 8,6%, refuse de supprimer le rôle de la religion.

Après les Orthodoxes ce sont les jeunes Sunnites qui acceptent l’édification d’un Etat laïque faisant en total 54,3%. Parmi eux, il y a 40% qui sont pour supprimer le confessionnalisme, tandis que les chiffres manifestent une égalité de 2,9% pour les jeunes adoptant le choix laïque pour : unifier le peuple, empêcher la politisation de la religion et pour le développement du pays. Pourtant presque la moitié des jeunes Sunnites 45,7% refusent la construction d’un Etat laïque. La plupart, 28,6%, contestent la suppression du rôle de la religion, tandis qu’un petit groupe de 8,6% refuse le choix laïc pour respecter la spécificité culturelle du pays.

57,1% des Chiites refusent l’édification d’un Etat laïque, 28,6% pensent que la laïcité n’est pas une solution du confessionnalisme. C’est le même pourcentage que nous trouvons chez ceux qui refusent de supprimer le rôle de la religion, face à 11,4% pour les jeunes refusant le choix laïque afin de ne pas supprimer la

particularité culturelle des groupes composant la société.

Nous constatons que les Maronites, les Chiites sont en majorité contre l'établissement d'un Etat laïque, pourtant la majorité des jeunes Orthodoxes, Sunnites et Druzes sont pour un choix laïque. Ce qui est remarquable dans ces résultats, c'est que les confessions réputées comme les plus traditionnelles (Orthodoxes, Sunnites et Druzes) sont eux qui favorisent un choix laïc. Cela, peut être considéré comme un signe de progrès vers une ouverture vers la laïcité du régime politique.

Etat laïque / Confession	Oui	Pour unifier le peuple	Pour supprimer le confessionnalisme	Pour empêcher la politisation de la religion	Pour le développement du pays	Non	La laïcité n'est pas une solution de confessionnalisme	Je refuse de supprimer le rôle de la religion	Pour respecter la spécifité culturelle des groupes	TO
Catholique(Maronite)	40,0% (14)	22,9% (8)	25,7% (9)	5,7% (2)	28,6% (10)	51,4% (18)	28,6% (10)	11,4% (4)	20,0% (7)	100
Orthodoxe	62,9% (22)	22,9% (8)	25,7% (9)	5,7% (2)	34,3% (12)	37,1% (13)	22,9% (8)	8,6% (3)	20,0% (7)	100
Sunnite	54,3% (19)	2,9% (1)	40,0% (14)	2,9% (1)	2,9% (1)	45,7% (16)	17,1% (6)	28,6% (10)	8,6% (3)	100
Chiite	42,9% (15)	8,6% (3)	28,6% (10)	2,9% (1)	17,1% (6)	57,1% (20)	28,6% (10)	28,6% (10)	11,4% (4)	100
Druze	94,3% (33)	42,9% (15)	57,1% (20)	2,9% (1)	60,0% (21)	5,7% (2)	2,9% (1)	0,0% (0)	2,9% (1)	100
TOTAL	**58,9% (103)**	**20,0% (35)**	**35,4% (62)**	**4,0% (7)**	**28,6% (50)**	**35,4% (62)**	**20,0% (35)**	**15,4% (27)**	**12,6% (22)**	**100**

La dépendance est très significative. chi2 = 94,48, ddl = 32, 1-p = >99,99%.

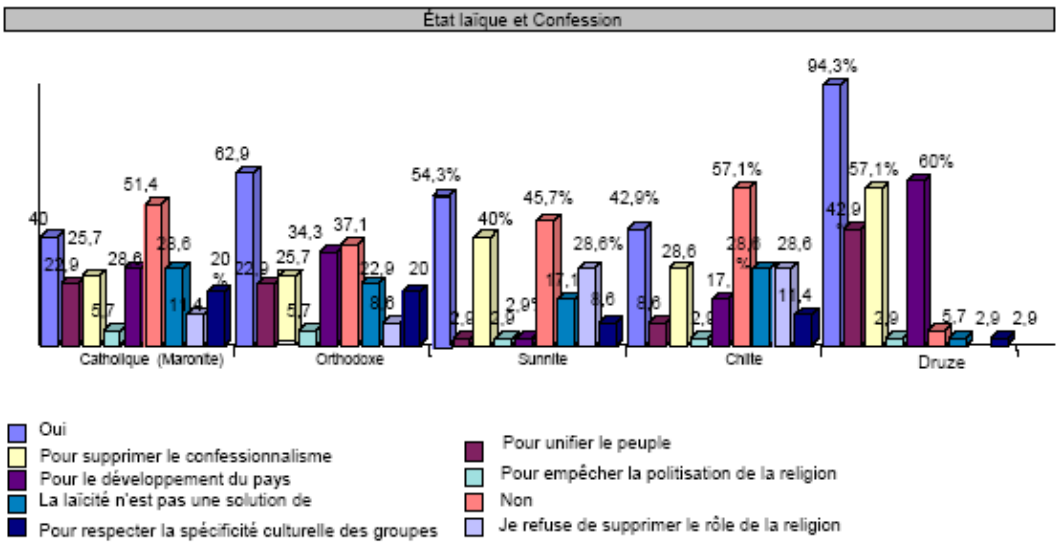
% de variance expliquée : 13,50%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 10 (22.2%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.5.2- Etat laïque et le type d'éducation

En essayant de voir la répartition de ceux qui acceptent l'établissement d'un Etat laïque faisant 58,9% selon le type d'éducation qu'ils ont reçu, nous remarquons que la majorité, 60%, est composée des jeunes adhérant à des écoles Publiques, dont 41,3% souhaitent l'Etat laïque pour supprimer le confessionnalisme. Alors que 22,5% considèrent ce type d'Etat nécessaire pour unifier le peuple, face à une minorité de 2,5% favorisant un choix laïque pour empêcher la politisation de la religion.

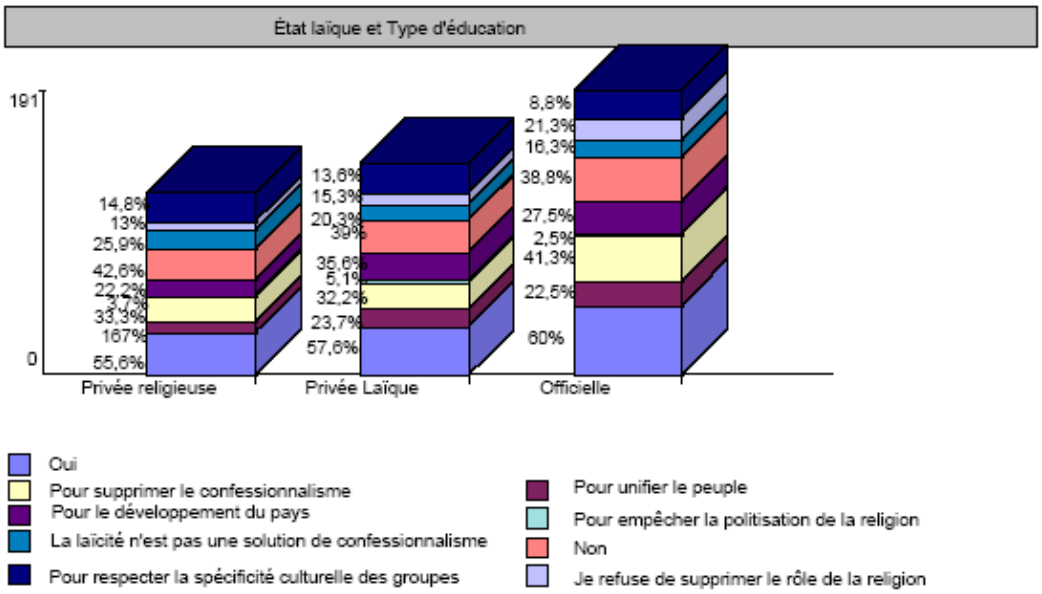
Concernant les ressortissants des écoles Privées Laïques, 57,6%, nous observons que la plupart faisant 32,2% pensent q'un Etat laïque est nécessaire pour supprimer le confessionnalisme, un choix majoritaire de 33,3% même pour les ressortissants des écoles Privées religieuses faisant 55,6%, pourtant la minorité se concentre pour empêcher la politisation de la religion faisant 5,1% pour les jeunes appartenant à des écoles Privées laïques, et 3,7% pour les ressortissants des écoles Privées religieuses.

Les membres de l'échantillon qui ont refusé l'édification d'un Etat laïque font en total 39,4%. Parmi eux nous trouvons que les jeunes appartenant à des écoles Privées religieuses font 42,6%, refusent le choix laïque parce qu'ils pensent que la laïcité n'est pas une solution de confessionnalisme. On remarque une justification pareille chez les ressortissants des écoles Privées laïques faisant 39%, pourtant la majorité des jeunes adhérents à des écoles Publiques 21,3% rejettent l'Etat laïque car ils refusent de supprimer le rôle de la religion, face à 8,8% pour ceux qui le contestent pour respecter la spécificité culturelle des groupes.

Nous concluons que le type d'éducation n'influence pas directement les attitudes des jeunes à l'égard de l'établissement d'un Etat laïque, puisque plus que la moitié des ressortissants des écoles Privées religieuses, d'un côté, et plus que le quart des jeunes adhérents à des écoles Privées laïques, d'un autre côté, refusent le choix d'un Etat laïque.

En fait, d'après les entretiens et les résultats récoltés par le questionnaire et ce tableau, nous constatons que le choix d'un Etat laïque est influencé par le facteur religieux et ''le confessionnalisme'' plus que ''le type d'éducation'', puisque la majorité des jeunes. adoptant un choix laïque ont pour but de majorité des jeunes adoptant un choix laïque ont pour but de supprimer le confessionnalisme.

Etat laïque / Type d'éducation	Oui	Pour unifier le peuple	Pour supprimer le confessionnalisme	Pour empêcher la politisation de la religion	Pour le développement du pays	Non	La laïcité n'est pas une solution de confessionalisme	Je refuse de supprimer le rôle de la religion	Pour respecter la spécifité culturelle des groupes
Privée religieuse	55,6% (30)	16,7% (9)	33,3% (18)	3,7% (2)	22,2% (12)	42,6% (23)	25,9% (14)	13,0% (7)	14,8% (8)
Privée Laïque	57,6% (34)	23,7% (14)	32,2% (19)	5,1% (3)	35,6% (21)	39,0% (23)	20,3% (12)	15,3% (9)	13,6% (8)
Publique	60,0% (48)	22,5% (18)	41,3% (33)	2,5% (2)	27,5% (22)	38,8% (31)	16,3% (13)	21,3% (17)	8,8% (7)
TOTAL	58,9% (112)	20,0% (41)	35,4% (70)	4,0% (7)	28,6% (55)	39,4% (77)	20,0% (39)	15,4% (33)	12,6% (23)



Ce tableau présente l'attitude des jeunes à l'égard de l'édification d'un Etat laïque selon leur lieu de résidence.

Les jeunes habitant à la Capitale Beyrouth montrent une égalité de pourcentage, 49,1%, entre ceux qui sont ''contre'' et ceux qui sont ''pour'' le choix d'un Etat laïque, la différence consiste dans les justifications choisies.

Nous remarquons, que la majorité, 33,3%, de ceux qui adoptent un choix laïque considèrent qu'il est indispensable pour le développement du pays, tandis que les jeunes qui sont ''contre ''ce choix faisant 24,6%, pensent qu'il faut respecter la spécificité culturelle des groupes, un choix laïque contribue à éliminer les particularités des groupes sociaux.

La majorité des habitants au Mont Liban 72,7% acceptent un Etat laïque, d'abord pour le développement du pays 54,5%, puis pour supprimer le confessionnalisme 45,5%. Cependant, ceux qui contestent un choix laïque faisant 22,7%, c'est parce qu'ils considèrent en majorité 20,5% que la laïcité n'est pas une solution de confessionnalisme.

Nous continuons vers le Nord du pays, nous observons que la plupart d'eux 66,7% adoptent un choix laïque, pour deux raisons seulement ; d'abord pour supprimer le confessionnalisme 41,7% et ensuite pour le développement du pays 8,3%. Pourtant ceux qui refusent un Etat laïque, faisant 33,3% répartit, d'une façon égalitaire16, 7%, sur deux perspectives seulement : la première pour ceux qui considèrent la laïcité n'est pas une solution de confessionnalisme, la deuxième pour les jeunes refusant de supprimer le rôle de la religion.

Plus que la moitié des habitants de la Bekaa 57, 1% sont pour l'édification d'un Etat laïque, la plupart d'eux 50% pour supprimer le confessionnalisme, tandis qu'une égalité 14,3% pour les autres justifications : pour unifier le peuple, empêcher la politisation de la religion et enfin pour le développement du pays. Pourtant, les

jeunes refusant le choix d'un Etat laïque font 42,9%, la plupart parmi eux 28,6% considèrent que la laïcité n'est pas une solution de confessionnalisme.

Au sud de Liban 56,3% des jeunes sont pour la laïcité de l'Etat, la plupart d'eux 37,5% pour supprimer le confessionnalisme, face à 4,2% des jeunes qui la préfère pour empêcher la politisation de la religion. Cependant, ceux qui contestent un projet d'un Etat laïque faisant 43,8%, ils le contredisent, d'abord 27,1% parce qu'ils refusent de supprimer le rôle de la religion, puis 16,7% car ils pensent que la laïcité n'est pas une solution de confessionnalisme. Signalons qu'un petit groupe de 8,3% des jeunes refusent le projet laïc pour respecter la spécificité culturelle des groupes composant la société.

Nous constatons que les habitants de toutes les régions de Liban, ont une orientation générale à préférer l'établissement d'un Etat laïque, puisque 58,9% l'adopte face à 39,4% qui le refuse. Cela signifie que la société libanaise, malgré qu'elle est, généralement, considérée comme traditionnelle, elle se dirige clairement vers la laïcité. Que se soit au Nord ou au Sud du pays, la plupart des libanais de toutes les régions considèrent que la laïcité de l'Etat est un moyen efficace pour supprimer le confessionnalisme.

Etat laïque / Lieu de résidence	Oui	Pour unifier le peuple	Pour supprimer le confessionnalisme	Pour empêcher la politisation de la religion	Pour le développement du pays	Non	La laïcité n'est pas une solution de confessionalisme	Je refuse de supprimer le rôle de la religion	Pour respecter la spécifité culturelle des groupes
Beyrouth	49,1% (26)	22,8% (13)	21,1% (12)	3,5% (2)	33,3% (19)	49,1% (26)	21,1% (12)	14,0% (8)	24,6% (14)
Mont-Liban	72,7% (32)	34,1% (15)	45,5% (20)	2,3% (1)	54,5% (24)	22,7% (10)	20,5% (9)	2,3% (1)	9,1% (4)
Nord du Liban	66,7% (8)	0,0% (0)	41,7% (5)	0,0% (0)	8,3% (1)	33,3% (4)	16,7% (2)	16,7% (2)	0,0% (0)
Bekaa	57,1% (8)	14,3% (2)	50,0% (7)	14,3% (2)	14,3% (2)	42,9% (6)	28,6% (4)	21,4% (3)	0,0% (0)
Sud du Liban	56,3% (27)	10,4% (5)	37,5% (18)	4,2% (2)	8,3% (4)	43,8% (21)	16,7% (8)	27,1% (13)	8,3% (4)
TOTAL	**58,9% (103)**	**20,0% (35)**	**35,4% (62)**	**4,0% (7)**	**28,6% (50)**	**39,4% (69)**	**20,0% (35)**	**15,4% (27)**	**12,6% (22)**

La dépendance est très significative. chi2 = 64,34, ddl = 32, 1-p = 99,94%.

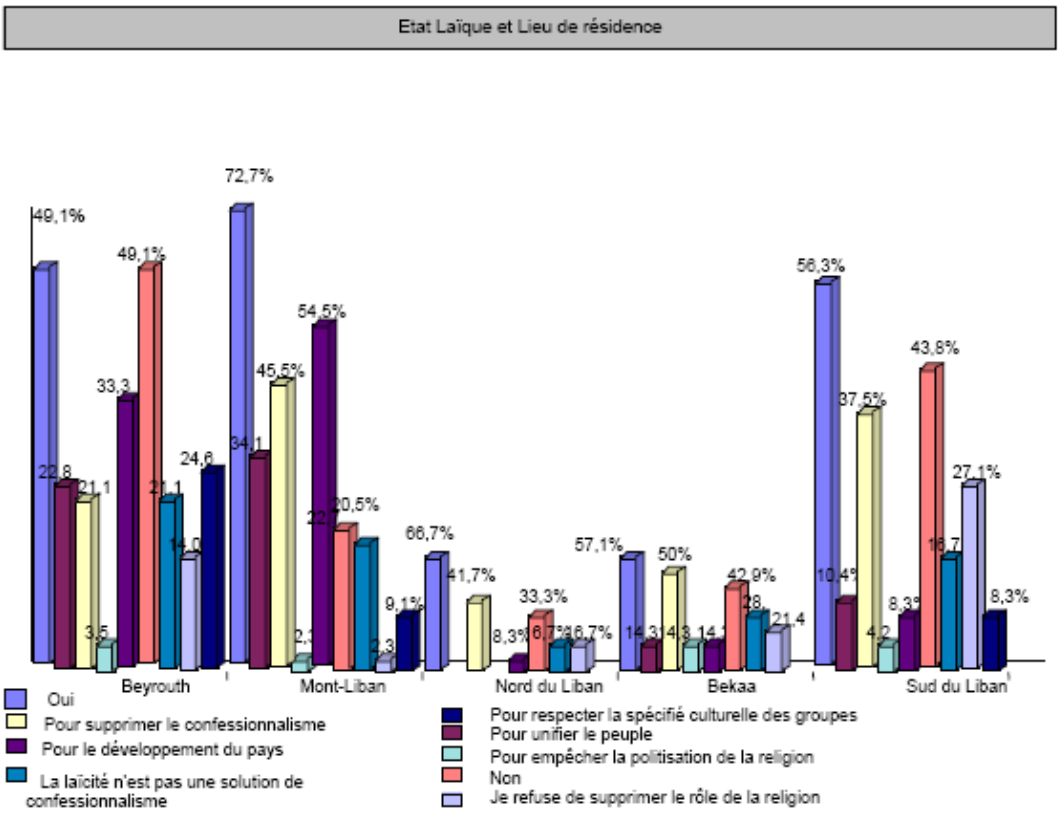
% de variance expliquée : 9,19%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 17 (37.8%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



III.5.3- L'attitude à l'égard de la laïcité (Echelle III)

Pour approfondir l'analyse, nous avons fait recours à une échelle d'attitude inspirée par celle de Likert. Nous avons présenté aux jeunes certaines opinions à propos de la laïcité, thème indispensable à la recherche, afin que ces derniers l'évaluent et déterminent leurs attitudes à son égard.

Les idées proposées sont variées. La première dévoile une attitude favorable à l'égard de la laïcité en l'envisageant comme meilleure solution aux conflits libanais. La deuxième est relativement neutre, considérant la laïcité comme un projet difficile à être accepter de la part de tous les libanais. Cependant, la troisième idée dévoile une attitude ''contre'' la laïcité de la société libanaise comme étant un projet manqué donc il est impossible de le réaliser au Liban.

Les résultats dévoilent que les attitudes des jeunes se convergent à accepter l'idée que la laïcité est la meilleure solution des conflits libanais, puisque 54,3 % l'acceptent ayant les notes 162,9 (54,3x3). Ils sont aussi d'accord à ne pas accepter l'idée qu'elle soit la meilleure solution de leur société. Ils ont 33,7 notes (33,7x1). Venons-en pour étudier d'une façon détaillée chaque attitude en la croisant avec certaines variables indispensables.

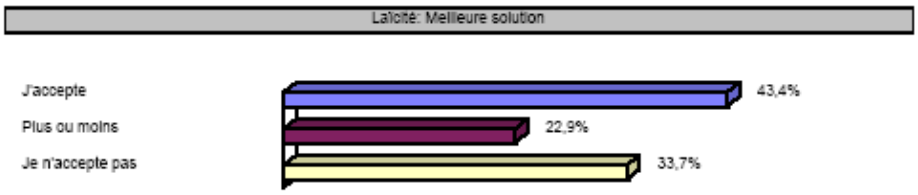
La laïcité	**Meilleure solution**	**Difficile d'accepter**	**Projet impossible de réaliser**
J'accepte	43,4% (76)	54,3% (95)	39,4% (69)
Plus ou moins	22,9% (40)	35,4% (62)	28,6% (50)
Je n'accepte pas	33,7% (59)	10,3% (18)	32,0% (56)
TOTAL OBS.	100% (175)	100% (175)	100% (175)

III.5.3.1- La laïcité est la meilleure solution

Commençons par la laïcité de la société libanaise en tant que meilleure solution contre la guerre et les conflits, nous remarquons que 43,4% des jeunes se sont positionnés dans le camp de ceux qui acceptent la laïcité, pourtant ceux qui ne l'acceptent pas constituent .33, 7%.

En calculant les notes, nous trouvons que les jeunes considérants la laïcité comme meilleure solution permettant de s'éloigner de la guerre et des conflits, ont eu 228 notes (76x3), tandis que les jeunes refusant cet avis ont eu 59 notes (59x1).

Laïcité: Meilleure solution	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	76	43,4%
Plus ou moins	40	22,9%
Je n'accepte pas	59	33,7%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**



Par curiosité scientifique et pour approfondir les résultats, nous avons essayé de voir la répartition de ces attitudes selon l'appartenance confessionnelle des jeunes. Nous avons trouvé que les Druzes sont ceux qui acceptent la laïcité en tant que meilleure solution avec 71,4% tandis que les Orthodoxes sont ceux qui l'adoptent ''le plus ou moins''avec le plus haut pourcentage soit 31,4%, et les Chiites sont ceux qui ne l'acceptent pas comme meilleure solution avec 48,6%.

Nous constatons que la balance penche vers les jeunes acceptant l'opinion favorisant la laïcité, et que les Druzes constituent la majorité de ces jeunes. D'ailleurs, nous remarquons que l'attitude des jeunes Druzes est à l'opposé de celle des jeunes Chiites refusant la laïcité.

Laïcité: Meilleure solution Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique(Maronite)	48,6% (17)	22,9% (8)	28,6% (10)	**100% (35)**
Orthodoxe	40,0% (14)	31,4% (11)	28,6% (10)	**100% (35)**
Sunnite	34,3% (12)	20,0% (7)	45,7% (16)	**100% (35)**
Chiite	22,9% (8)	28,6% (10)	48,6% (17)	**100% (35)**
Druze	71,4% (25)	11,4% (4)	17,1% (6)	**100% (35)**
TOTAL	**43,4% (76)**	**22,9% (40)**	**33,7% (59)**	**100% (175)**

La dépendance est très significative. chi2 = 21,65, ddl = 8, 1-p = 99,44%.

% de variance expliquée : 6,18%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.

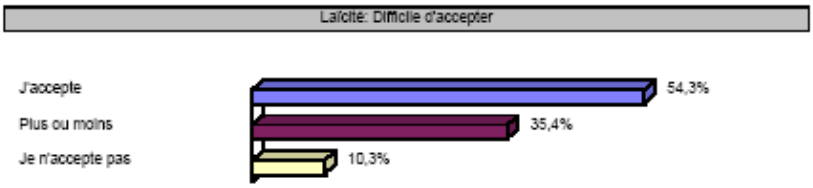
III.5.3.2- La laïcité est difficile d'accepter

Pour en savoir plus sur les attitudes des jeunes à propos de la laïcité, nous leur avons demandé leurs attitudes concernant cette idée : est il difficile d'accepter la laïcisation de la société libanaise par tous les libanais ?. Les résultats montrent q'un peu plus de la moitié des jeunes, 54,3%, acceptent cette opinion tandis qu'une petite fraction, 10, 3%, ne l'accepte pas.

Comme pour le premier énoncé, en calculant les notes, nous avons récolté 285 notes (95x3) acceptant qu'il est difficile d'accepter la laicité par tous les libanais, toutefois seulement 18 notes (18x1) n'acceptent pas l'énoncé proposée.

Nous concluons que les jeunes, malgré leurs désirs d'établir le projet laique dans le pays, sont conscients de la difficulté de réaliser ce projet.

Laïcité: Difficile d'accepter	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	95	54,3%
Plus ou moins	62	35,4%
Je n'accepte pas	18	10,3%
TOTAL OBS.	175	100%



En essayant de savoir la répartition de ces attitudes d'après l'appartenance confessionnelle des membres de l'échantillon, nous observons que les jeunes Maronites et Sunnites faisant chacun 62,9% acceptent l'opinion confirmant qu'il est difficile d'accepter la laïcité par toute la société libanaise. Cependant 20% des Druzes contestent cette attitude, et 48,6% hésitent en disant '' plus ou moins''.

Nous constatons que les jeunes de toutes les confessions, surtout les Maronites et Sunnites sont conscients des difficultés empêchant lalaïcisation du pays.

Laïcité: Difficile d'accepter / Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique(Maronite)	62,9% (22)	25,7% (9)	11,4% (4)	100% (35)
Orthodoxe	60,0% (21)	28,6% (10)	11,4% (4)	100% (35)
Sunnite	62,9% (22)	31,4% (11)	5,7% (2)	100% (35)
Chiite	54,3% (19)	42,9% (15)	2,9% (1)	100% (35)
Druze	31,4% (11)	48,6% (17)	20,0% (7)	100% (35)
TOTAL	54,3% (95)	35,4% (62)	10,3% (18)	100% (175)

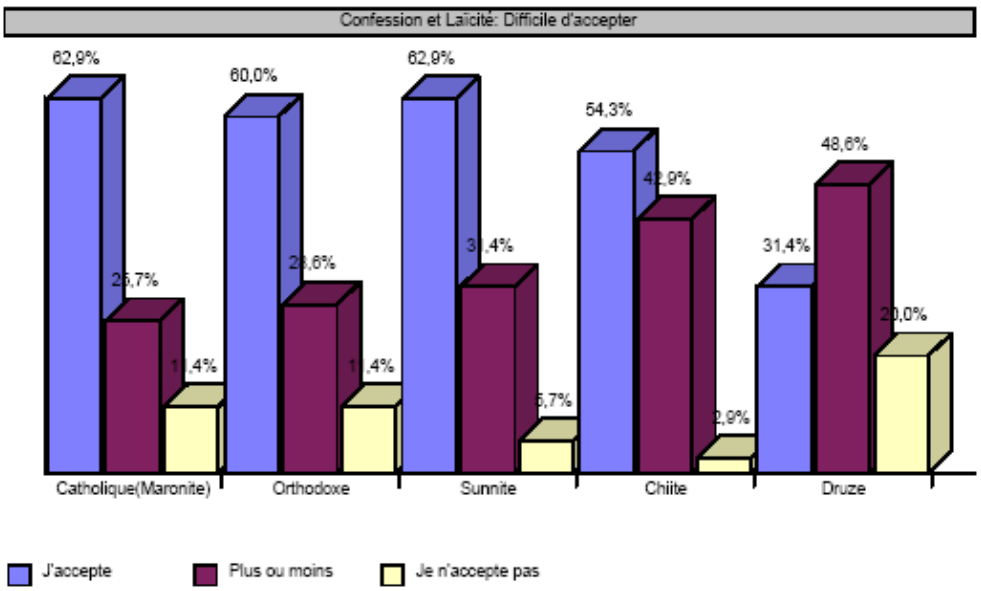
La dépendance est peu significative. chi2 = 14,22, ddl = 8, 1-p = 92,38%.

% de variance expliquée : 4,06%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 5 (33.3%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



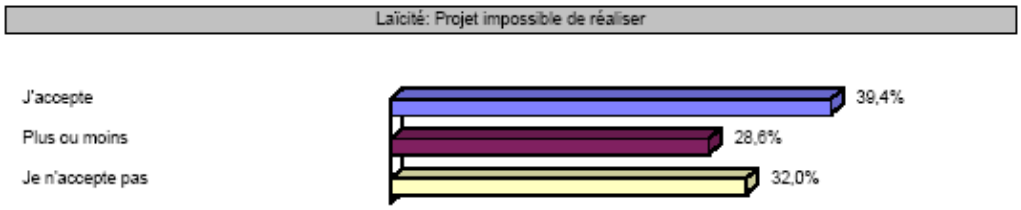
III.5.3.3- La laïcité est un projet impossible de réaliser

Certains groupes libanais considèrent la laïcisation de la société libanaise comme un projet manqué car il est impossible de le réaliser au Liban. Nous avons tenté de déterminer les attitudes des jeunes d'après guerre, nous avons trouvé que 39,4% acceptent l'avis proposé, pourtant ceux qui le refusent font 32%. La plupart d'eux, 65,7%, sont des jeunes Druzes, tandis que la plupart de ceux qui l'acceptent sont des Maronites faisant 54,3% cependant, ceux qui l'acceptent avec hésitation faisant 37,1% sont les jeunes Orthodoxes, Sunnites et Chiites.

Les notes récoltées sont 207 notes (69x3) pour ceux qui acceptent l'opinion présentée, face à 56 notes (56x1), pour ceux qui ne l'acceptent pas.

Nous concluons que presque la moitié des membres de l'échantillon 40% considèrent qu'il est impossible de réaliser la laïcité dans la société libanaise. Cette attitude est saillante chez les jeunes Maronites et Sunnites adoptant une perspective opposée à celle des Druzes considérant que la laïcité de la société libanaise est possible.

Laïcité: Projet impossible de réaliser	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	69	39,4%
Plus ou moins	50	28,6%
Je n'accepte pas	56	32,0%
TOTAL OBS.	175	100%



En creusant plus profondément, nous trouvons que plus que la moitié des jeunes maronites considèrent que la laïcité est un projet impossible à réaliser au Liban, alors que 37,1% des Orthodoxes acceptent cette idée avec prudence. Cependant, 45,7% des jeunes sunnites partagent les maronites la même attitude. Quant aux chiites, 40% comme les sunnites, acceptent l'idée proposée, à l'opposé des Druzes faisant 65,7% qui la refusent.

Nous constatons que les maronites, sunnites et chiites adoptent la même attitude en acceptant l'idée proposée, alors que les Orthodoxes et les druzes se positionnent différemment, ils ne partagent pas le même point de vue.

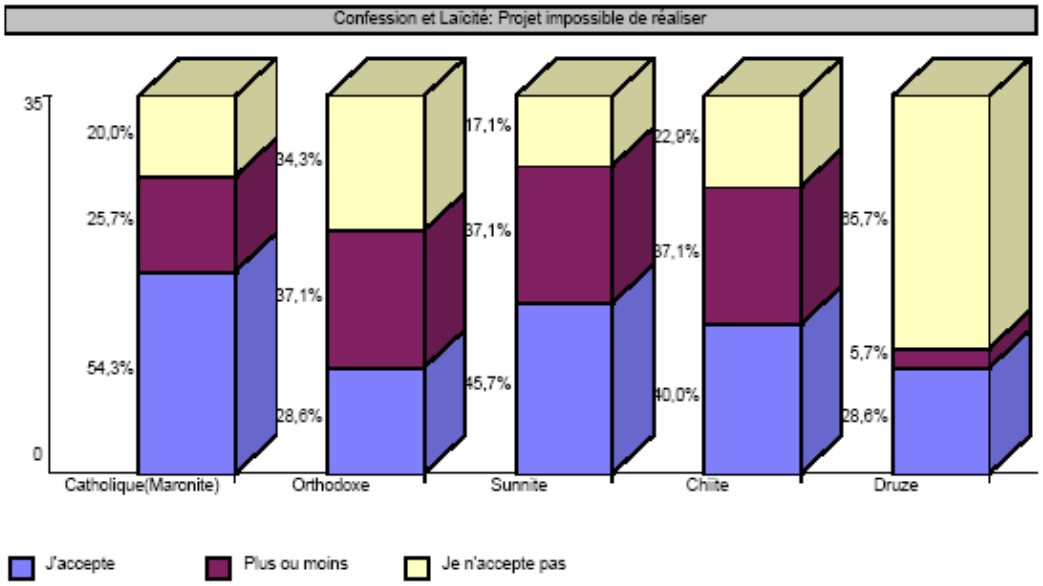
Laïcité: Projet impossible de réaliser / Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique(Maronite)	54,3% (19)	25,7% (9)	20,0% (7)	100% (35)
Orthodoxe	28,6% (10)	37,1% (13)	34,3% (12)	100% (35)
Sunnite	45,7% (16)	37,1% (13)	17,1% (6)	100% (35)
Chiite	40,0% (14)	37,1% (13)	22,9% (8)	100% (35)
Druze	28,6% (10)	5,7% (2)	65,7% (23)	100% (35)
TOTAL	39,4% (69)	28,6% (50)	32,0% (56)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 31,00, ddl = 8, 1-p = 99,99%.

% de variance expliquée : 8,86%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



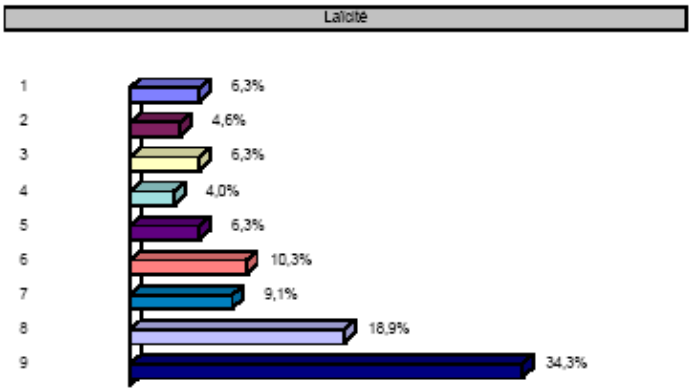
III.5.4- L'attitude à l'égard de la laïcité (Echelle I)

Afin d'approfondir les analyses, nous avons essayé de voir la valeur de la laïcité à travers son classement dans la première échelle d'attitude. Les chiffres montrent que plus de 34,3% des jeunes ont choisi le dernier classement tandis que les autres classements de la laïcité ont occupé le huitième, et le sixième rang en constituant 18,9%, 10, 3% respectivement. Pourtant le premier classement de la laïcité n'a pas dépassé les 6,3% selon les jeunes, ce chiffre est le même que le troisième et le cinquième rang.

Nous remarquons que les attitudes des jeunes à l'égard de la laïcité ne sont pas en harmonie avec leurs déclarations verbales en acceptant le choix d'un Etat laïque. Cependant ces classifications de la laïcité sont en harmonie avec la structure des attitudes des jeunes puisque la majorité des jeunes ont choisi la religion comme thème primordial.

Nous concluons que les jeunes ont généralement des attitudes qui préfèrent la religion au détriment de la laïcité. Ce dernier concept qui, même s'il commence à trouver son chemin au Liban, n'a pas réussi à être dominant dans la structure conceptuelle des jeunes, ce qui signifie que la laïcité a besoin de temps pour être acceptée facilement au Liban. Quelle est donc, la valeur réelle et le classement des autres thèmes culturels qu'on trouve dans la première échelle d'attitude?

Laïcité	Nb. cit.	Fréq.
1	11	6,3%
2	8	4,6%
3	11	6,3%
4	7	4,0%
5	11	6,3%
6	18	10,3%
7	16	9,1%
8	33	18,9%
9	60	34,3%
TOTAL OBS.	175	100%



III.5.5 - Valeur et classement de certains thèmes culturels : (Echelle I)

Dans cette échelle d'attitude nous avons demandé aux membres de l'échantillon de classer par ordre de préférence les thèmes culturels proposés. Ces derniers, sont choisis dans le but de connaitre la priorité de certaines questions socio-culturelles faisant pour longtemps une partie inhérente et fondamentale du conflit identitaire au Liban, aussi bien que, pour dévoiler le principal marqueur identitaire, est-ce que sera la langue arabe, la religion ou bien la laïcité ?

D'après Grawitz « il est souvent difficile de trouver des séries sans lacune, le plus souvent, il faut se contenter d'ordre partiels »Note706. . C'est ce que nous observons d'après les données récoltées. Il nous apparaît que la plupart des jeunes ont classé la langue arabe et la démocratie en primauté, la religion ensuite, la tolérance, l'appartenance familiale et politique pour le quatrième classement, l'égalité économique pour le sixième classement, et la diversité culturelle pour le septième classement, l'unification du livre scolaire pour le huitième classement et la laïcité pour le dernier classement. Le troisième et le cinquième classement n'ont donc pas de thème.

Ainsi, nous obtenons le classement suivant : la langue arabe + la démocratie > religion>la tolérance + l'appartenance familiale et politique >l'égalité économique> la diversité culturelle> l'unification du livre scolaire> la laïcité. (Voir annexe).

Nous constatons que, malgré sa prépondérance dans la vie sociale, la religion n'est plus un marqueur identitaire primordial. En fait, c'est la langue arabe qui devient le premier marqueur identitaire, le second c'est la religion, pourtant, il est possible que la laïcité soit refusée comme marqueur identitaire puisqu'elle est le thème le moins préférable.

Parmi les thèmes culturels de préférence figure la démocratie, puis la tolérance et l'appartenance familiale et politique, à l'inverse de la laïcité classée en dernier d'après la plupart des jeunes faisant 34,3%. Ce qui signifie que les attitudes des jeunes penchent vers l'ouverture culturelle plus que le repli identitaire, surtout, ils accordent une importance primordiale à la démocratie.

Thèmes Culturels	**Classement**
La langue arabe	1°
La religion	2°
L'égalité économique	6°
L'appartenance familiale et politique	4°
La démocratie	1°
La tolérance	4°
La diversité culturelle	7°
La laïcité	9°
L'unification du livre scolaire	8°

-Conclusion

Nos résultats concernant l'implication religieuse, l'appartenance confessionnelle et les perspectives à propos de questions cultuelles et culturelles montrent que la plupart des jeunes sont élevés dans des familles impliquées par la religion dont les parents sont majoritairement pratiquants, par conséquence, nous avons une majorité de jeunes impliquée par la religion. Parmi eux, les Maronites sont les plus impliqués, alors que les jeunes Druzes sont les moins impliqués.

Concernant l'attitude des jeunes à l'égard de la religion, nous remarquons que la plupart d'eux considèrent la religion comme une relation spirituelle entre l'individu et son créateur, ce qui nous permet de constater que malgré l'implication religieuse des jeunes, ils refusent le rôle socio-politique de la religion en préférant qu'il se limite entre l'individu et son Dieu. A travers cette attitude, nous constatons que les jeunes refusent le confessionnalisme politique.

Après l'implication religieuse, les résultats nous montrent que l'appartenance confessionnelle n'est plus un facteur déterminant de la construction identitaire des jeunes aussi bien que sur son influence sur la dynamique socioculturelle. Cette appartenance devient plus faible qu'avant puisque les opinions des jeunes et leurs attitudes à l'égard des questions proposées montrent qu'ils accordent une priorité à leur appartenance familiale et nationale. Pourtant, l'appartenance religieuse reste un facteur qui influence le choix du conjoint, ce qui nous permet de constater que les jeunes acceptent d'ignorer l'appartenance confessionnelle en choisissant le conjoint, mais refusent de négliger leur appartenance religieuse.

Concernant les relations interconfessionnelles, nous remarquons que la distance sociale est proche entre les membres de la même confession. Elle est un peu plus lointaine avec ceux de la même religion mais elle est plus éloignée avec les membres de différentes communautés religieuses.

Quelque soit le type de relation, la préférence est d'abord pour l'endogroupe, puis l'exogroupe. Cependant ceci n'a pas réussi à empêcher l'orientation des jeunes vers la laïcité et le partage culturel puisque même s'ils montrent une implication religieuse, ils sont conscients des inconvénients de celle-ci et souhaitent majoritairement un Etat laïque.

-Introduction

Dans le but de prouver si les années d'après guerre ont réussi à créer un partage culturel entre les différentes confessions composant la société libanaise, nous avons présenté aux jeunes certaines questions socio-culturelles, nationales et internationales, afin de savoir leurs opinions et leurs attitudes à leurs égards, et autour de quelles perspectives leurs attitudes se convergent.

En fait, les questions nationales choisies, sont des questions polémiques et certaines ont été même conflictuelles pendant une longue période de l'histoire du pays. Alors que les questions internationales sont des faits socio-culturels ayant une influence, relativement directe sur le partage culturel et l'interculturalité.

Par souci d'une meilleure présentation des résultats en évitant la redondance, les tableaux ne seront pas présents ici dans leur intégralité, certains seront rapportés à l'annexe, tout en présentant, l'analyse de leurs contenus. En fait, nous allons présenter les résultats selon les croisements les plus significatifs, en mettant dans l'annexe ceux qui sont peu significatifs mais complémentaires et nécessaires pour mieux comprendre les questions concernées.

1- Vie commune

L'existence de dix-sept confessions sur l'étroit territoire du Liban, et la guerre de 1975-1990, ont posé la question de la ''vie commune'' entre les Chrétiens et les Musulmans de ce pays.

Au cours de la guerre, la répartition démographique des communautés a été selon un principe géo-confessionnel. C'est-à-dire, la distribution géographique des communautés religieuses tendait vers des concentrations régionales plus homogènes.

Par conséquent, le pays, petit à petit, s'est transformé en une société déchirée, composée de plusieurs cantons géo-confessionnels, dont l'hétérogénéité religieuse était presque impossible du fait de la logique des batailles et de l'immigration imposée aux individus de toutes les confessions. D'emblée, la vie commune, régnant avant la guerre, a connu une régression considérable malgré les efforts des majorités des libanais, ''non armés'', refusant la logique des batailles et d'immigrations imposée par les milices sur toutes les régions. Cette majorité, que les voix très hautes des bombardements n'ont pas réussi à étouffer. Le dernier événement politique saillant, est l'assassinat de l'ancien premier ministre Rafic Hariri le 14 Février 2005. La réaction populaire à cet événement, n'est qu'une simple expression de l'unité des libanais, abstraction faite de leurs appartenances confessionnelles ou politiques; et de leurs convictions de vivre en commun Chrétiens et Musulmans, non en tant qu'un simple rassemblement confessionnel requis par des questions historiques déterminées, mais en tant qu'expression de la volonté des libanais de vivre ensemble et que cette vie en commun est une nécessité structurale de la continuité de la société libanaise. Les résultats de ce tableau sont les meilleurs témoins, puisqu'ils nous montrent que la majorité des jeunes 78,2%, dont 49,1% voient que la vie commune est une nécessité provenant de la structure de la société libanaise, et 29,1% la considèrent une expression de la volonté des libanais de différentes confessions pour vivre ensemble. Pourtant, 29,7% seulement, pensent que la vie commune est un simple rassemblement confessionnel requis par des questions historiques déterminées. Sachant que cette attitude, était encouragée par certaines milices dont le but était d'ébranler la confiance de l'unité du peuple et du pays, afin qu'il reste plongé dans le tourbillon des violences qui leur apporte beaucoup d'avantages.

En essayant de dévoiler l'influence de certains facteurs sur l'opinion des jeunes concernant la vie commune telle que la confession, le sexe, le type d'éducation, et le lieu de résidence, nous trouvons que la plupart des

Maronites 54,3%, Orthodoxes 54,3% et Chiites 57,1% pensent que la vie commune est une nécessité provenant de la structure de la société libanaise, alors que la plupart des Druzes, 45,7%, la considèrent une expression de la volonté des libanais de différentes confessions de vivre ensemble, et les Sunnites ont choisi le troisième choix proposé. (Voir annexe).

Comme la confession, le sexe et le type d'éducation, n'influencent pas directement leurs avis, puisque, d'une part, la dépendance entre les variables n'est pas significative, d'autre part, la plupart des jeunes sont des deux sexes (50% Masculin , 48,3% Féminin) et qu'ils soient adhérents à des écoles Privées religieuses, 44,4%, laïques,55,5%, ou Publiques, 50%, favorisent la perspective qui considère la vie commune comme une nécessité provenant de la structure du pays. A l'inverse du lieu de résidence, qui influence les attitudes des jeunes (Voir annexe).

Nous concluons que les générations d'après guerre, des deux sexes, des différentes confessions, qu'ils soient ressortissants des écoles religieuses ou laïques ne perçoivent le Liban que comme une société composée structurellement des Chrétiens et des Musulmans, vivant ensemble. Ce qui conteste l'avis des groupes considérant que les Musulmans et les Chrétiens font deux groupes antagonistes, il est impossible de constituer un seul peuple vivant en paix au Liban. Ces groupes profitent de la division interconfessionnelle et l'unité des différents groupes libanais gêne.

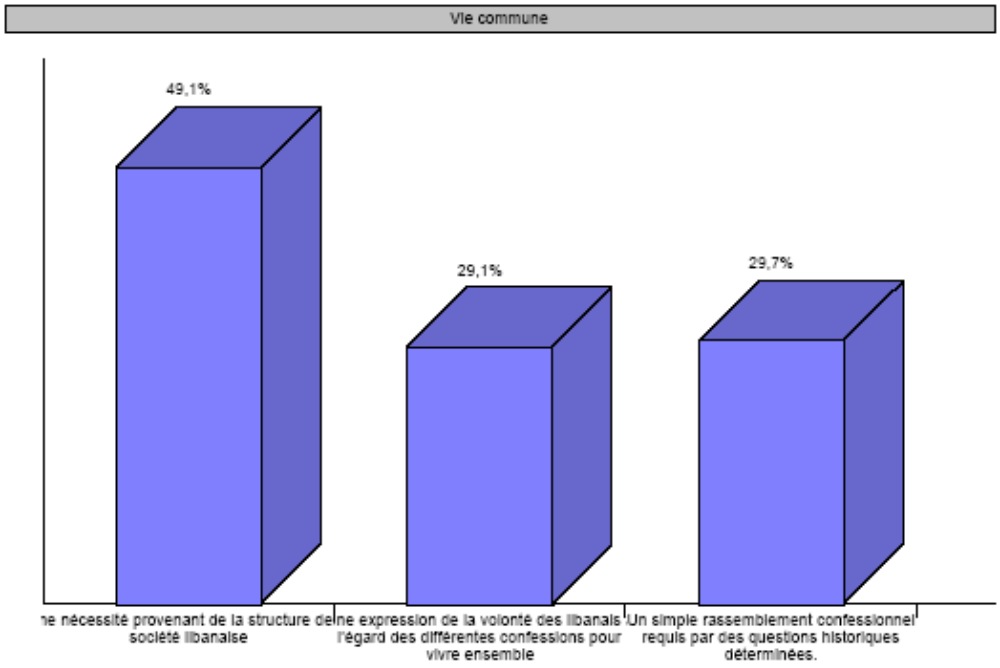
Ainsi, les avis des jeunes Musulmans, particulièrement les Chiites, et les Chrétiens sont convergents autour l'opinion qui croit que la vie commune au Liban est une nécessité provenant de la structure de la société libanaise. Signalons, que ce dernier choix est un indicateur qui penche pour la convergence, ce qui contribue à encourager le partage culturel interconfessionnel. Or, le choix considérant la vie commune comme un simple rassemblement confessionnel requis par des questions historiques déterminées envisage une société déchirée composé d'un simple rassemblement des confessions.

Vie commune	Nb. cit.	Fréq.
Une nécessité provenant de la structure de la société libanaise	86	49,1%
Une expression de la volonté des libanais à l'égard des différentes confessions pour vivre ensemble	51	29,1%
Un simple rassemblement confessionnel requis par des questions historiques déterminées.	52	29,7%
TOTAL OBS.	**175**	

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 12,60, ddl = 3, 1-p = 99,44%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (3 au maximum).



D'après la répartition géographique, il apparaît que la plupart des jeunes habitants à Beyrouth, 52, 6%, conçoivent que la vie commune entre les Chrétiens et les Musulmans est une nécessité provenant de la société. Pourtant les habitants du Mont Liban, ne partagent pas avec la majorité des résidents à Beyrouth son avis. En fait, la moitié considèrent que la vie commune est une expression de la volonté des libanais à l'égard des différentes confessions pour vivre ensemble.

Les chiffres augmentent jusqu'à 66,7% au Nord du Liban, la majorité des jeunes considérant que la vie commune est un simple rassemblement confessionnel requis par des questions historiques déterminées. Puis, ils décroissent à 57,1% à la Bekaa pour les jeunes qui pensent que la vie commune est une nécessité provenant de la structure de la société libanaise, avis pareil des jeunes libanais habitants au Sud du pays faisant 56,3%.

Nous concluons que la majorité des habitants à Beyrouth, Békaa et Sud du Liban ont

le même avis, considérant la vie commune comme une nécessité provenant de la structure de la société libanaise, tandis que, la plupart des habitants au Nord et au Mont Liban ne partagent pas les habitants de ces régions la même perspective. Ainsi, la convergence existe entre les jeunes de la Capitale, de la Békaa et du Sud, mais ils sont divergents avec les jeunes du Nord et du Mont Liban qui sont entre eux divergents. Mais ces divergences secondaires ne menacent pas la convergence générale autour de l'idée que la vie commune est une nécessité provenant de la structure de la société libanaise.

Vie commune / Lieu de résidence	Une nécessité provenant de la structure de la société libanaise	Une expression de la volonté des libanais à l'égard des différentes confessions pour vivre ensemble	Un simple rassemblement confessionnel requis par des questions historiques déterminées.	TOTAL
Beyrouth	52,6% (30)	26,3% (15)	28,1% (16)	100% (61)
Mont-Liban	34,1% (15)	50,0% (22)	18,2% (8)	100% (45)
Nord du Liban	50,0% (6)	25,0% (3)	66,7% (8)	100% (17)
Bekaa	57,1% (8)	14,3% (2)	42,9% (6)	100% (16)
Sud du Liban	56,3% (27)	18,8% (9)	29,2% (14)	100% (50)
TOTAL	49,1% (86)	29,1% (51)	29,7% (52)	100% (189)

La dépendance est significative. chi2 = 18,85, ddl = 8, 1-p = 98,43%.

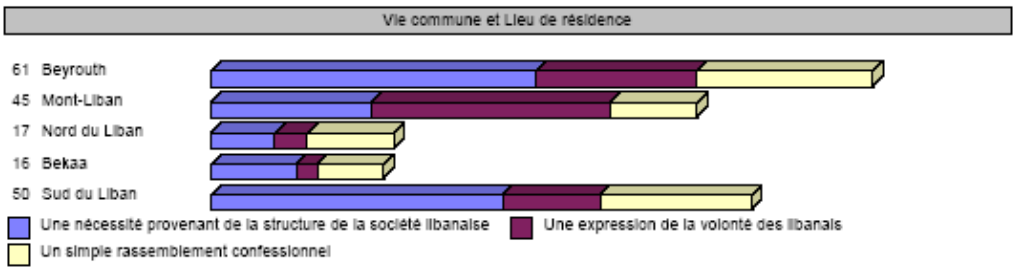
% de variance expliquée : 5,39%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 4 (26.7%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



2- Unité nationale et diversité culturelle

En effet, la reconstruction de l'Unité nationale, est une question intimement liée au

Thème de la diversité culturelle de la société libanaise. Certaines parties des libanais, (généralement les Chrétiens) la perçoivent comme facteur pouvant mûrir l'unité nationale, pourtant les Musulmans pensent que cette diversité peut ébranler l'unité nationale.

Les résultats montrent que la majorité des jeunes 91,4% pensent que la diversité culturelle est un facteur pouvant mûrir l'unité nationale, face à un petit groupe de 8,6% qui la considère comme source d'ébranlement de l'unité du pays.

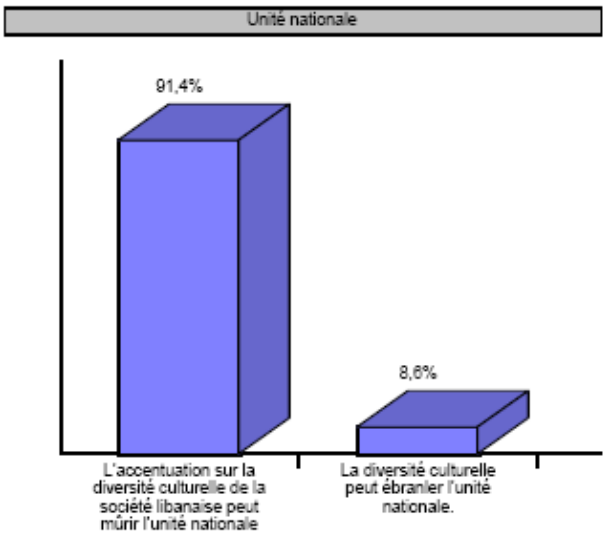
Nous constatons qu'il y a une divergence saillante entre les jeunes musulmans et les jeunes Chrétiens autour la diversité culturelle. Les Musulmans sont convaincus actuellement que la diversité culturelle est une source de richesse, après l'avoir considérée comme danger qui menace le pays. Ce qui encourage fortement une expérience du partage culturel et donne l'espérance d'avoir une expérience réussite.

Unité nationale	Nb. cit.	Fréq.
L'accentuation sur la diversité culturelle de la société libanaise peut mûrir l'unité nationale	160	91,4%
La diversité culturelle peut ébranler l'unité nationale.	15	8,6%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 120,14, ddl = 1, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations



Puisque la convergence est presque totale entre les Chrétiens et les Musulmans la diversité culturelle est un facteur pouvant mûrir l'unité nationale, la confession n'a plus une influence directe sur la question étudiée. Les résultats montrent l'égalité du pourcentage entre la majorité Maronite faisant 94,3% et la Druzes. Les chiffres sont les mêmes 91,4% entre les Orthodoxes et les Chiites. Notons, qu'ils ne sont pas très éloignés de 85,7% des jeunes Sunnites qui ne perçoivent pas la diversité culturelle comme danger sur l'unité nationale, en abandonnant une attitude longtemps adoptée dans leur confession.

En essayant de remarquer l'influence du facteur du sexe et du type d'éducation sur l'avis des jeunes à propos de la diversité culturelle du pays, nous trouvons qu'ils n'influencent pas directement leur avis. Nous avons remarqué que la majorité des jeunes de deux sexes considèrent la diversité culturelle peut mûrir l'unité nationale. La différence entre les jeunes hommes et jeunes femmes est 8% seulement.

Concernant le type d'éducation, le pourcentage varie entre 90 et 94%. Le premier est pour les jeunes ressortissant des écoles Publiques, et le second, pour les adhérents à des écoles Privées religieuses, les deux parties considèrent que la diversité culturelle de la société libanaise peut mûrir l'unité nationale. (Voir annexe).

Unité nationale / Confession	L'accentuation sur la diversité culturelle de la société libanaise peut mûrir l'unité nationale	La diversité culturelle peut ébranler l'unité nationale.	TOTAL
Catholique (Maronite)	94,3% (33)	5,7% (2)	100% (35)
Orthodoxe	91,4% (32)	8,6% (3)	100% (35)
Sunnite	85,7% (30)	14,3% (5)	100% (35)
Chiite	91,4% (32)	8,6% (3)	100% (35)
Druze	94,3% (33)	5,7% (2)	100% (35)
TOTAL	91,4% (160)	8,6% (15)	100% (175)

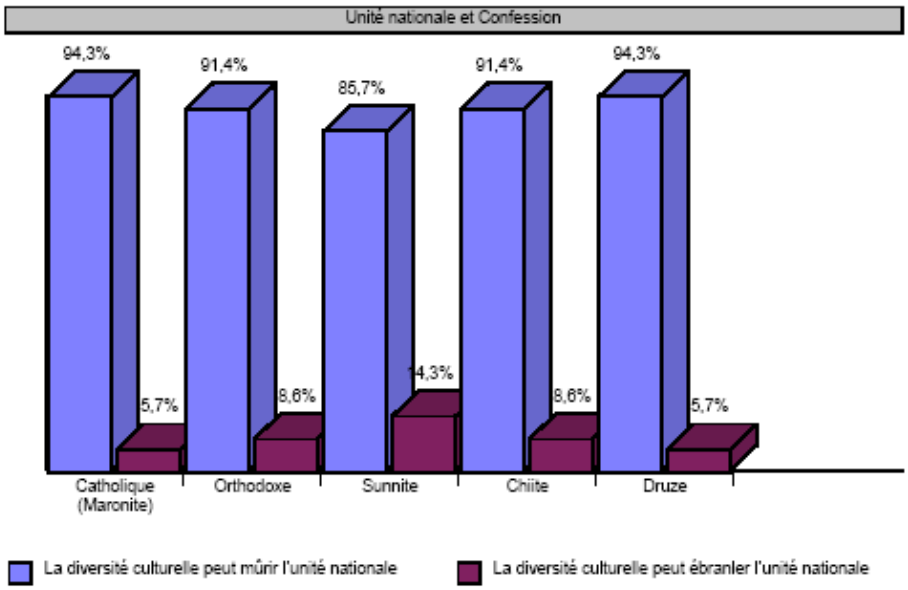
La dépendance n'est pas significative. chi2 = 2,19, ddl = 4, 1-p = 29,87%.

% de variance expliquée : 1,25%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 5 (50.0%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



A l'opposé de la confession, le lieu de résidence s'est avéré un facteur qui influence l'avis des jeunes concernant la question de la diversité culturelle.

En fait, ce tableau montre que la divergence entre les libanais de toutes les régions, à propos de la diversité culturelle. La majorité des jeunes, habitants à Beyrouth, au Mont Liban, au Nord, à la Békaa et au Sud du pays, ont la même attitude ''positive '' à l'égard de la diversité culturelle en tant que facteur positif à l'unité nationale. Cependant, une minorité de 8,6% considère que la diversité culturelle peut ébranler l'unité nationale, la plupart de ce groupe minoritaire faisant 33,3% est composé des jeunes habitants au Nord du pays.

Nous concluons que la majorité des jeunes libanais de toutes les régions favorisent la diversité culturelle du pays, en oubliant les soucis du passé. Ils ne la considèrent plus comme un facteur menaçant, à l'inverse, ils la considèrent comme condition essentielle pour fonder l'unité nationale.

Unité nationale / Lieu de résidence	L'accentuation sur la diversité culturelle de la société libanaise peut mûrir l'unité nationale	La diversité culturelle peut ébranler l'unité nationale.	TOTAL
Beyrouth	94,7% (54)	5,3% (3)	100% (57)
Mont-Liban	93,2% (41)	6,8% (3)	100% (44)
Nord du Liban	66,7% (8)	33,3% (4)	100% (12)
Bekaa	92,9% (13)	7,1% (1)	100% (14)
Sud du Liban	91,7% (44)	8,3% (4)	100% (48)
TOTAL	91,4% (160)	8,6% (15)	100% (175)

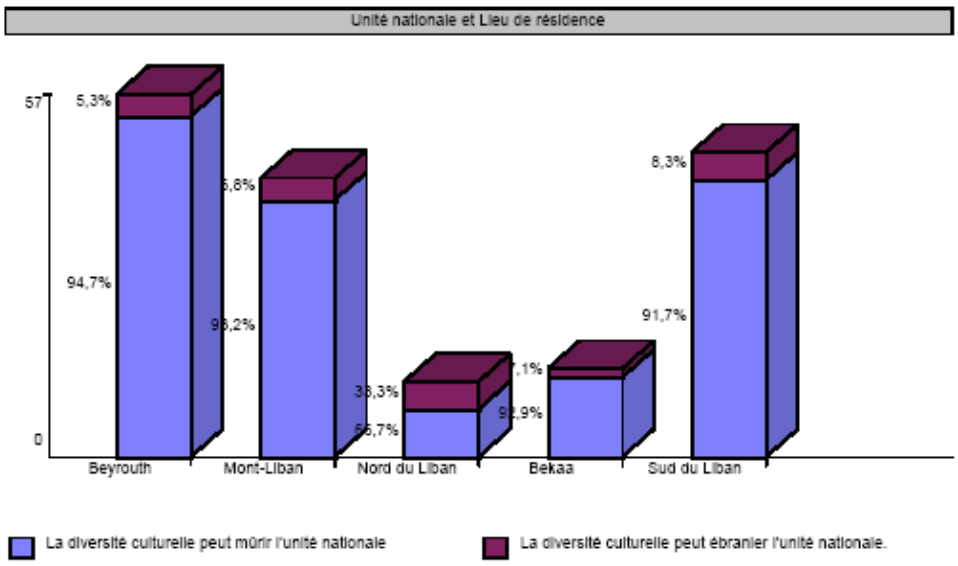
La dépendance est significative. chi2 = 10,40, ddl = 4, 1-p = 96,58%.

% de variance expliquée : 5,94%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 5 (50.0%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



3-L’unification du Livre Scolaire

Au Liban, l’enseignement est partagé en deux secteurs, l’un privé, l’autre publique. Le privé est corrélativement lié à la religion, puisque les écoles étaient édifiées pour l’évangélisation depuis le dix-septième siècle. Donc, les écoles Privées laïques ne font pas la majorité. Or, les écoles Publiques ont commencé à être courantes depuis la fin des années soixante et le début des années soixante-dix.

Ce qui caractérise les écoles privées est leurs antériorités par rapport aux écoles Publiques, et une indépendance considérable dans ses programmes scolaires par rapport au programme adopté par l’Etat et que suivent les écoles Publiques. Il y a même des écoles privées qui importent les livres scolaires, surtout ceux de la langue étrangère, de l’étranger (la France, les Etats-Unis, l’Angleterre…etc.), pourtant le livre d’Histoire nationale au lieu d’être un seul livre dans les écoles Publiques et Privées, nous trouvons que chaque confession adopte son livre en présentant l’histoire du pays de sa propre perspective, ce qui peut être source de divergence entre les libanais parce que les intérêts politiques des différentes confessions sont en concurrence puisque les postes dans l’Etat sont distribués selon l’appartenance confessionnelle.

La veille de la fin de la guerre, l’unification du Livre Scolaire était parmi les sujets les plus controversés au Liban. Une partie des libanais pense que cette unification est une condition nécessaire pour unifier le peuple (les Musulmans), une autre partie estime que cette unification peut aliéner le caractère multiculturel du pays (les Chrétiens).

Il apparaît que 74,3%, des jeunes, sont pour unifier le livre scolaire, la majorité d’eux 63,4% sont pour l’idée afin d’unifier le peuple, tandis que le reste favorise l’idée afin de créer un but national commun. Alors ceux

qui ont contre l'idée proposée faisant 25,7%, la plupart d'eux 16% considèrent que l'unification du livre scolaire n'aboutit pas nécessairement à l'unification du peuple, cependant 5,7% des jeunes pensent qu'il faut respecter le caractère multiculturel du pays en ignorant l'unification du Livre Scolaire.

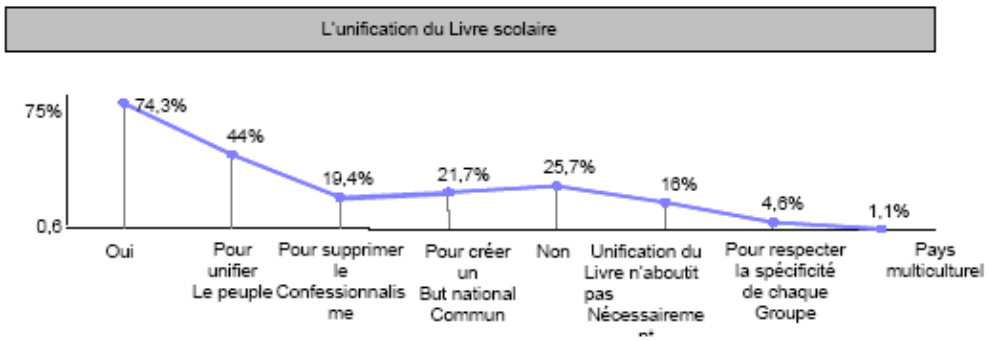
Nous concluons que la plupart des jeunes considèrent que l'unification du livre scolaire est parmi les exigences indispensables pour unifier le peuple.

Unification du Livre scolaire	Nb. cit.	Fréq.
Oui	130	74,3%
Pour unifier le peuple	77	44,0%
Pour supprimer le confessionnalisme	34	19,4%
Pour créer un but national commun	38	21,7%
Non	45	25,7%
Unification du livre n'aboutit pas nécessairement à l'unification du peuple	28	16,0%
Pour respecter la spécifité de chaque groupe	8	4,6%
Pays multiculturel	2	1,1%
TOTAL OBS.	**175**	

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 194,48, ddl = 6, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (3 au maximum).



Pour approfondir les analyses, nous avons essayé de voir l'avis des jeunes concernant l'unification du Livre scolaire d'après leur répartition confessionnelle. Les résultats montrent que l'appartenance confessionnelle n'influence pas leurs opinions, puisque la majorité d'eux 74,3% de toutes les confessions sont pour l'idée afin d'unifier le peule.

Le pourcentage varie entre 57,1%, chez les Orthodoxes et 88,6% pour ceux favorisant l'unification du Livre Scolaire, et entre 42,9% et 11,4% pour les jeunes contre cette idée (Voir annexe).

Dans la partie théorique, nous avons remarqué que l'historiographie au Liban n'était pas unique chez toutes les confessions. Il y avait des divergences intercommunautaires concernant l'existence du pays en tant qu'entité, par conséquent, chaque confession présente une histoire du pays différente de l'autre. C'est pourquoi, le même événement historique est analysé d'une façon divergente selon la faveur de la confession. Question considérée parmi les facteurs qui ont participé à renforcer la déchirure de la société libanaise. D'où, la revendication de l'unification du Livre Scolaire était une nécessité primordiale à la veille de la période de paix de la part des politiciens et des pédagogues.

En fait, l'unification de livre scolaire était parmi les solutions proposées afin de :

-Renforcer l'unité nationale et l'appartenance au pays au lieu de l'appartenance confessionnelle.

-Affaiblir le rôle du confessionnalisme politique et son influence sur la mentalité des individus, particulièrement, la nouvelle génération.

Ainsi, certaines parties des libanais considèrent qu'une seule écriture, ''objective'', de l'histoire a un rôle unificateur des libanais et protecteur des nouvelles générations de l'influence du confessionnalisme. Ils revendiquent une écriture qui ne soit pas rédigée ou consignée par des jeunes de religion dont le souci est défendre les positions théologiques de leur communauté, comme a montré Corm en 1986Note707. .

Dans ce tableau, nous essayons de connaître l'avis des jeunes de différentes régions. La plupart d'eux 74,3% sont pour l'idée d'unifier le Livre Scolaire. 64,9% des habitants à Beyrouth, adoptent cette perspective. Plus que la moitié parmi eux 59,6% l'acceptent pour unifier le peuple, face à 17,5% qui l'admettent afin de créer un but national commun. Cependant, 35,1% qui la refusent. 15,8% parmi eux pensent que l'unification du Livre Scolaire n'aboutit pas nécessairement à l'unification du peuple, tandis qu'un petit nombre des jeunes 8,8% contredisent l'unification du Livre Scolaire pour respecter le caractère multiculturel du pays.

Les jeunes du Mont Liban, comme ceux de la Capitale, sont en majorité 88,6% pour l'unification du Livre Scolaire, trois quart d'eux pour unifier le peuple, face à 11,4% de ceux refusant cette perspective, que ce soit pour respecter le caractère multiculturel du pays 4,5%, ou leur conviction que l'unification du Livre Scolaire n'aboutit pas nécessairement à l'unification du peuple.

Au Nord du pays, tous les jeunes sont d'avis favorable à l'unification du Livre Scolaire, la majorité 83,3% la considèrent comme un moyen pour unifier le peuple, face à 8,3% qui l'acceptent afin de créer un but national commun.

A Békaa, plus que la moitié 57,1% admettent l'idée d'unifier le livre scolaire, la plupart pour unifier le peuple. Pourtant ceux qui la refusent faisant 42,9% n'ont qu'un seul argument qu'est l'unification du Livre n'aboutit pas nécessairement à l'unification du peuple.

Comme dans les régions précédentes, 70,8% des habitants au sud du Liban favorisent l'unification du Livre Scolaire. La plupart d'eux 54,2% afin d'unifier le peuple, face à 22,9% pour créer un but national commun. Chiffre pareil de ceux qui contestent l'unification du Livre Scolaire considérant que cette unification n'aboutit pas nécessairement à unifier le peuple, face à 6,3% de ceux qui la refusent pour respecter le caractère multiculturel du pays.

Nous constatons que l'unification du peuple libanais est le souci des jeunes, elle est derrière leur adoption de la perspective favorisante de l'unification du livre scolaire, et ils souhaitent que le pays ait un but national commun qu'ils acceptent toutes les confessions. Aussi nous remarquons que ceux qui sont conscients de l'importance de garder le caractère multiculturel du pays font une minorité de 5,7% dont la plupart des jeunes habitent à Beyrouth. Peut-être leur lieu d'habitat, dans la Capitale dont l'interaction avec des étrangers et des gens d'autres cultures, a contribué à attirer son attention à l'importance de garder le caractère multiculturel.

Unification du Livre scolaire / Lieu de résidence	Oui	Pour unifier le peuple	Pour créer un but national commun	Non	Unification du livre n'aboutit pas necéssairement à l'unification du peuple	Pour respecter le caractère multiculturel du pays	T
Beyrouth	64,9% (37)	59,6% (34)	17,5% (10)	35,1% (20)	15,8% (9)	8,8% (5)	1
Mont-Liban	88,6% (39)	75,0% (33)	31,8% (14)	11,4% (5)	4,5% (2)	4,5% (2)	
Nord du Liban	100% (12)	83,3% (10)	8,3% (1)	0,0% (0)	0,0% (0)	0,0% (0)	
Bekaa	57,1% (8)	57,1% (8)	14,3% (2)	42,9% (6)	42,9% (6)	0,0% (0)	
Sud du Liban	70,8% (34)	54,2% (26)	22,9% (11)	29,2% (14)	22,9% (11)	6,3% (3)	
TOTAL	**74,3% (130)**	**63,4% (111)**	**21,7% (38)**	**25,7% (45)**	**16,0% (28)**	**5,7% (10)**	1

La dépendance est significative. chi2 = 35,79, ddl = 20, 1-p = 98,37%.

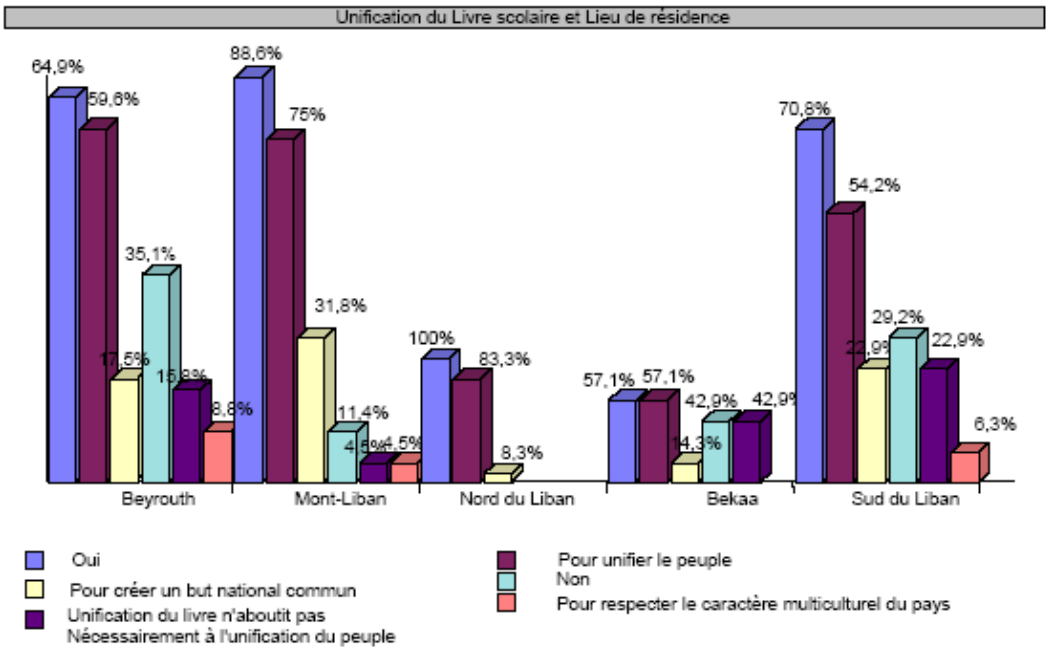
% de variance expliquée : 5,11%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 11 (36.7%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



En essayant de découvrir l'influence du type d'éducation, religieux ou laïque, sur la perspective des jeunes à l'égard de l'unification du Livre Scolaire, nous observons qu'il n'affecte pas directement leurs opinions. Nous trouvons que le plus grand nombre des jeunes 74,3% pensent qu'il faut unifier le Livre Scolaire, que ce soit ressortissants de l'école laïque ou religieuse. Pourtant, le quart de l'échantillon refuse cette idée en considérant qu'elle n'aboutit pas nécessairement à l'unification du peuple (Voir annexe).

4-L'identité culturelle n'est pas unifiée

La question de l'identité culturelle au Liban est toujours un sujet de controverse entre les différentes confessions.

Pour les Chrétiens, favorisant la diversité comme choix culturel du pays, ils considèrent que l'identité culturelle du Liban n'est pas arabe, à l'opposé des Musulmans, refusant la diversité culturelle catégoriquement de peur que cette dernière aboutit à perdre la culture arabo-musulmane et la langue arabe chargée symboliquement en tant que la langue du Coran.

Ainsi, l'identité culturelle est toujours un des sujets le plus polémiques au Liban. Elle est depuis longtemps un sujet de controverse.

En fait, une partie des libanais, la plupart du peuple, la considère'' unique et unifiée'' malgré la guerre. Ils sont convaincus que cette dernière peut l'ébranler, mais elle ne peut pas la diviser. Une autre partie, représentée par les milices, la considère déchirée, non unifiée, afin d'approfondir les écarts interconfessionnels contribuant à diviser le pays en introduisant la division culturelle entre les différentes groupes confessionnels. Cette division était une situation en leur faveur qui leurs apporte des bénéfices divers.

Alors, accepter de la considérée unique, cela signifie le refus des idées propagées par les milices pendant la guerre considérant qu'il n'existe pas une identité culturelle du pays, et si elle existe, elle est déchirée, incapable de renforcer l'appartenance au pays.

Les résultats affichent que plus que la moitié des jeunes 58, 3% considèrent que l'identité culturelle n'est pas unique et unifiée, face à 14,9% de ceux qui refusent cet avis. Alors que 26,9% des jeunes hésitent ou acceptent cette idée avec prudence.

Nous constatons que les attitudes des jeunes à l'égard l'identité sont, relativement, influencées par les idées propagées pendant la guerre, et peut être par leurs appartenances confessionnelles. Or, en même temps, dans les interviews, nous avons remarqué qu'ils sont conscients que l'identité culturelle n'est pas unifiée, et qu'ils sont intéressés, et pleins d'enthousiasme pour l'unifier sur des nouveaux fondements en respectant la différence culturelle de chaque communauté, sans que cette particularité déchire le corps identitaire du fait de la prédominance de l'appartenance confessionnelle. Effectivement, il y avait une conscience ambivalente à l'égard de l'identité culturelle. D'un côté, les jeunes étaient convaincus que cette identité est'' non unifiée'' et ''déchirée ''à cause des conséquences de la guerre, d'autre côté, ils ne niaient pas que ces déchirures peuvent être les fondements pour construire une nouvelle identité culturelle, basée sur la diversité culturelle, riche par ses dimensions variées et complémentaires, faisant une entité culturelle composée de plusieurs éléments différents mais qui s'enchevêtrent pour donner à cette entité sa particularité et sa beauté ressemblant à une mosaïque riche par des couleurs variés.

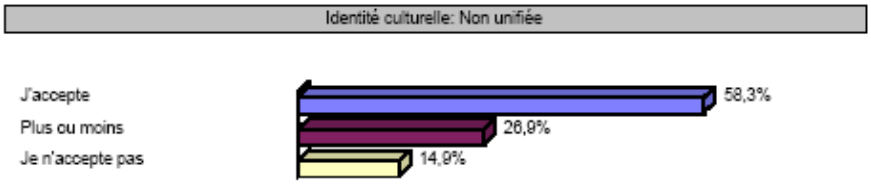
Donc, les attitudes des jeunes sont convergentes autour l'idée que l'identité culturelle n'est pas unifiée.

Identité culturelle: Non unifiée	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	102	58,3%
Plus ou moins	47	26,9%
Je n'accepte pas	26	14,9%
TOTAL OBS.	175	100%

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 52,81, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



En étudiant les attitudes des jeunes à l'égard de l'identité culturelle selon leur répartitions confessionnelles, nous observons que la majorité des jeunes Maronites 74,3% et des Orthodoxes 48,6% aussi bien que celle des Sunnites71,4% et des chiites 60% pensent que l'identité culturelle n'est pas unie, à l'opposé des Druzes qui ne leurs partagent pas cette perspective. Notons que presque le quart des jeunes hésitent à propos de la question proposée (voir annexe).

Signalons aussi la distinction de l'attitude des jeunes de celle des milices, puisque pendant l'application de l'enquête et d'après leurs précisions ''orales '', ils déclaraient souvent leur refus de toutes les manifestations du confessionnalisme, et s'ils considèrent que l'identité culturelle du pays n'est pas unifiée, nous croyons que c'est pour montrer la richesse culturelle du pays, et que l'identité culturelle ressemble à une mosaïque.

Si nous essayons de voir les attitudes des jeunes à propos de l'identité culturelle, selon leurs répartition d'après leurs ''sexes'' et le'' type d'éducation'' qu'ils ont reçu, nous comprenons que ces deux facteurs n'ont pas une grande influence sur leurs attitudes.

En fait, les chiffres ne présentent pas un grand écart entre les jeunes hommes et les filles. Le pourcentage varie entre 63,6% (des jeunes hommes) et 52,9 (des filles) pour ceux qui acceptent l'idée proposée, et, entre14, 8% (des jeunes hommes) et14, 9 % des jeunes filles pour ceux qui la refusent. Pareillement pour le type d'éducation puisque la majorité des jeunes sont ressortissants des écoles privées religieuses 50%, et Privées laïques 61%, ou Publiques 60%, acceptent l'idée que l'identité culturelle n'est pas unifiée. Pourtant la différence entre ceux qui hésitent d'accepter l'idée et ceux qui la refusent est entre 20,4% - 22 % chez les jeunes de l'école privée religieuse et de l'école privée laïque. Alors que les chiffres sont égaux, 20% chez les étudiants de l'école Publique (voir annexe).

Nous concluons que la perspective des jeunes à l'égard de l'identité culturelle en tant qu'identité non unifiée est indépendante du type d'éducation qu'ils ont reçu, et qu'il y a, relativement, une convergence d'avis à propos de la question en la considérant non unifiée.

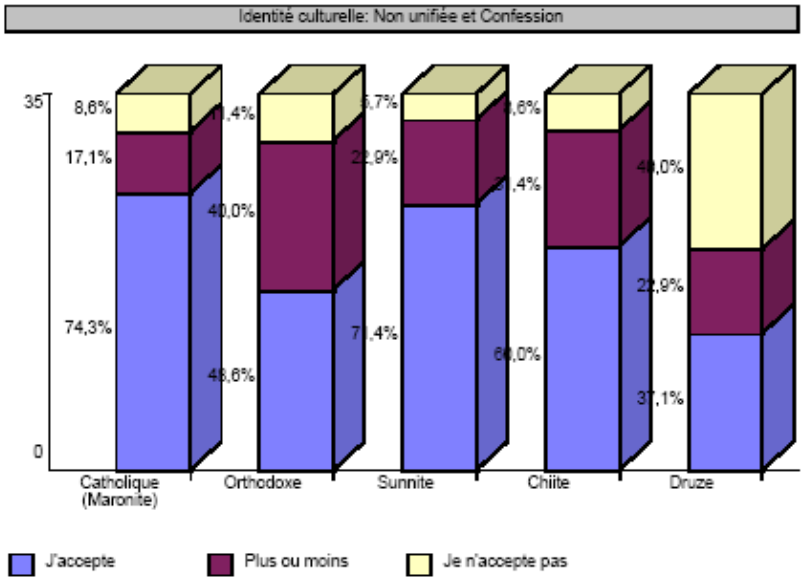
Identité culturelle: Non unifiée Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique (Maronite)	74,3% (26)	17,1% (6)	8,6% (3)	100% (35)
Orthodoxe	48,6% (17)	40,0% (14)	11,4% (4)	100% (35)
Sunnite	71,4% (25)	22,9% (8)	5,7% (2)	100% (35)
Chiite	60,0% (21)	31,4% (11)	8,6% (3)	100% (35)
Druze	37,1% (13)	22,9% (8)	40,0% (14)	100% (35)
TOTAL	58,3% (102)	26,9% (47)	14,9% (26)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 29,01, ddl = 8, 1-p = 99,97%.

% de variance expliquée : 8,29%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



Savoir si le lieu de résidence peut influencer les attitudes des jeunes est un ‘’pas’’ qui nous semble essentiel. Les données récoltées révèlent l’influence de ce facteur sur les cognitions des jeunes. En effet, presque la moitié des habitants à Beyrouth 47,4% et à Mont Liban 52,3% acceptent l’idée que l’identité culturelle du pays est non unifiée. Ces chiffres montent jusqu’à 91,7% pour ceux du Nord du pays, avec l’absence totale des personnes qui la refusent. Puis, le pourcentage chute jusqu’à 71,4% des jeunes adoptant l’idée proposée ; habitant à la Békaa, pour arriver 64,6% pour ceux qui habitent au Sud.

Nous concluons que les jeunes habitants au Nord du Liban font la majorité parmi ceux qui admettent que l’identité culturelle est non unifiée, pourtant les jeunes habitants à Mont-Liban la refusent. Notons que les jeunes de Beyrouth font la majorité de ceux qui ont des attitudes prudentes et hésitantes à l’égard de la question proposée. Donc, ce sont les habitants au Nord du pays qui font que la balance penche vers l’acceptation de l’idée proposée.

Identité culturelle: Non unifiée Lieu de résidence	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Beyrouth	47,4% (27)	42,1% (24)	10,5% (6)	100% (57)
Mont-Liban	52,3% (23)	18,2% (8)	29,5% (13)	100% (44)
Nord du Liban	91,7% (11)	8,3% (1)	0,0% (0)	100% (12)
Bekaa	71,4% (10)	21,4% (3)	7,1% (1)	100% (14)
Sud du Liban	64,6% (31)	22,9% (11)	12,5% (6)	100% (48)
TOTAL	58,3% (102)	26,9% (47)	14,9% (26)	100% (175)

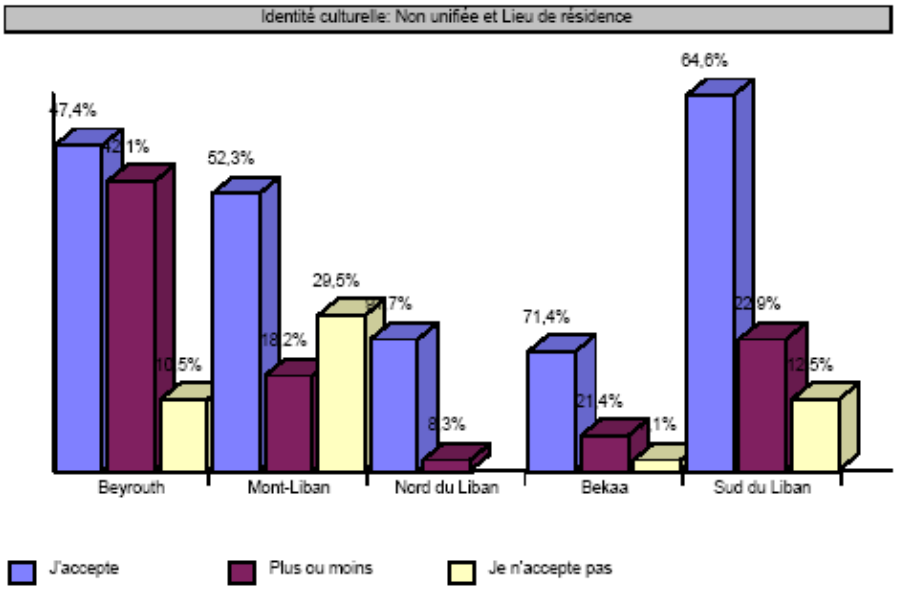
La dépendance est très significative. chi2 = 22,24, ddl = 8, 1-p = 99,55%.

% de variance expliquée : 6,35%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 4 (26.7%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



5-Diversité culturelle et développement du pays

Considérée comme facteur du développement ou, à l'inverse, un facteur contribuant à la régression du pays, la diversité culturelle se trouve tiraillée entre ces deux points de vu qui sont en confrontation depuis longtemps. Comment les jeunes d'après guerre perçoivent la diversité culturelle, et quelles est leurs attitude à son égard ?

Les résultats montrent que la plupart des jeunes, 77,1%, considèrent la diversité culturelle comme facteur contribuant au développement du pays, tandis qu'une minorité de 3,4%, n'acceptent pas cette idée. Entre ces deux extrêmes, un groupe de 19,4% des jeunes, acceptent l'idée avec prudence.

Faisant recours à des notes récoltées, nous observons que les jeunes adoptants l'idée proposée ont 405 points, pourtant, ceux qui se positionnent à l'autre bout de l'échelle ont 18 points.

Nous concluons que la divergence des attitudes des jeunes est forte autour l 'idée considérant la diversité culturelle comme facteur du développement, abstraction faite de leur appartenance confessionnelle, de leur type d'éducation, de leur lieu de résidence, que ce soient des hommes ou jeunes filles, puisque les chiffres dévoilent qu'il n'y a pas une grande différence entre les jeunes.

Commençons par l'appartenance confessionnelle, les données montrent que les Orthodoxes et les Druzes ont la même attitude aussi bien que le même pourcentage de 82,9%, face à 77,1% des jeunes Maronites, Chiites, et, 65,7% des Sunnites considérant la diversité culturelle comme un facteur du développement du pays.

Aussi, le type d'éducation, n'influence pas directement les attitudes des jeunes à propos de cette question. Qu'ils soient ressortissants des écoles Publiques, Privées religieuses ou laïques, la majorité des jeunes considère que la diversité culturelle contribue au développement du pays. En fait, les chiffres ne présentent pas un grand écart. Nous avons 81,4% des jeunes adhérents à des écoles laïques, face à 77,8% appartenant à des écoles religieuses et 72,5% ressortissants des écoles Publiques.

En analysant l'influence du lieu de résidence, il apparaît que les habitants de Beyrouth et du Mont-Liban présentent une ressemblance des attitudes. Les premiers font 84,1% face à 80,7% des seconds. Situation pareille pour les jeunes issus de la Békaa faisant 78,6% et ceux du Sud qui font 70,8%. Il reste à noter que parmi ces jeunes considérants la diversité comme facteur du développement du pays, nous avons 73,9%

d'hommes et 80,5% de jeunes filles.

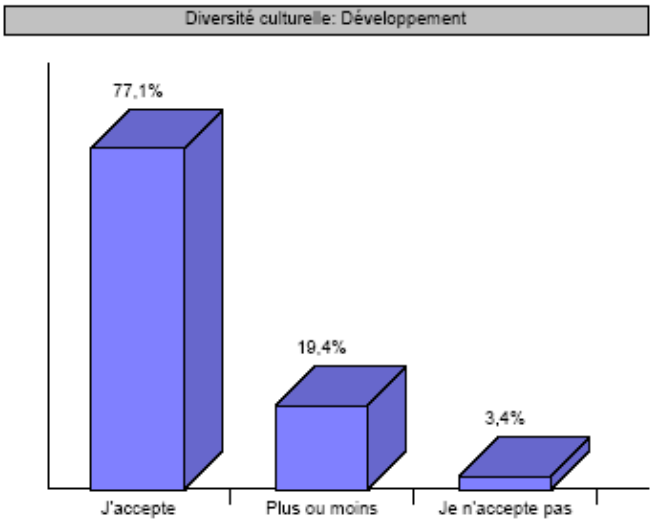
Nous concluons que les jeunes libanais ont retranché cette confrontation en faveur de l'idée que la diversité culturelle facteur contribue au développement du pays. Ce qui signifie que la majorité des jeunes Musulmans ne sont plus attachés à la perspective considérant la diversité culturelle comme un danger qui menace la culture arabo-musulmane. Ils ont fait un pas vers les Chrétiens adoptant cette perspective depuis longtemps. Effectivement, les jeunes Musulmans refusant la diversité culturelle font un petit groupe de 5,7% chez les Sunnites et les Druzes seulement.

Ainsi, un rapprochement de plus entre les jeunes Chrétiens et Musulmans encourageant l'espérance d'avoir à l'avenir une expérience réussie du partage culturel, puisqu'il démontre qu'un changement dans la mentalité des jeunes à l'égard de cette question est fait, sachant que « la possibilité pour qu'un individu influence la mentalité est vil…parce qu'elle appartient au domaine social publique»Note708. .

Diversité culturelle: Développement	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	135	77,1%
Plus ou moins	34	19,4%
Je n'accepte pas	6	3,4%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 157,86, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.



6- La cause principale des conflits

Les causes de la guerre civile au Liban sont complexes, multiples et ont des enracinements dans l'histoire de la constitution du pays sans aucun doute. Et les trois possibilités de réponse présentées ne résument pas tous les facteurs contribuant à éclater la violence au pays pendant dix-sept ans.

Notre but est de savoir si les jeunes d'après guerre sont conscients de l'influence ''perverse'' du confessionnalisme sur la vie socio-culturelle et socio-politique au pays, puisqu'il est un facteur longtemps investit pour approfondir le fossé entre les différentes communautés religieuses, au lieu d'être une valve de la ''sécurité'' sociale et de l'équilibre politique.

Etant la génération de l'avenir concernée par l'expérience d'un partage culturel, nous pensons que plus les jeunes sont conscients des effets relativement ''négatifs'' du confessionnalisme, plus l'espérance d'un partage culturel augmente. Plus les jeunes comprennent que l'opposition politique et l'absence d'un accord global entre toutes les communautés composantes du pays est un fait ''normal'' se trouvant dans les autres sociétés (surtout celles démocratiques) en les détachant de leurs dimensions divisionnistes entre les Chrétiens et les Musulmans, plus il y aurait beaucoup de chance d'accélérer les pas du partage culturel interconfessionnel puisqu'ils font le fondement sur lequel se base toute expérience interculturelle à l'avenir.

D'après les données du tableau, il apparaît que plus que la moitié des jeunes 59,4% sont conscients du l'influence du confessionnalisme comme étant la cause principale de la guerre. Face à 51,4% des jeunes considérant que l'absence d'un accord global entre toutes les confessions est la cause principale. Cependant, un petit groupe de 7,4% pensent que la cause principale de la guerre consiste à la situation que les Chrétiens et les Musulmans sont deux groupes opposés politiquement.

Nous constatons que l'avis des jeunes d'après guerre est convergeant en se polarisant en deux groupes presque égaux, l'un pense que le confessionnalisme est la cause principale des conflits, l'autre perçoit que l'absence d'un accord global entre toutes les confessions est la cause responsable de la guerre.

En exposant l'avis des jeunes selon leur répartition confessionnelle, nous observons que la plupart des Maronites et des Orthodoxes faisant 57,1% pense que l'absence d'un accord total entre toutes les confessions est la cause principale des conflits. Alors que les jeunes Sunnites sont divisés en deux groupes chacun fait 62,9%. Le premier considère que le confessionnalisme est la cause principale des conflits, le second pense que celle-ci consiste en l'absence d'un accord total entre toutes les confessions. Cependant la majorité du Chiites 65,7% partage les Maronites et les Orthodoxes leurs avis en refusant totalement l'idée que les Chrétiens et les Musulmans sont deux groupes opposés politiquement, perspective adopté de la part des Druzes qui considèrent en masse de 68,6% que la domination du confessionnalisme est la cause principale des conflits.

Si vous voulez savoir comment ces avis se répartissent selon le lieu de résidence des jeunes, vous trouvez que 57,9% des habitants à Beyrouth pensent que c'est l'absence d'un accord global entre toutes les confessions qui est la cause principale des conflits, face à 59,1% des jeunes habitants à Mont-Liban considérant que celle-ci consiste à la domination du confessionnalisme sur la vie politique. Les chiffres croissent jusqu'à 83, 3% pour les jeunes issus du Nord du pays pensant que l'absence d'un accord global entre toutes les confessions est la cause principale de la guerre. Ce pourcentage chute jusqu'à 64,3% pour les jeunes habitant à la Békaa, puis il remonte de nouveau jusqu'à 70,8% des jeunes habitant au Sud du Liban qui partagent avec les habitants au Mont-Liban leurs avis.

En creusant plus profondément, nous avons essayé de voir l'influence du type d'éducation sur l'avis des jeunes concernant la question posée, nous remarquons qu'il n'influence pas directement les jeunes puisque la plupart des jeunes 61,1% des écoles Privées religieuses pensent que l'absence d'un accord global entre toutes les confessions est la cause principale de la guerre, alors que 54,2% des jeunes appartenant à des écoles laïques considérant que c'est la domination du confessionnalisme qui est la cause principale de la guerre, perspective partagée avec 70% des jeunes adhérents à des écoles Publiques.

Il reste à noter que 63,6% des jeunes hommes adoptent l'idée que la domination du confessionnalisme sur la vie politique est la cause des conflits, pourtant 57,5% des jeune filles considèrent que c'est l'absence d'un accord global entre toutes les confessions qui en est la cause.

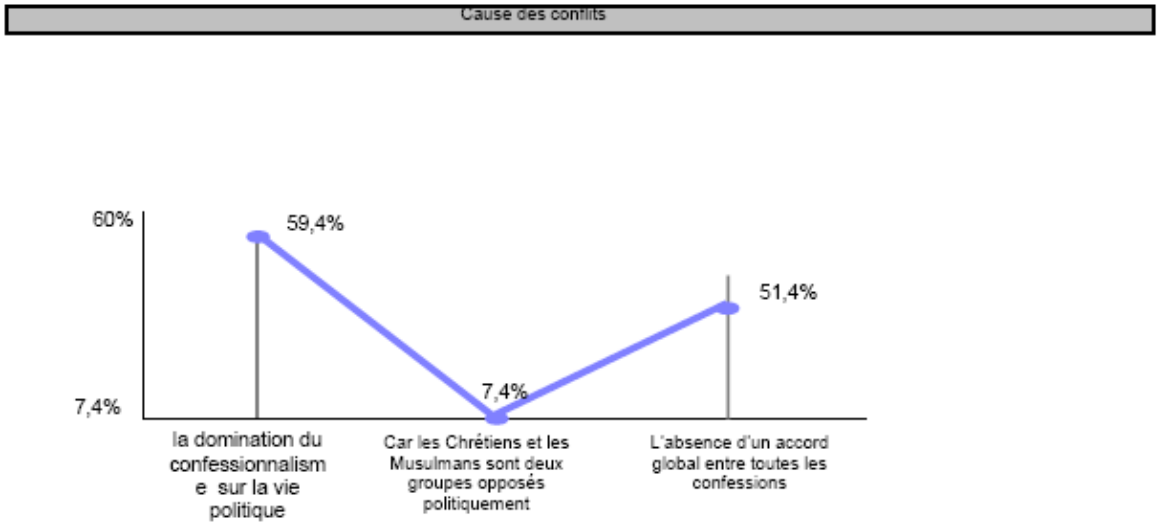
Ainsi, nous constatons que les jeunes d'après guerre choisissent la première et la troisième proposition comme causes des la guerre. C'est autour de ces deux idées que la convergence se focalise entre les jeunes libanais, abstraction faite de leur appartenance confessionnelle et sexuelle, aussi bien que de leur type d'éducation ou de leur lieu de résidence.

Cause principale des conflits	Nb. cit.	Fréq.
La domination du confessionnalisme sur la vie politique	104	59,4%
Car les Chrétiens et les Musulmans sont deux groupes opposés politiquement	13	7,4%
L'absence d'un accord global entre toutes les confessions.	90	51,4%
TOTAL OBS.	175	

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 69,59, ddl = 3, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (3 au maximum).



7- Langue d’enseignement

La question de l’identité culturelle au Liban est parmi les sujets de controverse entre les différentes confessions.

Pour les Chrétiens, favorisant la diversité comme choix culturel du pays, ils considèrent que l'identité culturelle du pays est ‘’ Libanaise’’, autrement dit, elle n'est pas arabe. Par conséquence, ils ne mettent pas en relief la langue arabe en tant que langue de l’enseignement, mais le Français si l’école est francophone ou l’anglais si l’école est anglophone.

A l’opposé des Chrétiens, les Musulmans refusent la diversité culturelle catégoriquement, de peur qu’elle aboutisse à la perte de la culture arabo-musulmane et de la langue arabe, chargée symboliquement, en tant que la langue du Coran.

Ainsi, la langue de l’enseignement est le terrain sur lequel se confrontent les confessions autour l’identité culturelle du pays, particulièrement au début des années soixante jusqu’à l’éclatement de la guerre en 1975.

Les Chrétiens font appel à une duplicité linguistique (langue arabe - langue français) à cause de leur relation stratégique au niveau politique aussi bien qu’au niveau économique avec la France. Cette dernière est l’amie qui les aident quand ils lui demandent le secours afin de garder leur identité chrétienne menacée par un océan

de pays arabes ‘’Musulmans’’ qui souhaitent réaliser le projet de la Grande Syrie ou d’un ‘’Royaume arabe uni’’, gouverné selon l’islam renfermant tous les pays arabes. Cependant, les Musulmans envisagent une identité culturelle arabe, en défendant le ‘’nationalisme arabe’’ contre la colonisation, qu’elle soit française ou britannique. Pendant les années soixante, soixante-dix, il y avait une sorte de compétition entre la Francophonie et l’anglophonie au Liban.

L’enseignement de la langue française existe au Liban depuis 1875 avec la construction de l’Université Saint-Joseph à Beyrouth. L’enseignement du français qui a commencé pour des raisons religieuses et de l’évangélisation a aplanit le terrain des soldats français et de leurs agents pendant la période de la colonisation du pays, (1918-1943) et a renforcé la politique de franciser les chrétiens libanais afin de les opposer au projet Musulman de la grande Syrie. Ajoutons le facteur économique : le commerce de la Soie a encouragé et a obligé les commerçants à apprendre le français, surtout aux moments de la prospérité de ce dernier. Par exemple « à la fin des années soixante, il y avait cinq institutions anglophones, renferment 14,5% du total des étudiants libanais, face à cinq institutions francophone renferment 23,6% des étudiants libanais »Note709. .

Mais suite aux changements des données socio-politiques et culturelles dans la région arabe, surtout avec la régression du rêve du ‘’royaume arabe uni ‘’, la complexité de la situation pendant la guerre civile et sa dangerosité, ont rendu le conflit culturel secondaire par rapport aux conflits politiques violents.

D’ailleurs, l’importance de la langue étrangère était croissante en tant qu’une ouverture et une richesse culturelle de l’individu lui permettant de réaliser un progrès social et économique. N’oublions pas l’importance de la langue étrangère qui s’impose actuellement d’une façon remarquable avec la mondialisation et la révolution des moyens de communication surtout avec Internet.

Ajoutons le caractère touristique du pays encourageant l’enseignement en deux langes : la langue arabe (langue officielle) et une langue étrangère que ce soit le français ou l’anglais. Dans les dernières décennies, la plupart des écoles, surtout les Privées, ont commencé à adopter une politique éducative en enseignant l’arabe, le français et l’anglais dès les classes primaires, certaines commencent dès la maternelle.

Ainsi, petit à petit la question de la’’ langue de l’enseignement’’ n’est plus le terrain du conflit culturel, mais celui du compromis autour de la nécessité de posséder une langue étrangère au moins, avec l’arabe. Par conséquence, la question de la langue, particulièrement celle de l’arabe se trouve détachée de sa dimension religieuse et confessionnelle au Liban, et la langue étrangère se trouve libérée de sa dimension politique et coloniale, puisque 92% des jeunes préfèrent que la langue de l’enseignement soit l’arabe et en langue étrangère, face à 7,4% qui préfèrent que l’enseignement soit en arabe seulement, et 0,6% souhaitant qu’il soit en une langue étrangère seulement.

Cela signifie que la plupart des jeunes Musulmans, comme les Chrétiens, s’intéressent actuellement à la langue étrangère en quittant les perspectives longtemps adoptés par les Musulmans de toutes les confessions.

En essayant se savoir si l’attitude à l’égard de la langue arabe influence l’opinion des jeunes concernant *l’aspect du pays*, nous observons qu’il n’a pas une influence forte puisque la majorité des Musulmans 82,1% pensent que l’enseignement doit être en langue arabe et en langue étrangère, face à un groupe de 15,4% qui n’accepte que la langue du Coran, aussi bien que chez ceux qui considèrent que le Liban est un pays phénicien dont la majorité 93,3% n’a pas nié la langue arabe, et l’a choisi à côté d’une langue étrangère (Voir annexe).

Aussi nous avons essayé de voir l’influence de la confession, le Type d’éducation et le Lieu de résidence sur l’avis des jeunes à propos la langue de l’enseignement, il apparaît qu’ils n’ont pas une influence significative, puisque la majorité des jeunes Chrétiens et Musulmans favorisent que la langue de l’enseignement soit en arabe et langue étrangère, ce qui signifie que les Chrétiens ont commencé à accepter la langue arabe, symbole de l’Islam, et les Musulmans ne refusent plus la langue étrangère symbole de l’Occident (Voir annexe).

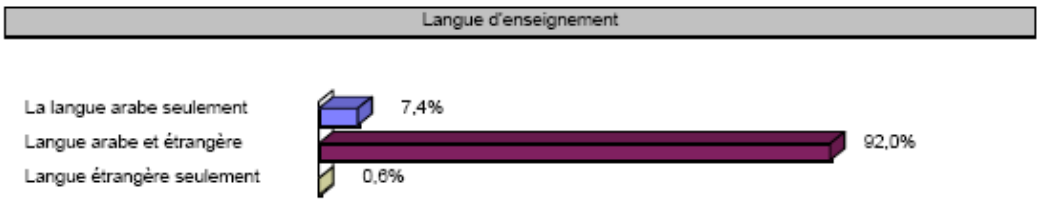
Nous concluons que les avis des jeunes de toutes les confessions étudiées se rejoignent autour du bilinguisme. Ils proposent une identité culturelle composée de deux facette, une arabe et l'autre étrangère, surtout l'anglais parce que les résultats du tableau qui présente la préférence des jeunes de la langue étrangère, montre que la majorité 82,3% la choisissent, alors que la plupart du reste 76% favorisent le français. Ces chiffres nous montrent que la différence entre les deux langues étrangères n'est pas assez grande, ce qui nous permet de supposer que le Liban, se dirige'' rapidement'' vers le trilinguisme comme choix de l'identité culturelle. Et les résultats obtenus par la recherche d'AminNote710. encouragent notre perspective puisque 58,2% des étudiants universitaires francophones parlent l'anglais, et 63,4% des étudiants anglophones parlent le français.

Langue d'enseignement	Nb. cit.	Fréq.
La langue arabe seulement	13	7,4%
Langue arabe et étrangère	161	92,0%
Langue étrangère seulement	1	0,6%
TOTAL OBS.	175	100%

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 272,27, ddl = 3, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (3 au maximum).

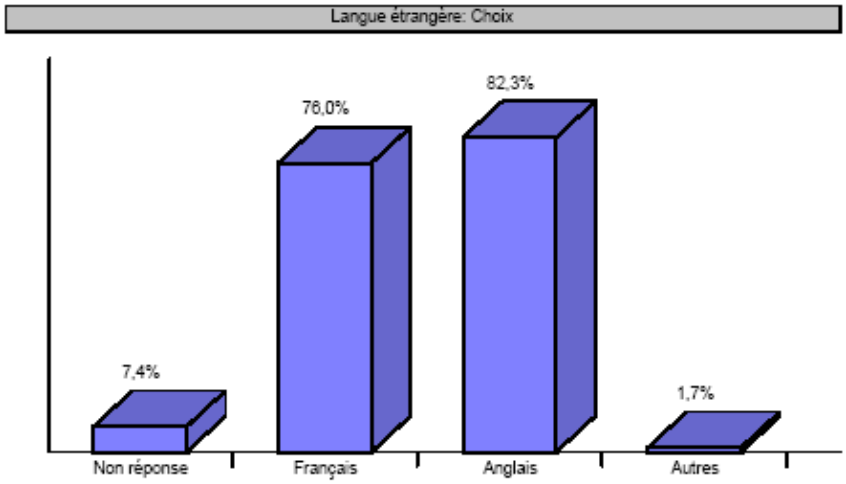


Langue étrangère: Choix	Nb. cit.	Fréq.
Non réponse	13	7,4%
Français	133	76,0%
Anglais	144	82,3%
Autres	3	1,7%
TOTAL OBS.	175	

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 234,00, ddl = 4, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (3 au maximum).



8- L’unification des aspirations des libanais

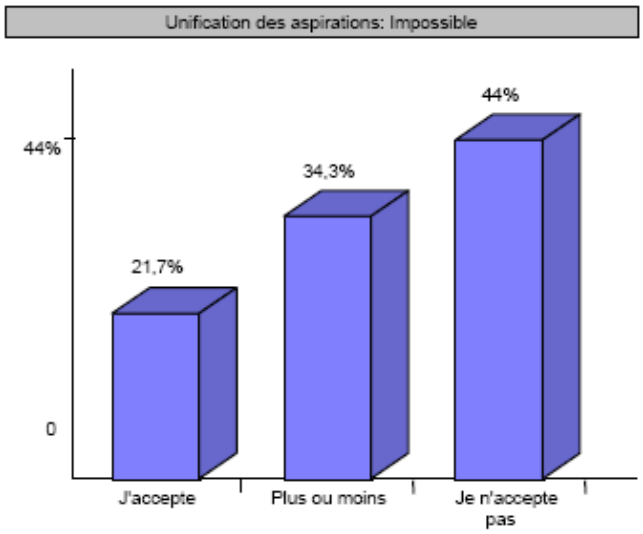
L’unification des aspirations des libanais est une question qui nous dévoile la conviction des jeunes concernant l’existence du pays et son unité, parce que durant la guerre, les milices ont été essayé de propager l’idée que le Liban n’existe pas et qu’il est impossible d’unifier le peuple et ses aspirations politiques afin que le terrain reste sous leurs domination politique. Cependant, il y avait à l’opposé des milices, une majorité du peuple et des politiciens qui croit à l’existence du Liban malgré toutes les épreuves. Pour eux, le Liban est un pays qui existe réellement, et qui a une identité, malgré qu’elle constitue un sujet de controverse entre les différentes confessions. C’est un pays qui vise une vie commune islamo-chrétienne et une expérience du partage culturel entre tous les groupes sociaux qui le composent.

Effectivement, les milices ont essayé de camoufler la voix de cette majorité croyante au Liban, par leur domination des médias, en diffusant toujours un discours idéologique et politique affirmant qu’il est impossible d’unifier les aspirations des libanais et qu’ils ne feront jamais un peuple uni d’un pays réel, le Liban n’est qu’un rêve du passé. Les milices reflètent les idéologies qui accordent la primauté à l’appartenance confessionnelle au détriment de l’appartenance au pays.

En s’appuyant sur les résultats du terrain, il nous apparaît que presque la moitié des jeunes libanais ‘’ d’après guerre’’ 44%, considèrent que l’unification des aspirations des libanais est possible.

Nous concluons que les perspectives des jeunes se convergent autour l’idée que l’unification des aspirations des libanais est possible. Cela signifie que les jeunes sont de plus en plus détachés de l’influence des idées des milices encourageant à renforcer l’appartenance confessionnelle, ils ont aussi des attitudes positives concernant l’existence et l’unité du pays, ce qui permet d’espérer une expérience ‘’réussie’’ du partage culturel entre les jeunes, et d’emblée d’être ‘’optimiste’’ à propos de l’avenir du pays.

Unification des aspirations: Impossible	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	38	21,7%
Plus ou moins	60	34,3%
Je n'accepte pas	77	44,0%
TOTAL OBS.	175	100%



La répartition des réponses des jeunes selon leurs appartenances confessionnelles nous montrent que parmi les jeunes qui désapprouvent que l'unification des aspirations des libanais soit impossible, les Druzes constituent la majorité 62,9%, et le pourcentage le plus bas se trouve chez les Maronites et Sunnites 22,9%. Pour ceux qui acceptent l'idée proposée, nous observons que les Maronites font presque la moitié 45,7% et ceux des sunnites qui l'acceptent avec hésitation, 48,6%.

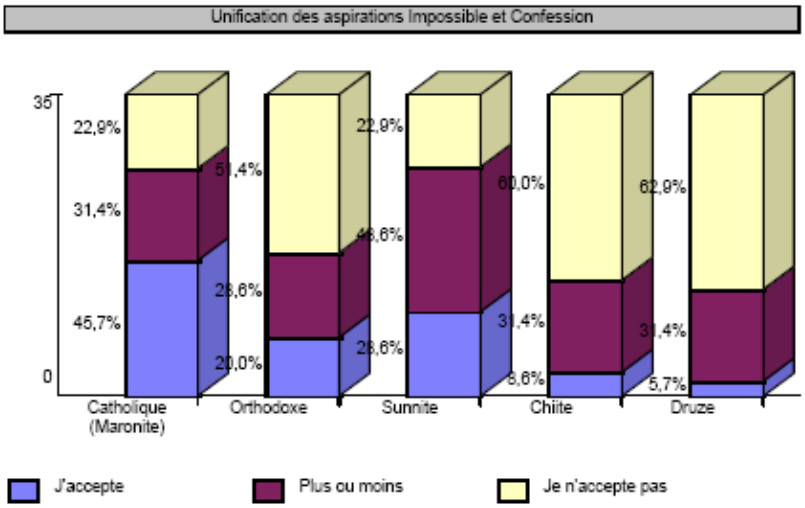
Nous constatons que les jeunes Druzes, Chiites et Orthodoxes sont les plus détachés des idées propagées par les milices pendant la guerre, tandis que les jeunes Maronites sont les moins détachés, signalons une hésitation saillante chez les jeunes Sunnites.

Unification des aspirations: Impossible Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique (Maronite)	45,7% (16)	31,4% (11)	22,9% (8)	100% (35)
Orthodoxe	20,0% (7)	28,6% (10)	51,4% (18)	100% (35)
Sunnite	28,6% (10)	48,6% (17)	22,9% (8)	100% (35)
Chiite	8,6% (3)	31,4% (11)	60,0% (21)	100% (35)
Druze	5,7% (2)	31,4% (11)	62,9% (22)	100% (35)
TOTAL	21,7% (38)	34,3% (60)	44,0% (77)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 32,08, ddl = 8, 1-p = 99,99%.

% de variance expliquée : 9,17%

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



En essayant de voir si le système d'éducation, laïque ou religieux, peut influencer les avis des jeunes à l'égard de l'unification des aspirations des libanais, nous remarquons que la majorité qui refuse cette idée sont des étudiants ressortissants des écoles publiques 46,3%, tandis que la plupart des ressortissants des écoles privées religieuses 25,9% acceptent cette idée.

Nous constatons que l'inscription dans des écoles publiques permet aux jeunes de vivre une expérience de partage culturel puisqu'il y a des étudiants de toutes les régions et de toutes les confessions, ce qui leur permet d'être plus optimistes à propos de l'unification des aspirations du peuple (du fait de leur expérience personnel vécue à l'école), à l'inverse des écoles religieuses privées dont l'hétérogénéité religieuse reste mineure ainsi que le contact avec des étudiants différents culturellement ; d'où ils sentent la difficulté de la question proposée.

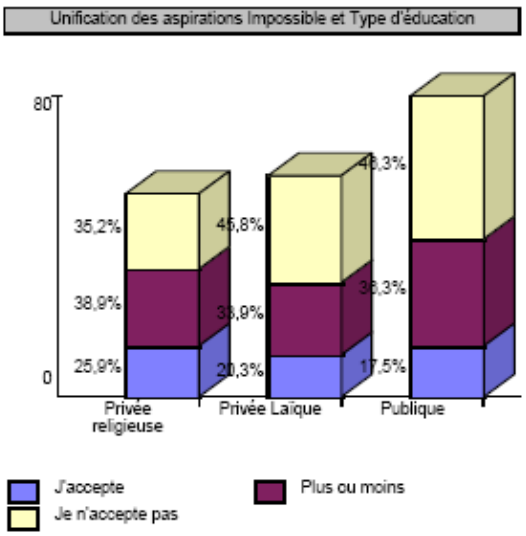
Unification des aspirations: Impossible **Type d'éducation**	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Privée religieuse	25,9% (14)	38,9% (21)	35,2% (19)	**100% (54)**
Privée Laïque	20,3% (12)	33,9% (20)	45,8% (27)	**100% (59)**
Publique	17,5% (14)	36,3% (29)	46,3% (37)	**100% (80)**
TOTAL	**21,7% (40)**	**34,3% (70)**	**44,0% (83)**	**100% (193)**

La dépendance n'est pas significative. chi2 = 2,37, ddl = 4, 1-p = 33,23%.

% de variance expliquée : 0,68%

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



En tentant de voir les perspectives des jeunes selon leur répartition régionale dans le pays, nous observons que la majorité des jeunes habitants à Beyrouth 43,9% refusent considérer que l'unification des aspirations des libanais est impossible, pareil pour ceux qui habitent au Mont Liban. Cependant, la plupart des habitants du Nord du pays 41,7% hésitent à propos de la question proposée, situation pareille pour les résidents à la Békaa et Sud du Liban. Alors, on conclue que les jeunes habitants de la capitale et du Mont Liban sont moins nombreux que les habitants au Nord du pays à être sous l'influence des idéologies des milices renforçant les appartenances confessionnelles.

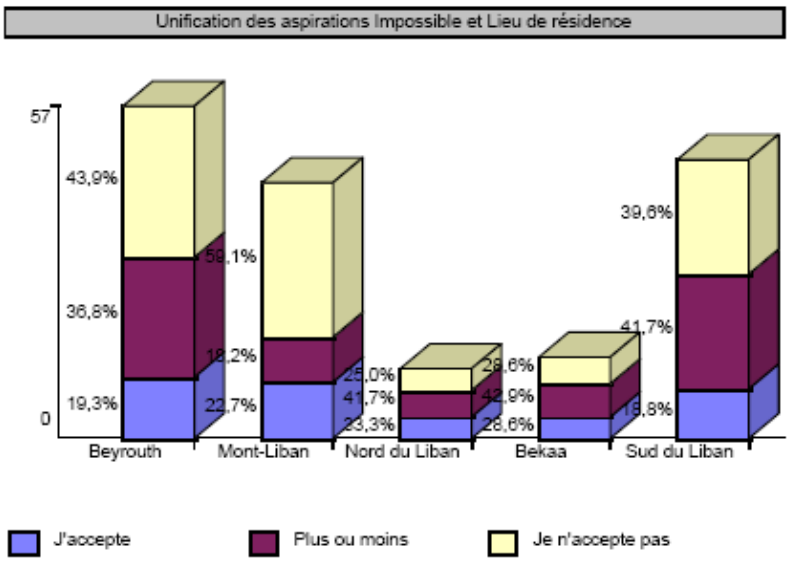
Unification des aspirations: Impossible Lieu de résidence	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Beyrouth	19,3% (11)	36,8% (21)	43,9% (25)	**100% (57)**
Mont-Liban	22,7% (10)	18,2% (8)	59,1% (26)	**100% (44)**
Nord du Liban	33,3% (4)	41,7% (5)	25,0% (3)	**100% (12)**
Bekaa	28,6% (4)	42,9% (6)	28,6% (4)	**100% (14)**
Sud du Liban	18,8% (9)	41,7% (20)	39,6% (19)	**100% (48)**
TOTAL	**21,7% (38)**	**34,3% (60)**	**44,0% (77)**	**100% (175)**

La dépendance n'est pas significative. chi2 = 10,34, ddl = 8, 1-p = 75,80%.

% de variance expliquée : 2,95%

Attention, 4 (26.7%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



9- L’aspect du Liban

L’aspect du Liban est un sujet polémique qui a suscité beaucoup de débats et même des disputes entre les différentes communautés composantes la société depuis la constitution du pays. Mais il est devenu saillant depuis l’indépendance du pays en1943. Les Musulmans perçoivent le pays comme une partie du monde arabe, surtout, à l’époque de la prospérité du nationalisme arabe dans les années soixante. En fait, c’est une question inhérente à l’histoire du pays et dans la situation complexe dans la région qui a accompagné son édification.

Effectivement, c’est une question considérée comme l’une des conséquences des décisions géopolitiques prises au début de XX° siècle où la France et l’Angleterre s’attribuaient chacune une partie du Proche-Orient après l’effondrement de l’empire Ottoman.

A l’époque, le but de la France était de briser la résistance syrienne guidée par l’Emir Fayçal, ami de l’Angleterre, et de l’empêcher de réaliser le projet de « nationalisme arabe des villes et de se servir du Liban de majorité chrétienne et profrançais…pour cela il fallait prendre le risque géopolitique de créer un Grand Liban indépendant du reste de la Syrie »Note711. .

Et dans le but de « modeler la Syrie au mieux des intérêts de la France »Note712. , en faisant un morcellement poussé du territoire syrien, De Caix, R., dans son rapport intitulé « Esquisse d’organisation de la Syrie sous la mondât français », fait le 17 Juillet 1920, conseillait le gouvernement de respecter les vœux d’indépendance des chrétiens libanais. Pour lui, l’importance politique du Liban, surtout de la montagne libanaise, réside dans le fait que la majorité de la population était chrétienne et profrançaise. Il l’opposait clairement à la majorité musulmane de la Syrie. Et afin d’assurer une transformation du pays, il proposait une méthode menant à réaliser un bouleversement social profond des populations à travers la politique de franciser le plus possible de la population par l’action des agents français sur place, et de ne pas fondre le Liban dans une confédération Syrienne. Il poursuivait, « le Liban…plus avancé…plus occidentalisé… veut d’autant moins s’y fondre avec elle [la Syrie] qu’il n’a pas confiance dans la majorité musulmane de ce pays…nous avons intérêt à utiliser les traditions de solidarité du Liban avec la France pour franciser le plus possible une population en grande majorité chrétienne et qui penche non vers la Syrie mais vers les pays d’outre-mer »Note713. . D’où l’origine de controverse à propos de l’aspect du Liban.

Ainsi, les Chrétiens au Liban, généralement, refusent l’aspect arabe du pays, perspective adoptée par les Musulmans. Ils insistent sur leur particularité chrétienne afin de se distinguer. Idéologiquement, ils

considèrent le pays d'origine phénicienne.

Dans les dernières décennies, il y a des nouvelles voix, qui n'ont pas convaincu de l'origine phénicienne du pays pour se distinguer, puisque la civilisation phénicienne s'étendait sur le côté Est de la Méditerranée comprenant un partie de la Syrie. Et en même temps ces voix refusent que le pays soit fondu avec la Syrie en adoptant le choix politique d'une confédération syrienne dont l'arabité est le caractère principal. Ce sont des voix considérant le pays ''proprement libanais'', ni phénicien, ni arabe, avec ses ''propres caractéristiques'' résultants d'une expérience particulière du partage culturel ''particulier'' du pays, et d'un mélange culturel islamo-chrétien dans lequel les deux cultures s'enchevêtrent et se complètent.

Le but de ce tableau est de savoir s'il y a une dépendance entre les perceptions des jeunes de l'aspect du Liban et leurs attitudes et leurs convictions concernant la cause principale du pays. En supposant que les jeunes souhaitent un aspect qu'ils considèrent le meilleur pour éviter le renouvellement de la cause des conflits, que ce soit le confessionnalisme, l'opposition politique ou l'absence d'un accord global.

Les résultats montrent que la dépendance est significative puisque ceux qui refusent le confessionnalisme, se focalisent sur le choix d'un pays proprement libanais et font 63,6%, ou bien un pays arabe avec ses propres caractéristiques et font 67,1%. Alors que les jeunes percevant que l'opposition politique entre les Chrétiens et les Musulmans se concentrent à 17,9% autour du choix considérant le Liban en tant qu'une partie du monde arabe, et ceux qui croient que le Liban est un pays proprement libanais constituent un groupe de 12,7%. Concernant les jeunes qui pensent qu'un accord global entre toutes les confessions est absent, la majorité 80% pensent que le Liban est un pays phénicien, et 71,8% conçoivent le pays comme une partie du monde arabe.

Nous constatons que les jeunes souhaitant sortir du l'influence perverse du confessionnalisme en tant que cause principale de la guerre, envisagent un choix neutre, un Liban ni purement arabo-musulman ni exclusivement chrétien. Pourtant les jeunes appuyant l'opposition politique entre les Chrétiens et les Musulmans, ou l'absence d'un accord global entre toutes les confessions en ignorant le confessionnalisme ont choisi des aspects du pays qui reflètent l'opposition traduite par des choix indifférents aux aspects '' neutres'' du pays (en tant que choix en confrontation contre le confessionnalisme,) en faisant des choix l'extrêmes, soit une partie du monde arabe, soit un pays phénicien, choix en harmonie avec l'opposition perçue.

Cause des conflits au Liban / Aspect du Liban	La domination du confessionnalisme sur la vie politique	Car les Chrétiens et les Musulmans sont deux groupes opposés politiquement	L'absence d'un accord global entre toutes les confessions.	TOTAL
Une partie du monde arabe	59,0% (23)	17,9% (7)	71,8% (28)	100% (58)
Un pays qui a un visage arabe	51,9% (14)	0,0% (0)	59,3% (16)	100% (30)
Un pays proprement libanais	63,6% (35)	12,7% (7)	41,8% (23)	100% (65)
Un pays arabe qui a ses propres caractéristiques	67,1% (47)	1,4% (1)	45,7% (32)	100% (80)
Un pays phénicien	40,0% (6)	0,0% (0)	80,0% (12)	100% (18)
TOTAL	59,4% (125)	7,4% (15)	51,4% (111)	100% (251)

La dépendance est significative. chi2 = 20,00, ddl = 8, 1-p = 98,97%.

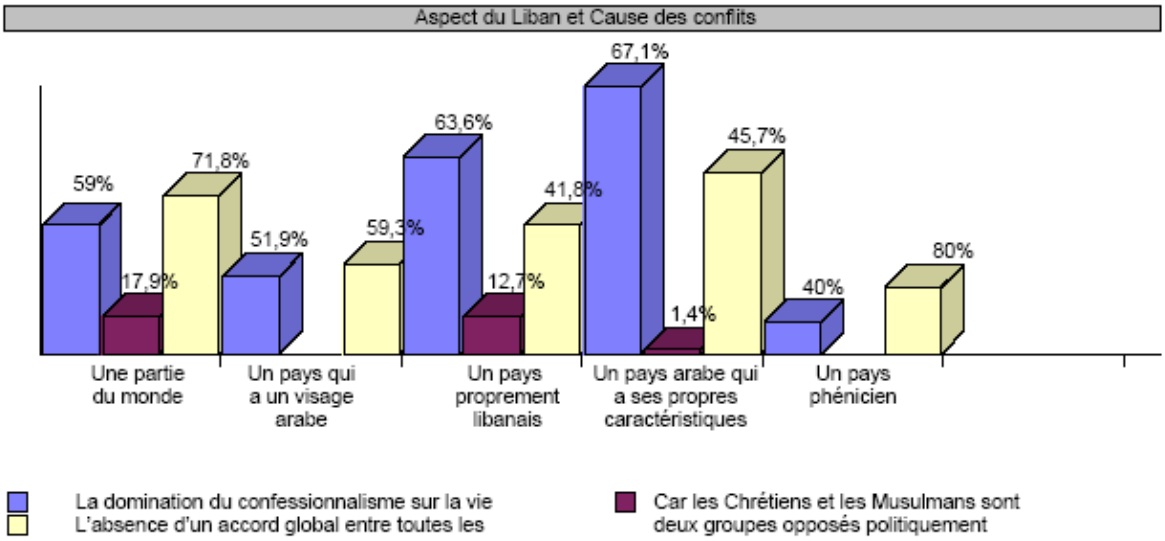
% de variance expliquée : 5,71%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 5 (33.3%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



Que ce soit un pays à un visage arabe ou un pays arabe à ses propres caractéristiques - comme étant une proposition modérée - l'arabité reste l'aspect adopté par les Musulmans.

Avec cet éveil du nationalisme arabe au Proche-Orient, un vent nouveau souffle en tempête sur les rives de l'ancienne Phénicie chez la plupart des Chrétiens (majorité Maronites) en insistant sur l'idée que l'origine du pays revient au second millénaire avant Jésus-Christ. L'époque de la civilisation phénicienne, dont l'influence est considérable sur le Liban, puisque certaines villes principales portent jusqu'à aujourd'hui des noms phéniciens : Tyr, Byblos…etc. Ils considèrent qu'il « est nécessaire de déclarer pour la plus grande clarté […] et que nous le voulions ou non, il faut admettre que, même de nos jours, nous subissons l'influence de la culture phénicienne »Note714. .

A côté de cette partie des Chrétiens, il y a une autre partie (majorité Orthodoxes) qui adopte l'idée du nationalisme arabe et l'arabisme comme choix culturel, cet arabisme considéré comme « l'œuvre de l'élite Chrétienne »Note715. .

Entre ces deux choix culturels de l'aspect du pays, lequel préfèrent les jeunes d'après guerre ? Et est-ce qu'ils proposent des nouveaux aspects ?

La plupart des jeunes, 40%, proposent que le Liban soit un pays arabe qui a ses propres caractéristiques qui le distinguent des autres pays arabe de la région. Face à 31,4% des jeunes considérant le pays proprement libanais, ni arabe, ni phénicien. Cependant ceux qui le perçoivent comme une partie du monde arabe font 22,3%. Chiffre pas très éloigné des jeunes adoptant la perspective de coexistence proposée par Chiha, M., qui font 15,4%. Ces chiffres diminuent jusqu'à 8,6% pour ceux qui pensent que le Liban est un pays phénicien.

Nous constatons que les jeunes ne nient pas que le Liban puisse être un pays arabe, c'est pourquoi ils lui accordent une spécificité en disant qu'il a ses propres caractéristiques résultantes de ce mélange religieux islamo-chrétien, rare dans la région. Ils perçoivent aussi que le pays est digne d'avoir un aspect propre à lui, en le considérant proprement libanais tout simplement.

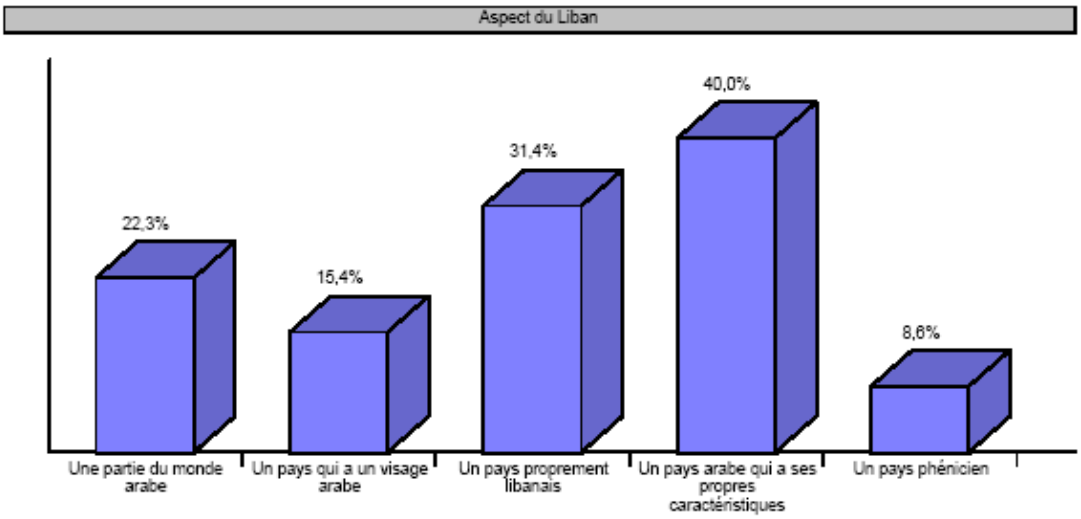
Nous concluons aussi que l'idéologie phénicienne a subit une régression considérable face au choix culturel arabe du pays. Mais paradoxalement, ce n'est pas le choix que souhaitaient les Musulmans, puisque la majorité des jeunes refuse que le pays soit fondu avec les pays arabe. Il est un pays arabe mais avec des limites en respectant la particularité Chrétienne en les traitant en tant qu'un partenaire des Musulmans et non en tant qu'une minorité comme est la situation dans la plupart des pays arabes.

Aspect du Liban	Nb. cit.	Fréq.
Une partie du monde arabe	39	22,3%
Un pays qui a un visage arabe	27	15,4%
Un pays proprement libanais	55	31,4%
Un pays arabe qui a ses propres caractéristiques	70	40,0%
Un pays phénicien	15	8,6%
TOTAL OBS.	175	

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 46,43, ddl = 5, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (6 au maximum).



Comment les jeunes perçoivent l'aspect du Liban d'après leur répartition confessionnelle ? Une question, qui nous semble indispensable à traiter afin de savoir si les jeunes d'après guerre sont sortis des perceptions adoptées chez les confessions depuis longtemps, ou à l'inverse s'ils continuent à percevoir l'aspect du pays chacun selon l'avis adopté par sa confession.

Commençons par les Maronites. Presque la moitié, 48 ,6%, perçoivent que le Liban est un pays proprement libanais, pourtant le pourcentage le plus bas11, 4% est pour ceux qui pensent que le pays est une partie du monde arabe.

Les Orthodoxes, 51,4% des jeunes adoptent la même perspective des Maronites considérant en majorité le Liban un pays proprement libanais, et en minorité 5,7% l'avis que le pays fait une partie du monde arabe.

Les Musulmans : chiites 57,1% et Druzes 51,4% partagent les Maronites et les Orthodoxes leur opinion à propos de l'aspect du pays. Les chiffres chutent jusqu'à 8,6% chez les chiites considérant le Liban est proprement libanais, et jusqu'à 2,9% chez les Druzes percevant le Liban comme pays phénicien.

Concernant les Sunnites, il apparaît que plus que la moitié, 54,3%, pensent que le Liban est une partie du monde arabe, cependant, la minorité est composée de ceux qui perçoivent le Liban comme pays phénicien, faisant 2,9%.

Nous constatons que l'aspect du Liban n'est plus une question conflictuelle entre les Musulmans et les Chrétiens. Un rapprochement considérable des perspectives est perçu entre eux. Plus que les trois quarts des Chrétiens ont abandonné l'idée que le Liban est un pays phénicien. Face à une majorité Musulmane qui refuse la relation fusionnelle entre le Liban et les pays arabes, en insistant sur propres caractéristiques libanaises.

La plupart des jeunes Chrétiens et Musulmans défendent une identité particulière du pays. Cela signifie qu'ils sont sortis de l'héritage culturel confessionnel transmis à travers la socialisation, et que la question de l'arabité du pays n'est plus pour les Chrétiens une menace islamique, et une persécution Ottomane. La notion de l'arabité du Liban se repose sur des nouveaux fondements. Et l'aspect du pays n'est plus un sujet antagonique et incertain.

Aspect du Liban / Confession	Une partie du monde arabe	Un pays qui a un visage arabe	Un pays proprement libanais	Un pays arabe qui a ses propres caractéristiques	Un pays phénicien	TOTAL
Catholique (Maronite)	11,4% (4)	14,3% (5)	48,6% (17)	25,7% (9)	22,9% (8)	100% (43)
Orthodoxe	5,7% (2)	11,4% (4)	51,4% (18)	34,3% (12)	14,3% (5)	100% (41)
Sunnite	54,3% (19)	17,1% (6)	11,4% (4)	31,4% (11)	2,9% (1)	100% (41)
Chiite	20,0% (7)	22,9% (8)	8,6% (3)	57,1% (20)	0,0% (0)	100% (38)
Druze	20,0% (7)	11,4% (4)	37,1% (13)	51,4% (18)	2,9% (1)	100% (43)
TOTAL	22,3% (39)	15,4% (27)	31,4% (55)	40,0% (70)	8,6% (15)	100% (206)

La dépendance est très significative. chi2 = 64,64, ddl = 16, 1-p = >99,99%.

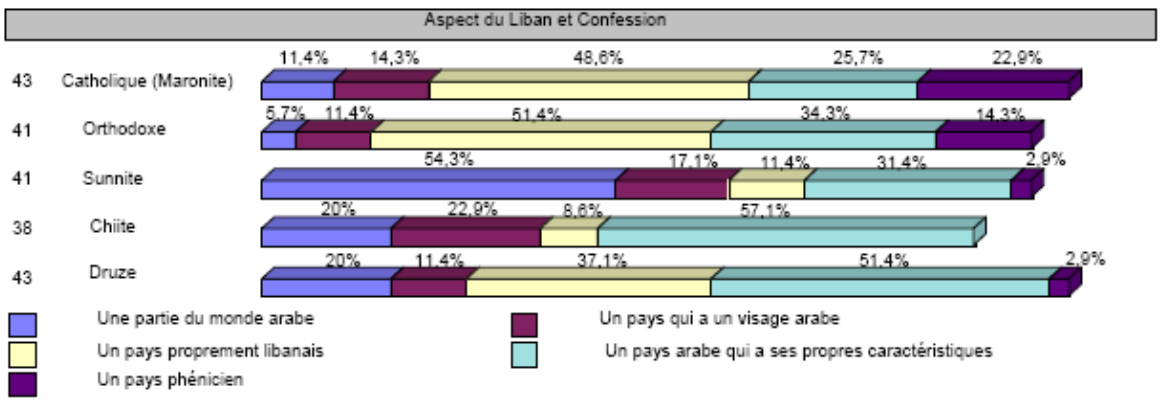
% de variance expliquée : 9,23%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 6 (24.0%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



En essayant de voir la répartition des opinions des jeunes à propos du l'aspect du pays selon le type d'éducation qu'ils ont reçu, nous observons que la plupart des étudiants des écoles Privées religieuses, 35,2%, choisissent l'aspect proprement libanais du pays, alors que presque la moitié, 42,4%, des ressortissants des écoles Privées laïques favorisent le choix d'un pays arabe qui a ses propres caractéristiques, face à 47,5% des jeunes adhérents à des écoles Publiques.

Nous constatons que les jeunes ressortissants des écoles Privées religieuses ont considérablement abandonné les perspectives courantes chez leurs confessions. Par exemple les étudiants Chrétiens pensant que le Liban est phénicien ne font que 14,8%.

Nous remarquons qu'ils soient étudiants d'une école Privée religieuse, Privée laïque ou Publique, presque la moitié des jeunes conçoivent le Liban comme un pays arabe qui a ses propres caractéristiques. C'est là où consiste le point de divergence entre les jeunes Chrétiens et Musulmans concernant l'aspect du pays.

Aspect du Liban / Type d'éducation	Une partie du monde arabe	Un pays qui a un visage arabe	Un pays proprement libanais	Un pays arabe qui a ses propres caractéristiques	Un pays phénicien	TOTAL
Privée religieuse	29,6% (16)	16,7% (9)	35,2% (19)	29,6% (16)	14,8% (8)	100% (68)
Privée Laïque	8,5% (5)	18,6% (11)	33,9% (20)	42,4% (25)	3,4% (2)	100% (63)
Publique	30,0% (24)	13,8% (11)	26,3% (21)	47,5% (38)	8,8% (7)	100% (101)
TOTAL	22,3% (45)	15,4% (31)	31,4% (60)	40,0% (79)	8,6% (17)	100% (232)

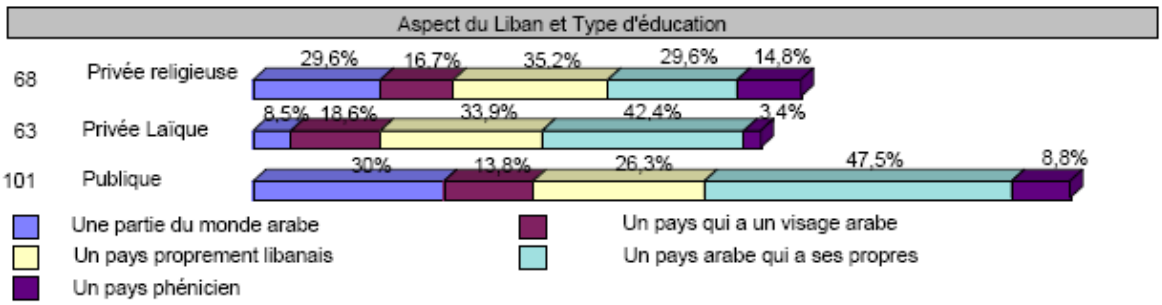
La dépendance est significative. chi2 = 15,58, ddl = 8, 1-p = 95,12%.

% de variance expliquée : 4,45%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



La répartition des avis des jeunes selon leur lieu de résidence nous montre que le plus haut pourcentage des habitants de Beyrouth est de 33,3% d'individus considérant l'aspect des pays comme proprement libanais. Or, le plus bas pourcentage est 8,8% des personnes qui perçoivent le Liban une partie du monde arabe. Alors qu'au Mont Liban, on a la même pensée que les résidents à Beyrouth, mais le pourcentage est plus élevé 50%, alors que la minorité, 2,3%, est composée de ceux qui ont choisi l'aspect phénicien.

Au Nord du pays, la moitié des jeunes pensent que le Liban est une partie du monde arabe, face à 16,7% des jeunes considérants le pays comme ayant un visage arabe ou proprement libanais.

La plupart des jeunes résidents à la Békaa, 64,3, pensent que l'aspect du pays est arabe avec ses propres caractéristiques. Pourtant un petit groupe de 7,1% perçoit le Liban en tant que pays proprement libanais.

Au Sud, la moitié des jeunes voient le Liban comme pays arabe avec ses propres caractéristiques, tandis que les chiffres se réduisent jusqu'à 6,3% pour les jeunes choisissant l'aspect phénicien du pays.

Nous remarquons, que les habitants au Mont Liban et à Beyrouth, partagent la même perspective : un pays proprement libanais, et les résidents à la Békaa et au Sud du pays sont d'accord que le Liban est un pays arabe avec ses propres caractéristiques, le choix le plus favorable de la part des jeunes de toutes les régions.

Aspect du Liban / Lieu de résidence	Une partie du monde arabe	Un pays qui a un visage arabe	Un pays proprement libanais	Un pays arabe qui a ses propres caractéristiques	Un pays phénicien	TOTAL
Beyrouth	8,8% (5)	24,6% (14)	33,3% (19)	29,8% (17)	19,3% (11)	100% (66)
Mont-Liban	18,2% (8)	4,5% (2)	50,0% (22)	38,6% (17)	2,3% (1)	100% (50)
Nord du Liban	50,0% (6)	16,7% (2)	16,7% (2)	25,0% (3)	0,0% (0)	100% (13)
Bekaa	28,6% (4)	14,3% (2)	7,1% (1)	64,3% (9)	0,0% (0)	100% (16)
Sud du Liban	33,3% (16)	14,6% (7)	22,9% (11)	50,0% (24)	6,3% (3)	100% (61)
TOTAL	22,3% (39)	15,4% (27)	31,4% (55)	40,0% (70)	8,6% (15)	100% (206)

La dépendance est très significative. chi2 = 46,15, ddl = 16, 1-p = 99,99%.

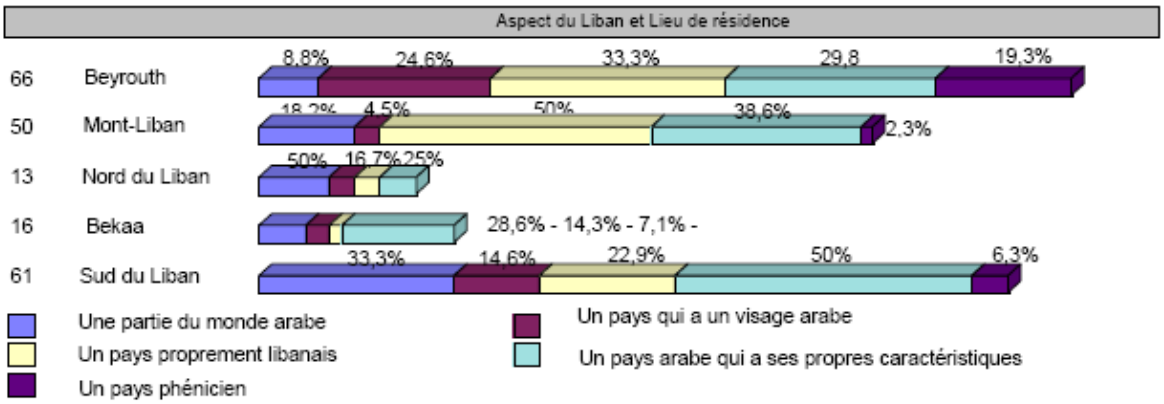
% de variance expliquée : 6,59%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 12 (48.0%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



10- L’identité libanaise

La différence concernant la perception de l’identité du pays, était le noyau autour duquel s’articulent les différentes causes principales de la guerre.

L’identité libanaise est de nature arabo-musulmane ou non ? Un questionnement qui a suscité beaucoup de polémiques et de conflits en faisant une crise identitaire.

Pendant cette période de crise, les confessions se séparent l’une de l’autre pour marquer leur particularité afin d’obtenir une reconnaissance de leurs singularités et défendre leurs statuts. Par conséquence, la chance d’un partage culturel entre les différentes communautés religieuse était relativement faible, surtout que les préjugés, la discrimination gouvernaient la dynamique de l’interaction sociale.

Les Chrétiens envisagent une identité purement libanaise, c’est-à-dire neutre et indépendante des pays arabes concernant le conflit arabo-Israélien et la question de la Palestine. Ils accusent les Musulmans de n’avoir jamais voulu un pays indépendant des pays arabes qui l’entourent. Les Musulmans, à leur tour accusent les Chrétiens qu’ils ont taillé un Etat à leur mesure, qu’ils visent un Liban Chrétien, particulièrement un ‘’ Etat Maronite’’. Ainsi, une divergence Islamo-chrétienne existait concernant la définition de l’identité nationale du pays. Les questions qui s’imposent *Comment les jeunes perçoivent l’identité nationale et la définissent actuellement ? Qu’est- ce qu’elle représente pour eux ? Est ce que leurs définitions sont liés à celles d’hier, ou bien il y a des nouvelles propositions découlant des nouvelles perspectives ?*

Afin de bien s’exprimer, nous avons choisi une question ouverte pour la celle concernant la définition de l’identité nationale libanaise. Les réponses récoltées ont été classées en se basant sur les concepts et les expressions qui ont été utilisés.

Presque la moitié des jeunes 49,7% définissent l’identité nationale en tant qu’un sentiment d’appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe. Chiffres pas très éloignés des jeunes qui la considèrent un sentiment de loyauté et d’attachement aux racines qui font 47,4%. Alors que les jeunes qui définissent l’identité en tant qu’une appartenance à un pays souverain malgré tout font 38,3%, face à 30,3% des jeunes qui l’envisagent comme étant une identité multivisages Islamo-Chrétienne.

Les chiffres chutent jusqu’à 20% pour les jeunes pour lesquels l’identité nationale signifie un sentiment d’appartenance à un pays libanais non arabe. Cependant un groupe de 8% la perçoit comme une identité arabe avancée, face à une minorité de 4,6% qui la conçoive fragmentée et insignifiante.

Nous concluons que les jeunes sont sortis du cercle vicieux : identité arabe ou identité Maronite. En fait, leurs définitions sont intimement liées à la notion de l’appartenance que ce soit aux racines, au pays souverain ou multiculturel ayant un visage arabe…etc.

Ajoutons que les définitions de l’identité nationale des jeunes d’après guerre, sont détachées de l’influence négative des milices jouant sur la corde de l’appartenance confessionnelle, en essayant tout au long de la guerre de propager l’idée que l’identité nationale libanaise n’existe pas, et si elle existe elle est insignifiante et fragmentée.

Ce qui attire l’attention, c’est que la notion du pluralisme culturelle, d’habitude « chargée d’une connotation négative puisqu’il est associé au terme de différenciation confessionnelle »Note716. , n’a plus cette représentation négative chez les jeunes. A l’inverse, le plus grand nombre des jeunes envisagent l’identité nationale en tant qu’une appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe. Ce qui signifie que les jeunes Musulmans ont changé leurs attitudes négatives. Même si ce pluralisme culturel, ou, cette ‘’multiculturalité’’ est liée à l’arabité, nous considérons sa reconnaissance de la part des jeunes comme un progrès considérable par rapport à la période, relativement où elle s’est construite (entre 1989 et 2004), parce

que les Musulmans, étaient catégoriquement contre la diversité culturelle au Liban.

Ce qui est saillant aussi dans ce tableau est la présence non unidimensionnelle de la religion. C'est-à-dire que les jeunes ne définissent pas l'identité, en tant que arabo-musulmane ou en tant qu'identité Chrétienne. Et ceux qui la considèrent arabe (unidimensionnelle), la détachent du l'Islam, et ne font que 8%.

En fait, la manière de la présence de la religion traduit la conviction des jeunes sur l'importance de la vie commune entre les Musulmans et les Chrétiens, et, leur désir de ne pas les séparer l'un de l'autre, mais de vivre ensemble une expérience du partage culturel.

Bref l'identité nationale représente pour les jeunes la diversité culturelle qui se distingue par son visage arabe, l'estimation des origines traduite à travers la fidélité et non la rupture avec les racines. Elle représente la suprématie la souveraineté, aussi bien que la multitude des visages islamo - Chrétiens.

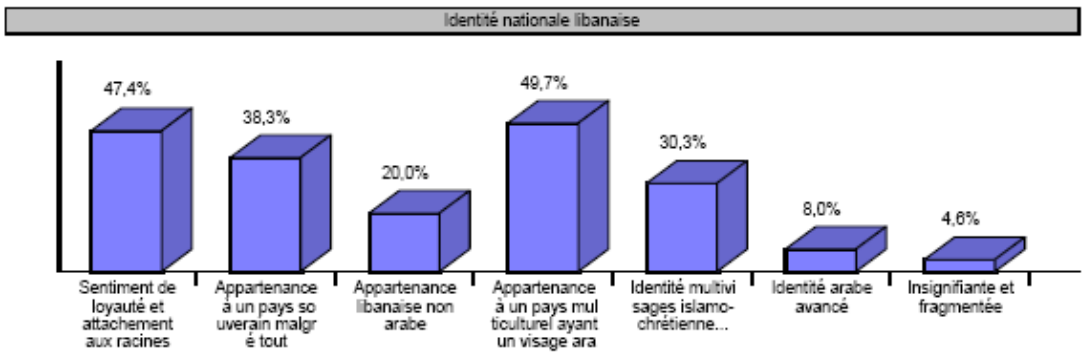
Nous constatons que la question identitaire à propose de l'identité nationale a perdu son acuité concernant le conflit entre Chrétiens /Musulmans. Elle n'est plus une crise puisqu'il y a un accord sur le fait qu'elle est multiculturelle à un visage arabe, ou à multivisages islamo-Chrétiens. D'emblée, les définitions des jeunes ne sont plus profondément liées à celle d'hier puisqu'il y a des nouvelles propositions de définitions découlant des nouvelles perspectives.

Identité nationale libanaise	Nb. cit.	Fréq.
Sentiment de loyauté et attachement aux racines	83	47,4%
Appartenance à un pays souverain malgré tout	67	38,3%
Appartenance libanaise non arabe	35	20,0%
Appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe	87	49,7%
Identité multivisages islamo-chrétienne...	53	30,3%
Identité arabe avancé	14	8,0%
Insignifiante et fragmentée	8	4,6%
TOTAL OBS.	**175**	

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 121,84, ddl = 7, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (7 au maximum).



Depuis toujours l'élément religieux a joué un rôle organisateur dans la dynamique sociale, et un rôle identificateur dans la dynamique identitaire individuelle.

La confession étant un élément constitutif de l'identité des individus, elle contribue à définir leurs identités sociales. Elle est parmi les éléments qui ont un rôle déterminant un aspect particulier de l'identité de l'individu, la distingue des autres, autrement dit, elle est un marqueur identitaire qui donne à la personne sa particularité en décrivant son identité sociale.

L'intériorisation de l'appartenance confessionnelle se construit à travers un processus interactif d'assimilation et de différenciation par lequel le sujet accède à une certaine représentation de soi (individuel et collectif) qui influence son interaction avec le milieu environnant et ses éléments. Parmi ces éléments, nous citons l'identité du pays. Nous allons voir qu'est-ce qu'elle représente pour les jeunes d'après guerre? Comment ils la définissent ? Est-ce que leurs définitions sont influencées par leurs appartenances confessionnelles ?

Commençons par les Maronites. La représentation de l'identité libanaise est pour presque la moitié des jeunes 45,7%

celle d'une appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe. Les chiffres n'enregistrent pas une grande différence avec ceux qui la considèrent comme un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines faisant 40%. Face à 37,1% pour les jeunes adoptant une représentation, influencée par leur appartenance confessionnelle, considérant l'identité comme un sentiment d'appartenance libanaise et non arabe, et 11,4% pour ceux influencés par les prétentions des milices que l'identité libanaise est insignifiante et fragmentée. Pourtant un quart de l'échantillon 25,7% ont la représentation que l'identité libanaise est celle à multi visages : Islamo-Chrétienne, pourcentage pas très loin de ceux considérant l'identité en tant que sentiment d'appartenance à un pays souverain malgré tout faisant 28,6%. Signalons, qu'un petit groupe de 5,7% pensent que l'identité libanaise est une identité arabe avancée, qui signifieNote717. , dans une certaine mesure, qu'elle est plus développée, plus ''civilisée'', moins traditionnelle par rapport aux autres pays arabes qui sont plus traditionnels et même bédouinisés, dans certaines régions. Ce dernier chiffre nous le trouvons chez les jeunes Orthodoxes considérant l'identité libanaise comme insignifiante et fragmentée. Cependant, la plupart des jeunes appartenant à cette confession 45,7% partagent la majorité Maronites sont d'avis envisageant l'identité en tant qu'un sentiment d'appartenance libanaise et non arabe. Pourtant ceux qui la considèrent comme une identité multiculturelle ayant un visage arabe font 42,9%, suivis de ceux qui perçoivent l'identité comme un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines font 37,1%. Notons l'absence de ceux qui la définissent comme une identité arabe avancée, et presque l'égalité de pourcentage entre les jeunes adoptant la perspective d'une identité multi visages Islamo-Chrétienne font 28,6% , et ceux qui ont la représentation d'une appartenance à un pays souverain malgré tout faisant 25,7%.

Du côté des musulmans, presque la moitié des Sunnites 45,7% l'identité libanaise représente pour eux une appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe. Le suivant est un groupe des jeunes faisant 42,9%, constitué de ceux qui ont la représentation d'un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines. Plus que le quart des jeunes 34,3% considèrent l'identité multi visage Islamo-Chrétienne, enregistrant un pourcentage proche de ceux qui ont une représentation de l'identité comme étant un appartenance à un pays souverain malgré tout faisant 31,4%. Marquons qu'il y a un petit groupe de 5,7% de ceux qui pensent que l'identité libanaise est insignifiante et fragmentée, et l'absence des jeunes qui la considèrent purement libanaise et non arabe face à 11,4% de ceux qui la considèrent arabe mais avancée.

Les Chiites, comme les Sunnites refusent le détachement du caractère arabe de l'identité libanaise. Plus que la moitié d'eux 54,3% pensent que l'identité représente un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines. Une égalité des chiffres 45,7% pour les jeunes considérant l'identité comme sentiment d'appartenance à un pays souverain malgré tout, et ceux pensent qu'elle est une appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe.

D'ailleurs, presque le quart des jeunes 22,9% pensent qu'elle est une identité multi visages Islamo-Chrétienne, face à 14,3% qui ont la représentation d'une identité arabe avancée, en observant l'absence des jeunes Chiites croient que l'identité libanaise est insignifiante et fragmentée.

La plupart des Druzes 68,6% envisagent l'identité libanaise comme étant une appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe. Le pourcentage est presque égal entre ceux qui la considèrent en tant que sentiment de loyauté et d'attachement aux racines faisant 62,9%, et ceux qui ont la représentation d'une appartenance à un pays souverain malgré tout qui font 60%.

Plus que le tiers, 40%, de membres de l'échantillon Druzes pensent que l'identité libanaise est multi visage Islamo-Chrétienne, face une minorité de 8,6% des jeunes la considèrent comme étant arabe avancée. Et comme les Chiites, les Druzes refusent de la considérer insignifiante et fragmentée.

Nous constatons que la représentation de l'identité libanaise des jeunes Maronites commence à être détachée de l'influence de l'appartenance confessionnelle et de discours idéologiques considérant le Liban un pays Chrétien et Maronite en refusant catégoriquement le visage arabe du pays. Les Maronites commencent à changer leurs attitudes à l'égard de l'arabité du Liban, en l'acceptant par prudence. Alors, certaines modifications et approchements entre les Chrétiens et les Musulmans, concernant la nature de l'identité libanais ont vu le jour. Pourtant les Orthodoxes, montrent qu'ils sont tiraillés entre deux logiques opposées : la première est sous l'influence de l'appartenance confessionnelle, puisque la plupart d'eux refusent le caractère arabe de l'identité libanaise ; la deuxième est détachée de l'appartenance confessionnelle puisqu'elle considère l'identité libanaise comme appartenance a un pays multiculturel et, d'emblée, accepte son visage arabe. Perspective adoptée par la majorité Sunnites, Chiites et Druzes, ce qui signifie qu'ils refusent, toujours, de nier le caractère arabe de l'identité libanaise, et que l'identité libanaise est insignifiante et fragmentée, ce qui reflète l'enracinement de la croyance des jeunes que l'identité libanaise existe, d'une part, et leurs refusent des idées propagées par les milices pendant la guerre, d'autre part.

Donc, l'appartenance confessionnelle n'influence pas, avec la même intensité, les attitudes des jeunes concernant leurs définitions de l'identité de leur pays, ce qui rend le confessionnalisme de plus en plus faible. Ceci encourage la solidarité inter-confessionnelle et une expérience du partage culturel que nous concevons ses premières prémices.

Identité nationale libanaise / Confession	Sentiment de loyauté et attachement aux racines	Appartenance à un pays souverain malgré tout	Appartenance libanaise non arabe	Appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe	Identité multivisages islamo-chrétienne...	Identité arabe avancé	Insignifiante et fragmentée	TOTAL
Catholique (Maronite)	40,0% (14)	28,6% (10)	37,1% (13)	45,7% (16)	25,7% (9)	5,7% (2)	11,4% (4)	100% (
Orthodoxe	37,1% (13)	25,7% (9)	45,7% (16)	42,9% (15)	28,6% (10)	0,0% (0)	5,7% (2)	100% (
Sunnite	42,9% (15)	31,4% (11)	0,0% (0)	45,7% (16)	34,3% (12)	11,4% (4)	5,7% (2)	100% (
Chiite	54,3% (19)	45,7% (16)	0,0% (0)	45,7% (16)	22,9% (8)	14,3% (5)	0,0% (0)	100% (
Druze	62,9% (22)	60,0% (21)	17,1% (6)	68,6% (24)	40,0% (14)	8,6% (3)	0,0% (0)	100% (
TOTAL	**47,4% (83)**	**38,3% (67)**	**20,0% (35)**	**49,7% (87)**	**30,3% (53)**	**8,0% (14)**	**4,6% (8)**	100% (3

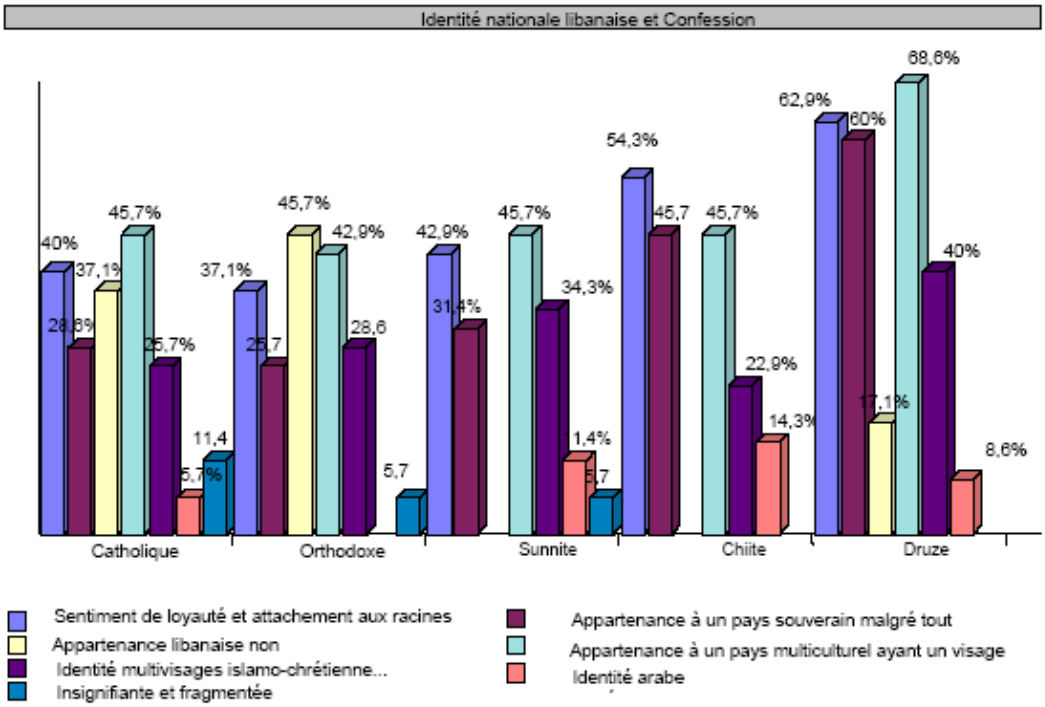
La dépendance est très significative. chi2 = 53,63, ddl = 24, 1-p = 99,95%.% de variance expliquée : 7,66%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 10 (28.6%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



En essayant de savoir si le type d'éducation, laïque ou religieux, influence sa conception de l'identité, il nous apparaît que la corrélation n'est pas très significative, puisque la moitié des jeunes ressortissants des écoles Privées religieuses 50%considèrent l'identité en tant qu'appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe, presque pareillement pour les adeptes des écoles Publiques faisant 53,8%. Cependant, les adhérents à des écoles Privées laïques font 59,3%. Or, un petit groupe de 4,6% pensent que l'identité est insignifiante et fragmentée, la plupart d'eux appartiennent à des écoles Privées religieuses.

Nous concluons que le type de l'éducation reçu de la part des jeunes, que ce soit laïque ou religieux, n'influence pas leurs représentations de l'identité du pays. Elle est pour eux, d'abord, multiculturelle ayant un visage arabe, puis, elle représente la loyauté et l'attachement aux racines. Signalons que plus que le quart 30,3% la perçoivent comme l'appartenance à un pays souverain malgré tout.

Plus que la moitié 56,1% des jeunes habitants à Beyrouth considèrent que l'identité du pays représente pour eux un sentiment d'appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe. Suivi par ceux qui la voient multi visage Islamo-Chrétienne faisant 42,1%. Les chiffres notent une égalité 3,5% entre les jeunes considérant l'identité du pays en tant qu'une identité arabe avancée, et ceux qui la perçoivent insignifiante et fragmentée.

Signalons que le pourcentage n'enregistre pas une grande différence pour les jeunes avouant que l'identité représente l'appartenance à un pays souverain malgré tout 26,3%, et ceux qui la considèrent un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines faisant 28,1% chiffre pas très loin de ceux qui adoptent l'opinion que l'identité libanaise est seulement libanaise et non arabe qui font 31,6%.

Au Mont Liban, la majorité des jeunes 77,3% pensent que l'identité est définie par un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines.

Pour plus que la moitié 59,1% des habitants de cette région, l'identité libanaise représente l'appartenance à un pays souverain malgré tout ; pourcentage pas très éloigné des jeunes considérants l'identité comme un sentiment d'appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe, qui font 56,8%.

En outre, 36,4% envisagent l'identité comme libanaise et non arabe, suivi par un groupe de 29,5%la considère multi visages Islamo-Chrétienne, face à 6,8% la perçoivent comme arabe avancée. Les chiffres montrent une décroissance qui arrive jusqu'à 2,3% pour ceux qui la voient insignifiante et fragmentée.

Pareil comme les habitants à Mont Liban, au Nord du pays le pourcentage le plus haut 58,3% est pour ceux considérant l'identité en tant que sentiment de loyauté et d'attachement aux racines. Ils sont suivis par les jeunes qui pensent que l'identité du pays est multiculturelle ayant un visage arabe faisant 50%. Une égalité 33,3% apparaît entre les jeunes adoptant l'identité en tant qu'un sentiment d'appartenance à un pays souverain malgré tout, et ceux qui la perçoivent comme multi visages : Islamo-Chrétienne. Notons, une minorité de 8,3% pensent que l'identité libanaise est non arabe, et le refus des habitants de cette région de considérer l'identité comme insignifiante et fragmentée, aussi bien que leur refus de la voir comme arabe avancée.

La plupart des jeunes habitants à la Békaa 57, 1% pensent que l'identité est celle d'un pays multiculturel ayant un visage arabe. Face à 42,9% des jeunes qui la considèrent en tant qu'un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines, et 35,7% qui la perçoivent comme un sentiment d'appartenance à un pays souverain malgré tout. Signalons l'absence des jeunes qui la voient comme multivisages Islamo-Chrétienne, et que le plus haut pourcentage est celui des jeunes la considérant insignifiante et fragmentée 14,3% pour les habitants dans cette région du pays.

Venons-en au Sud du Liban, nous observons que 41,7% définit l'identité comme un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines. Les chiffres sont presque égaux chez les jeunes la considérant comme un sentiment d'appartenance à un pays souverain malgré tout faisant 35,4%, et ceux qui la perçoivent comme appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe qui font 33,3%.

En fait, le quart des jeunes 25% au Sud du pays considèrent l'identité multi visages Islamo-Chrétienne, face à 16,7% pensent qu'elle est arabe avancée. Généralement, les habitants du Sud refusent de détacher l'identité libanaise de son arabité, malgré l'existence d'un petit groupe de 6,3% qui la voit insignifiante et fragmentée.

Nous concluons que les habitants à Beyrouth, à Békaa partagent la même représentation concernant l'identité du pays, ils la définissent en tant qu'une appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe. Cependant les habitants au Mont Liban, au Nord et au Sud adoptent la même attitude. L'identité libanaise représente pour eux un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines.

En effet, cette déclaration majoritaire que le pays est de nature multiculturelle ayant un visage arabe, quelque soit le lieu de résidence, est considérée comme une indice de :

-La conviction d'une grande partie des Chrétiens de l'arabité du l'identité du pays.

-La conviction de la plupart des Musulmans du caractère multiculturel du pays, attitude refusée pendant longtemps de leur part, parce qu'ils insistaient sur l'arabité du pays et son caractère mono-culturel.

-La reconnaissance de chaque confession de l'existence des autres confessions qui lui sont différentes, et qu'elles constituent une partie du peuple libanais, même si elle prétend l'arabité.

-L'existence d'une expérience du partage culturel inter-confessionnel et inter-régional, ce qui probablement signifie l'orientation de la société à ''pas rapides'' vers l'interculturalité.

-Nous remarquons aussi, que l'arabité, d'une part, la loyauté et l'attachement aux racines, d'une autre part, font les deux axes centraux sur lesquels repose l'identité libanaise.

D'ailleurs, nous observons que les attitudes des jeunes sont détachées des idées propagées pendant la guerre, de la part des personnes qui profitaient de cette situation, telle que l'identité libanaise est insignifiante et

fragmentée. Et l'adoption de presque la moitié des jeunes de la représentation de l'identité en tant que loyauté et qu'attachement aux racines, aussi bien en tant qu'un pays multiculturel est le témoignage du refus des jeunes de la logique des milices, et leur volonté de vivre une expérience du partage culturel.

Identité nationale libanaise / Lieu de résidence	Sentiment de loyauté et attachement aux racines	Appartenance à un pays souverain malgré tout	Appartenance libanaise non arabe	Appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe	Identité multivisages islamo-chrétienne...	Identité arabe avancé	Insignifiante et fragmentée	
Beyrouth	28,1% (16)	26,3% (15)	31,6% (18)	56,1% (32)	42,1% (24)	3,5% (2)	3,5% (2)	1
Mont-Liban	77,3% (34)	59,1% (26)	36,4% (16)	56,8% (25)	29,5% (13)	6,8% (3)	2,3% (1)	1
Nord du Liban	58,3% (7)	33,3% (4)	8,3% (1)	50,0% (6)	33,3% (4)	0,0% (0)	0,0% (0)	1
Bekaa	42,9% (6)	35,7% (5)	0,0% (0)	57,1% (8)	0,0% (0)	7,1% (1)	14,3% (2)	1
Sud du Liban	41,7% (20)	35,4% (17)	0,0% (0)	33,3% (16)	25,0% (12)	16,7% (8)	6,3% (3)	1
TOTAL	**47,4% (83)**	**38,3% (67)**	**20,0% (35)**	**49,7% (87)**	**30,3% (53)**	**8,0% (14)**	**4,6% (8)**	1

La dépendance est très significative. chi2 = 54,15, ddl = 24, 1-p = 99,96%.

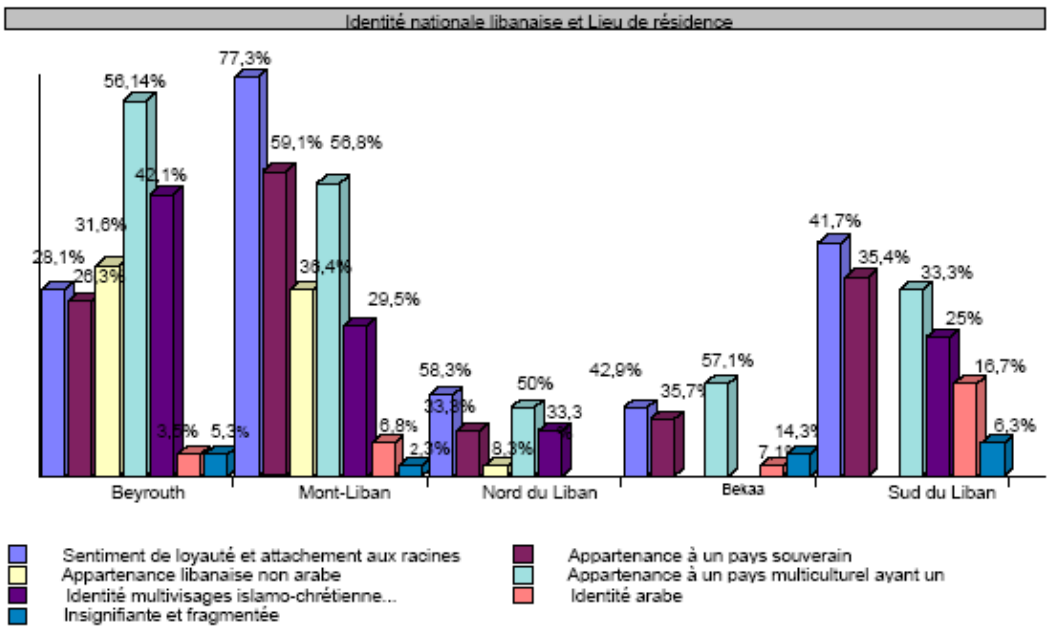
% de variance expliquée : 7,74%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 16 (45.7%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



L'identité arabe et la neutralité du Liban font deux perspectives qui vraisemblablement se contredisent, parce que la première adopte l'engagement arabe du pays tandis que la deuxième revendique un dégagement total. Etant les adeptes de la première perspective, les Musulmans considèrent que le Liban est un pays arabe,

devrait être enrôlé pour les problèmes arabes dont particulièrement la question Palestinienne et toutes les autres questions qui exigent un rattachement aux positions des Etats arabes. Cette attitude est réfutée par la neutralité dans laquelle le Liban s'est abrité depuis son existence et qui constitue l'une des conditions du pacte national.

Au Liban, il ne faut pas se rallier entièrement au rang arabe qui serait capable de menacer son unité et sa tranquillité suite à la situation bouillante de la région arabe à cause du conflit Arabo-Israélien. C'est la perspective des Chrétiens qui trouvent dans la neutralité du Liban le seul garant de la souveraineté du pays. A noter q'il y a des groupes Chrétiens qui refusent le caractère arabe de l'identité culturelle libanaise en la considérant phénicienne, non arabe. Ils insistent à la nécessité de protéger la particularité culturelle Chrétienne, aussi bien que le caractère multiculturel de ce pays, attitudes et opinions refusés de la part des Musulmans insistant sur le caractère arabe du Pays. Entre ces deux extrêmes, il y a plusieurs perspectives telles que le Liban est : un pays multiculturel ayant un visage arabe, un pays dont l'identité est Islamo-Chrétienne, ou un pays avec une identité arabe avancée. Mais à côté de cette perspectives et pendant la guerre, il y avait une perspective de ceux qui en profitaient, ils essayaient d'ébranler la confiance des libanais en leurs pays et son identité, c'est pourquoi ils tentaient de convaincre les gens qu'il n'existe pas une identité libanaise, et si elle existe elle est insignifiante et fragmentée.

Connaître l'avis des jeunes d'après guerre et comment ils définissent l'identité libanaise, est l'un du questionnement de notre recherche.

En essayant se connaître leurs opinions d'après la répartition selon le sexe, nous avons trouvé que plus que la moitié des garçons 58% pensent que l'identité du pays est multiculturelle ayant un visage arabe, pourtant un petit groupe de 5,7% considèrent que l'identité libanaise est insignifiante et fragmenté. Parmi les filles, nous observons que 47,1% définissent l'identité libanaise en tant que sentiment de loyauté et d'attachement aux racines, abstraction faite de son caractère arabe ou non face à une minorité de 3,4% de celles considérant que l'identité du pays est insignifiante et fragmenté (Voir annexe).

Plus que la moitié de l'échantillon 60,5%, pensent que l'identité libanaise est multi visages Islamo-chrétien, tandis que ceux qui refusent le caractère arabe de l'identité libanaise font 40%, face la majorité (garçons et filles) 99,4% considèrent que l'identité est multiculturelle ayant un visage arabe et un petit groupe de 16% pensent que l'identité du pays est arabe mais avancée.

Nous concluons que les attitudes des jeunes, que ce soit jeunes garçons ou jeunes filles à l'égard de l'identité du pays sont généralement positives, détachées des conceptions qui ont dominé pendant la guerre. Ils envisagent une identité multiculturelle dont les Musulmans et les Chrétiens vivent ensemble attachés à leurs racines, dans un pays souverain malgré tout, ayant un visage arabe. Donc, l'acuité du conflit identité arabe (Musulmans) ou non arabe (Chrétiens), commence à être faible et perdre sa dimension confessionnelle, puisque : D'abord, une partie considérable des jeunes envisagent une identité multiculturelle, que ce soit ayant un visage arabe ou Islamo-Chrétienne. Ensuite, parce qu'une certaine partie des jeunes libanais Chrétiens commencent à accepter l'idée que le Liban a un visage arabe, opinion accepté par un petit groupe Chrétien, puisque la majorité d'eux adoptait la perspective refusant catégoriquement le trait arabe du pays en considérant le pays comme phénicien.

11- Histoire politique entre conflits et solutions

Tout au long de son histoire, le Liban était un terrain politique instable, très influencé par les situations des pays voisins, les conflits du Moyen Orient, et par les conflits entre les Etats - Unis et l'ex Union Soviétique.

Et puisque la classe politique libanaise détient son pouvoir des appareils communautaires, donc, au lieu qu'il y ait un seul but politique national commun à toutes les confessions consolidant le terrain politique et le rendant plus résistant aux influences extérieurs, il y avait des buts politiques qui s'articulent sur des bases

confessionnelles. D'emblée, l'appartenance et l'idéologie nationale étaient sacrifiées au détriment de l'idéologie communautaire qui a « pour but de maintenir les identités communautaires et la coïncidence de ces identités avec certaines forces extérieures, protectrices des appareils communautaires employés en temps de crise régionale pour marquer des points sur les forces concurrentes »Note718. .

Suite à cette complication, le terrain politique libanais devient un théâtre dont les pouvoirs politiques internes et externes sont en concurrence les uns contre les autres. Par conséquence, l'histoire politique du Liban devient chargée de conflits nationaux et mondiaux (internes et externes). Situation qui a rendu l'Unité Nationale du pays une mission très difficile pour les politiciens qu'ils ont perdu la confiance du peuple. Ce dernier, ne les considèrent plus des gouvernants objectifs capables de trouver la solution des conflits par '' l'Unité Nationale '' traduite par l'accord entre les différentes confessions. Cet accord interconfessionnel déclaré comme principe fondamental dans l'accord du Taëf est un sujet polémique entre les différentes communautés.

Ainsi, autour de ces thèmes concernant le pays nous avons essayé de dévoiler les perspectives des jeunes dans le but de connaître leurs attitudes si elles sont convergentes à propos de l'histoire politique du pays, des politiciens et de l'accord du Taëf en tant qu'un nouveau projet constitutionnel du pays, une certaine partie des libanais le considère la meilleure solution pour le futur du pays. A souligner que la convergence concernant le Taëf est considérée comme un indicateur du partage culturel.

Les données montrent que 64% des jeunes accepte l'idée que l'histoire du pays est chargée de conflits internes et externes, et l'idée qu'il n'existe pas encore au pays des politiciens objectifs capables de trouver une solution aux conflits par l'Unité Nationale. Alors, concernant l'accord du Taëf, les attitudes des jeunes se convergent autour de ''l'attitude neutre'' puisqu'ils acceptent avec prudence l'opinion qui le considère comme la meilleure solution du pays.

Histoire politique entre conflits et solutions	Histoire politique : chargée des conflits internes et externes	Politiciens : incapables de trouver une solution aux conflits	Le Taëf est la meilleure solution du pays
J'accepte	64,0%(112)	57,1% (100)	33,1%(58)
Plus ou moins	32,0%(56)	37,7%(66)	36,6% (64)
Je n'accepte pas	4,0%(7)	5,1%(9)	30,3% (53)
TOTAL OBS.	100% (175)	100% (175)	100% (175)

En creusant plus profondément, les résultats révèlent que 64% des jeunes considèrent l'histoire politique du pays chargée de conflits internes et externes, alors que les jeunes refusant cette perspective font 4%. Les premiers ont 336 notes (112x3), or les seconds ont 7 notes (7x1). Alors, les attitudes à l'égard des politiciens montrent que plus que la moitié des jeunes 57,1% ayant 300 notes (100 x 3) acceptent l'idée proposée, face à 5,1% ayant 9 notes (9x1) qui la refusent.

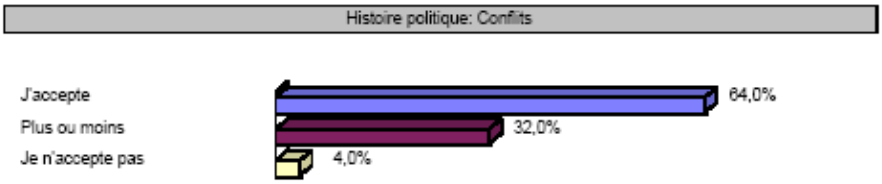
Concernant l'accord du Taëf, 36,6% ayant 128 notes (64x2) présentent une attitude, relativement, ''neutre'' à son égard. Abstraction faite de cette neutralité, en comparant les deux autres attitudes, les résultats montrent que la balance penche vers ceux qui la considèrent comme la meilleure solution du pays.

Nous constatons que les attitudes des jeunes se rencontrent autour l'idée que l'histoire politique du pays était conflictuelle. Ils pensent que les politiciens ont un rôle passif qui n'aboutit pas à trouver une solution par ''l'Unité Nationale'' du pays. Ils ont généralement tendance à accepter l'accord du Taëf malgré l'hésitation et la prudence visibles à son égard.

Histoire politique: Conflits	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	112	64,0%
Plus ou moins	56	32,0%
Je n'accepte pas	7	4,0%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 94,64, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.



Nous avons essayé de répartir les attitudes des jeunes selon leurs appartenances confessionnelles, nous avons trouvé que 77,1% des Maronites acceptent l'idée que l'histoire politique du pays est celle des conflits internes et externes, attitude adoptée de la plupart des Chiites 60% des Orthodoxes 65,7%, des Sunnites –71,4%. Or, 54,3% des Druzes acceptent avec prudence cette idée. Concernant les autres variables, le type d'éducation par exemple, il n'influence pas les attitudes des jeunes, car ceux ayant un type d'éducation Privée religieux et qui font 68,5% ont la même attitude des jeunes ressortissants des écoles Privées laïques faisant 61% et ceux des écoles Publiques constituant 65%. Tous considèrent l'histoire politique du pays chargée des conflits internes et externes. (Voir annexe).

Comme le type d'éducation, le lieu de résidence et de l'appartenance sexuelle n'ont pas un effet significatif sur les attitudes des jeunes de différentes régions. Commençons par les jeunes hommes. 62, 5 % admettent que l'histoire politique est conflictuelle, face à 65,5% des jeunes du sexe féminin adoptant la même attitude. Par rapport au lieu de résidence, nous trouvons que les habitants de la capitale, 59,6%, admettent la première idée proposée, chiffres pas très éloignés des 61,4% de jeunes résidants au Mont-Liban adoptant la même perspective. Cette dernière est partagée entre les jeunes du Nord faisant 58,3% et ceux de la Békaa qui font 78,6% et du Sud du pays constituant 68,8%. (Voir annexe).

Nous concluons que les jeunes, quelque soient leur appartenance confessionnelle et sexuelle, leurs type d'éducation et leurs lieu de résidence, leurs attitudes sont convergentes autour l'idée que l'histoire politique du pays est conflictuelle au niveau interne, et influencée par des conflits externes régionaux ou mondiaux.

Histoire politique: Conflits Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique (Maronite)	77,1% (27)	20,0% (7)	2,9% (1)	100% (35)
Orthodoxe	65,7% (23)	25,7% (9)	8,6% (3)	100% (35)
Sunnite	71,4% (25)	22,9% (8)	5,7% (2)	100% (35)
Chiite	60,0% (21)	37,1% (13)	2,9% (1)	100% (35)
Druze	45,7% (16)	54,3% (19)	0,0% (0)	100% (35)
TOTAL	**64,0% (112)**	**32,0% (56)**	**4,0% (7)**	**100% (175)**

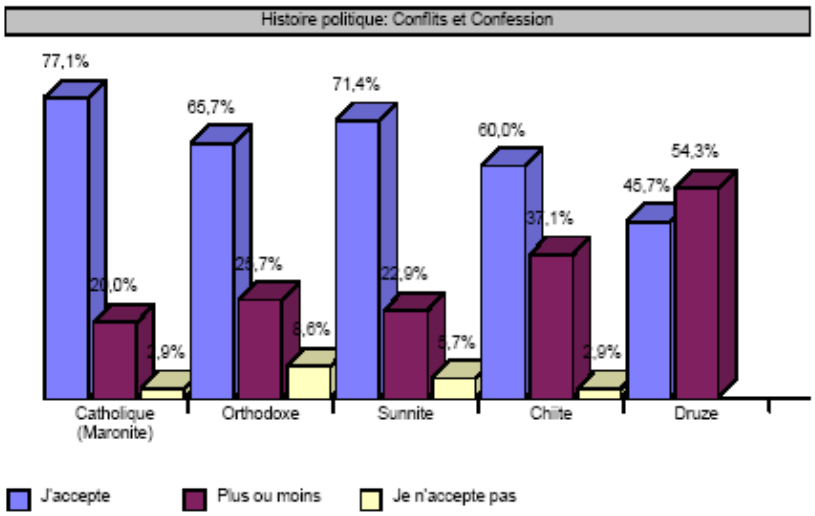
La dépendance est significative. chi2 = 15,54, ddl = 8, 1-p = 95,05%.

% de variance expliquée : 4,44%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 5 (33.3%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



La deuxième idée proposée dans cette échelle suppose qu'il n'existe pas encore au Liban des politiciens objectifs capables de conduire le pays vers l'unité nationale. Les résultats montrent que 57,1% des jeunes admettent l'idée proposée et ont 300 points (100x3), alors ceux qui la refusent font 5,1% et ont 5,1points (5,1x1).

Nous concluons que les jeunes en général acceptent l'idée proposée plus qu'ils ne la refusent, ce qui signifie qu'ils conçoivent passivement le rôle des politiciens.

Concernant le croisement de cette idée avec la confession, le sexe, le type d'éducation, le lieu de résidence, nous observons qu'il n'est pas significatif. Par exemple, nous remarquons que le plus haut pourcentage des jeunes, Maronites ayant 65,7%, Orthodoxes 57,1%, Sunnites 60%, Chiites 54,3%, ou Druzes48,6% adoptent la même attitude, en acceptant l'idée concernant les politiciens. Situation identique pour l'appartenance sexuelle, puisque les chiffres montrent que 52,3% des jeunes hommes et 62,1% des jeunes femmes ont la même perspective, qu'ils soient habitants à Beyrouth, 50,9%, ou au Mont-Liban, 59,1% , au Nord du pays, 83,3%, à la Békaa, 64,3%,ou au Sud du pays, 54,2% ; ou bien qu'ils soient adhérents à des écoles Privées religieuses, 66,7%, ou des écoles Privées laïques, 52,5%, ou Publiques, 51,2%, ils admettent tous qu'il n'existe pas encore des politiciens objectifs.

Histoire politique:Politiciens objectifs	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	100	57,1%
Plus ou moins	66	37,7%
Je n'accepte pas	9	5,1%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 72,49, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

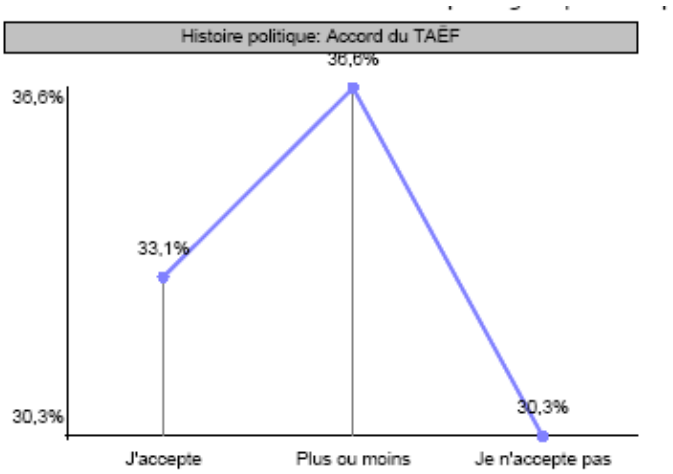
Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

La troisième idée présentée aux jeunes concerne leur attitude à l'égard de l'accord du Taëf en tant que meilleure solution du pays. Généralement, les jeunes ont une attitude prudente et hésitante à son égard.

Histoire politique: Accord du TAËF	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	58	33,1%
Plus ou moins	64	36,6%
Je n'accepte pas	53	30,3%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence n'est pas significative. chi2 = 1,04, ddl = 2, 1-p = 40,55%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.



En étudiant la répartition des attitudes des jeunes concernant le Taëf selon leurs appartenances confessionnelles, nous remarquons que presque la moitié des Maronites 48,6% ne l'acceptent pas, alors que 45,7% des Orthodoxes et 48,6% des Chiites hésitent. Or, plus que la moitié des Sunnites 54,3% et 37,1% des Druzes l'acceptent.

Nous constatons que parmi les confessions libanaises, ce sont les Sunnites qui sont ''pour'' l'accord du Taëf, alors que les Maronites sont ''contre'' cet accord. Ce qui signifie que les Sunnites et les Maronites font deux groupes avec des attitudes opposées concernant cet accord.

En plus, nous avons essayé de voir la répartition des attitudes des jeunes selon leur appartenance sexuelle et leurs types d'éducation et leur lieu de résidence. Les données récoltées ont montré que la plupart des jeunes hommes, 62,5%, et les jeunes filles, 65,5%, pensent que cet accord est la meilleure solution pour le Liban ; alors que leurs attitudes sont différentes selon leurs types d'éducation.

En fait, les jeunes des écoles Privées religieuses, 38, 9%, refusent l'idée proposée, à l'opposé des jeunes des écoles Publiques qui l'acceptent, 41,3%. Tandis que 44,1% des jeunes des écoles laïques hésitent et ont une attitude ''neutre'' à son égard. (Voir Annexe).

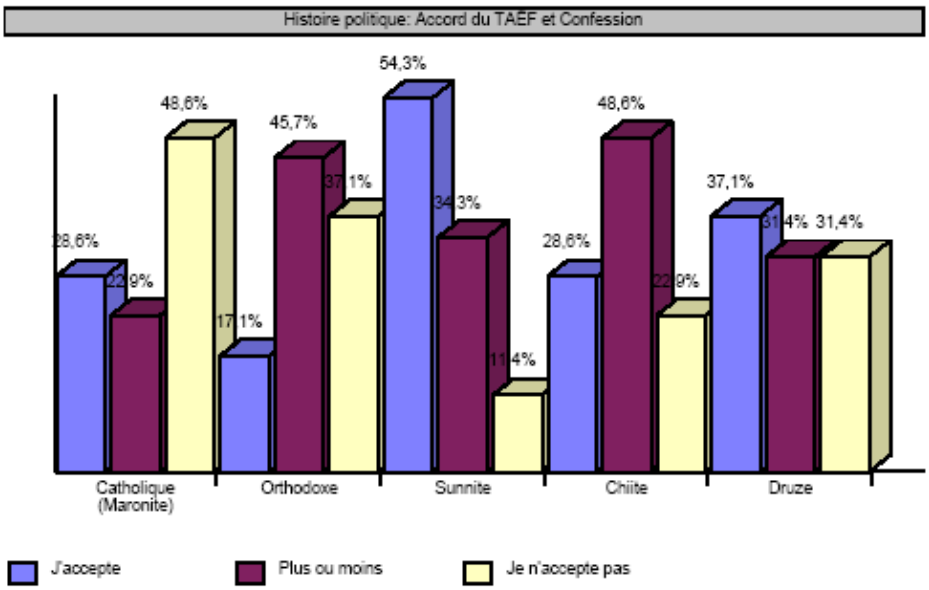
Histoire politique: Accord du TAËF Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique (Maronite)	28,6% (10)	22,9% (8)	48,6% (17)	100% (35)
Orthodoxe	17,1% (6)	45,7% (16)	37,1% (13)	100% (35)
Sunnite	54,3% (19)	34,3% (12)	11,4% (4)	100% (35)
Chiite	28,6% (10)	48,6% (17)	22,9% (8)	100% (35)
Druze	37,1% (13)	31,4% (11)	31,4% (11)	100% (35)
TOTAL	33,1% (58)	36,6% (64)	30,3% (53)	100% (175)

La dépendance est très significative. chi2 = 21,49, ddl = 8, 1-p = 99,40%.

% de variance expliquée : 6,14%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



A propos de la répartition des attitudes des jeunes selon leur lieu de résidence, nous notons que 47,4% des jeunes habitants à Beyrouth ont une attitude ‘’neutre’’, alors que les jeunes du Mont Liban constituent deux groupes de 36,4% chacun. Le premier pense que le Taëf est la meilleure solution du pays, le second refuse cette idée.

Or, plus que la moitié des jeunes du Nord du Liban, 58, 3%, pensent que cet accord est la meilleure solution, perspective que n’adoptent pas les jeunes de la Békaa faisant 50%, à l’opposé des habitants au Sud du pays, 41,7%, qui l’adoptent.

Nous constatons que les habitants du Nord et du Sud du Liban ont la même attitude favorable à l’égard du Taëf, à l’opposé des jeunes de la Békaa et une partie des jeunes du Mont Liban qui le refusent. Donc, les attitudes à l’égard de cet accord varient d’une région à une autre.

Histoire politique: Accord du TAEF Lieu de résidence	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Beyrouth	19,3% (11)	47,4% (27)	33,3% (19)	100% (57)
Mont-Liban	36,4% (16)	27,3% (12)	36,4% (16)	100% (44)
Nord du Liban	58,3% (7)	25,0% (3)	16,7% (2)	100% (12)
Bekaa	28,6% (4)	21,4% (3)	50,0% (7)	100% (14)
Sud du Liban	41,7% (20)	39,6% (19)	18,8% (9)	100% (48)
TOTAL	33,1% (58)	36,6% (64)	30,3% (53)	100% (175)

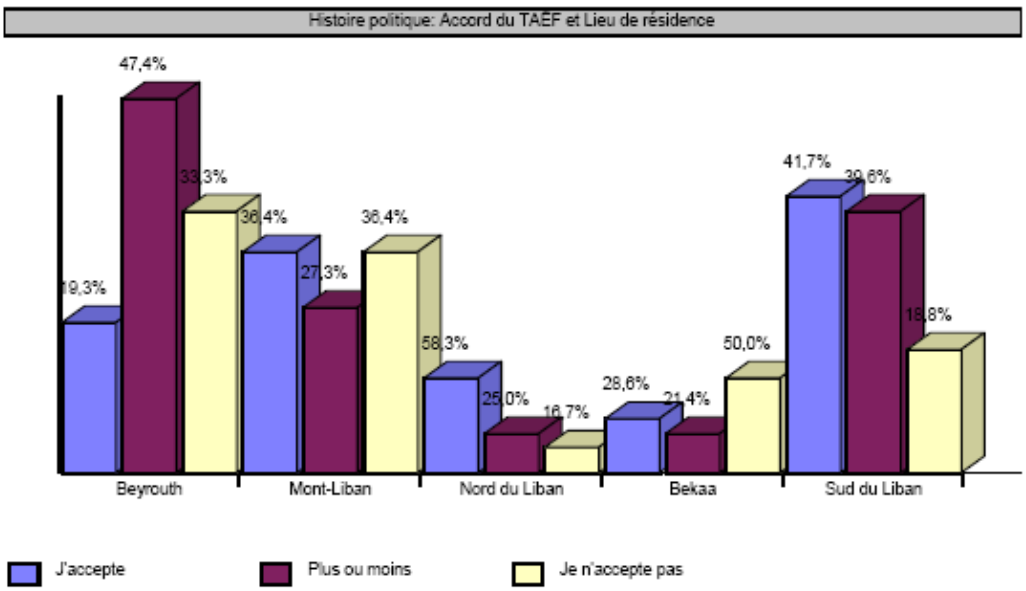
La dépendance est significative. chi2 = 16,52, ddl = 8, 1-p = 96,45%.

% de variance expliquée : 4,72%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 5 (33.3%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



12- La révolution des médias

La révolution technique du X X°siècle, surtout, celle des médias et de l'informatique, a des influences sur les domaines des pratiques sociales et culturelles des peuples.

En fait, son influence remarquable et directe s'exprime bien sur le côté économique et culturel traduit par la mondialisation. Mais, ce qui distingue cette révolution des précédentes, comme la ''Révolution Agricole'' et celle ''Industrielle'', c'est la rapidité de se répandre dans quelques décennies du siècle passé, pourtant, les deux révolutions précédentes avaient besoin de plusieurs siècles pour bien s'installer et récolter leurs fruits. C'est cette rapidité que nous croyons être la source de la prudence des personnes à son égard, puisqu'ils n'ont pas le temps suffisant pour la digérer et accompagner les transformations et les changements culturels rapides qui en résultent.

Etant une question considérée comme facteur essentiel du partage culturel et du contact interculturel entre les nations et les peuples, nous allons essayer de découvrir les attitudes des jeunes à son égard dans le but de savoir si elles sont ouvertes ou non, puisque nous considérons cette ouverture comme une dimension ‘’symbolique’’ et un indicateur de l‘acceptation du partage culturel. En tous cas, la révolution médiatique reste comme un saut géant du développement humain, il faut la soutenir ou non ? Voici les attitudes des jeunes libanais à son égard.

Il apparaît que presque la moitié des jeunes 48,6% ont une attitude neutre à l’égard de la révolution des médias.

A côté de cette neutralité, il parait que 41,7% des jeunes acceptent l’idée de soutenir la révolution de médias, ils ont 219 notes (73x3). Pourtant, plus que le quart 31,4% n’accepte pas l’idée qu’elle joue un rôle d’aliénation des cultures nationales des peuples, ils ont 55 notes (55x1).

Si nous mettons à côté l’attitude neutre en comparant les deux autres attitudes, nous remarquons que les attitudes générales des jeunes sont favorables à l’égard de la révolution des médias, malgré l’hésitation saillante.

Révolution des médias	**Il faut la soutenir**	**Il faut être prudent**	**Aliénation des cultures**
J’accepte	41,7% (73)	32,6%(57)	31,4%(55)
Plus ou moins	48,6% (85)	48,6%(85)	37,1%(65)
Je n’accepte pas	9,7% (17)	18,9%(33)	31,4%(55)
TOTAL OBS.	100% (175)	100%(175)	100%(175)

En perçant dans les détails de l’échelle, il apparaît que presque la moitié, 48,6%, hésitent à soutenir la révolution des médias, et ceux qui considèrent qu’il faut la soutenir font 41,7%. Cependant un groupe de 9,7% pense qu’il ne faut pas soutenir la révolution des médias.

En essayant de voir les attitudes des jeunes selon leurs répartitions confessionnelles et leurs types d’éducation, nous observons que ces deux facteurs n’influencent pas leurs attitudes. En fait, ce sont les chiites parmi toutes les confessions qui l’encourage faisant 42,9%. Or les Maronites, Orthodoxes, Sunnites et Druzes hésitent à son égard. Attitude qu’adopte la plupart des jeunes ressortissants des écoles Privées religieuses, Privées laïques ou Publiques. (Voir annexe).

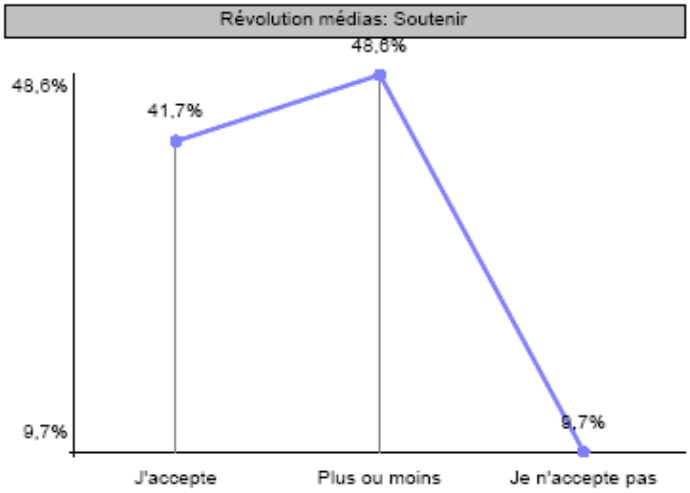
Nous constatons que malgré l’hésitation à l’égard de la révolution des médias, généralement, les jeunes favorisent de la soutenir puisque les notes de ceux qui acceptent de la soutenir font 219 notes (73x3), face à ceux qu refusent de la soutenir qui ont 17notes (17x1). Ce qui signifie qu’ils ont des attitudes, relativement, ouvertes à l’égard des nouvelles médiatiques, ce qui - peut être- contribue à encourager une expérience du partage culturel, qu’elle devient de plus en plus dépassée de ses frontières nationales, pour être internationale et basée sur les médias.

Révolution médias: Souteni	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	73	41,7%
Plus ou moins	85	48,6%
Je n'accepte pas	17	9,7%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 45,17, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



Concernant l'attitude de la prudence à l'égard de la révolution des médias, presque la moitié des jeunes, 48,6%, sont plus ou moins avec cette idée, alors ceux qui l'acceptent font, 32,6%, face à 18,9%, qui la refusent.

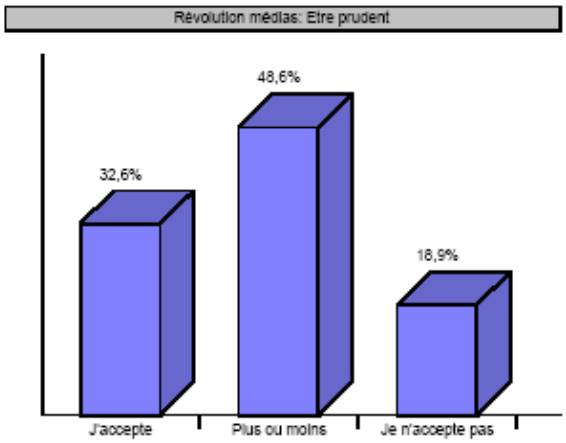
Pour creuser plus profondément, nous avons essayé de voir les attitudes des jeunes selon leurs répartitions confessionnelles, et leurs types d'éducation. Les résultats montrent qu'ils n'ont pas une influence directe sur le fait étudié, puisque les jeunes qu'ils soientt Maronites, Orthodoxes, Sunnites, Chiites, sont plus ou moins pour l'idée d'être prudent à l'égard de la révolution des médias, sauf les Druzes qui l'acceptent en faisant 54,3%. D'ailleurs, qu'ils soient ressortissants des écoles Privées religieuses, Privées laïques ou Publique, le plus haut pourcentage est toujours pour les jeunes qui pensent « plus ou moins » qu'il faut être prudent.

Révolution médias: Etre prudent	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	57	32,6%
Plus ou moins	85	48,6%
Je n'accepte pas	33	18,9%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 23,22, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



La révolution médiatique est un moyen d'avaler et d'aliéner les cultures et les identités nationales des peuples. Voici la troisième possibilité de réponse qui représente une attitude ‘’négative’’.

Plus que le quart des jeunes 37,1% perçoivent que cette idée est plus ou moins vraie. Alors ceux qu’ils l’acceptent et qui la refusent font 31,4%.

En essayant de voir la répartition des attitudes selon la répartition confessionnelle des jeunes, nous observons que presque la moitié des Maronites 45,7% n’acceptent pas l’idée que la révolution des médias est un moyen d’avaler et d’aliéner les cultures et les identités nationales, alors que 40% des Orthodoxes, des Sunnites, des Druzes sont « plus ou moins » pour l’idée proposée, face à 34,3% des Chiites qui ont la même attitude, également ceux qui refusent l’idée. (Voir annexe).

Concernant la répartition des jeunes selon leurs types d’éducation, nous remarquons

que 42,6% des jeunes des écoles Privées religieuses sont « plus ou moins » pour l’idée, attitude pareille chez les jeunes des écoles Privées laïques faisant 35,6% alors

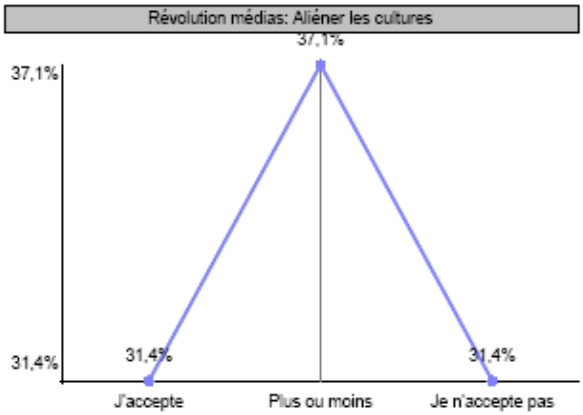
que les jeunes des écoles publiques acceptent l’idée en faisant 36,3%. (Voir annexe).

Révolution médias: Aliéner les cultures	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	55	31,4%
Plus ou moins	65	37,1%
Je n'accepte pas	55	31,4%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence n'est pas significative. chi2 = 1,14, ddl = 2, 1-p = 43,53%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



13- Mondialisation

La pensée humaine est en relation interactionnelle et dialectique avec les transformations quotidiennes de son environnement, particulièrement, les culturelles. La mondialisation en tant qu'une des transformations culturelles saillantes de notre époque, a influencée et même bouleversé les concepts et les pratiques culturelles des peuples. Il nous semble indispensable de connaître les attitudes des jeunes à son égard, surtout, en adoptant dans notre recherche une approche interculturelle.

En fait dans la région arabe, la mondialisation pour les traditionnels et les extrémistes ressemble à « une invitation à abandonner son identité, et se jeter dans les bras de la colonisation et l'impérialisme »Note719. . Elle a, donc, une représentation relativement ''négative'', elle est surtout intimement liée à l'américanisation et d'emblée, elle représente la menace identitaire, particulièrement de l'identité arabo-islamique.

D'autant plus, elle représente une menace économique, politique, culturelle et morale parce les entreprises dans ces régions, même les grandes, restent incapables d'affronter les américaines, les européennes ou les japonaises. Petit à petit, les grandes entreprises vont avaler les petites, et l'économie arabe perdra son indépendance, d'abord au niveau économique, puis au niveau politique. D'ailleurs, avec la révolution des médias (l'Internet et les Satellites) les informations circulent rapidement dans la planète, suivant un système de valeurs différent de l'arabo-musulman qui considère le thème sexuel comme tabou, et la mondialisation est le moyen qui le transgresse. La mondialisation, ainsi, est un projet américain, son but est la domination du monde dont le monde arabe, riche en pétrole, en détruisant les systèmes de valeurs des sociétés visées. Pourtant, il y a des attitudes qui encouragent la mondialisation en la considérant comme étant une source de richesse culturelle qui contribue au développement des pays. Notons d'autres perspectives hésitantes et prudentes, le premier choix représente une opinion plutôt ''positive'' à l'égard de la question proposée, le deuxième un avis neutre, et le troisième une perspective plutôt ''négative''.

Le but de cette question est de savoir les avis des jeunes à l'égard des nouveaux faits culturels mondiaux comme la mondialisation, est-ce qu'ils ont des attitudes tolérantes à son égard, en considérant ce fait comme source de richesse culturelle ou à l'inverse. Tant qu'ils ont des attitudes tolérantes, l'espérance de réaliser une expérience du partage culturelle augmente, puisqu'en acceptant la mondialisation ils signifient l'ouverture à l'égard de l'autrui, différent, condition indispensable pour toute expérience du partage culturel.

Les données du terrain montrent que 41% des jeunes considèrent la mondialisation comme un stéréo graduel des peuples selon le culte de plus fort, face à 34,9% de ceux qui la perçoivent en tant qu'une richesse culturelle, et 33,1% pensent qu'il faut y faire face car elle suscite et nourrit le patriotisme exagéré.

Nous concluons, que malgré qu'il n'y a pas une attitude ou une perspective dominante, ''pour ''ou'' contre'', la mondialisation chez les jeunes, nous pouvons dire que la balance presque en équilibre, penche un peu vers ceux qui la considèrent comme une richesse culturelle, puisque ceux qui préfèrent l'affronter font 33,1% face à ceux qui l'encouragent ,34,9%, la différence est 1 ,8% seulement.

Nous remarquons aussi, que les jeunes, en encourageant la mondialisation, sont conscients de sa dangerosité de comme la domination du culte du plus fort. Cela signifie qu'elle ne représente pas pour eux une menace, autrement dit, ils n'adoptent pas les perspectives traditionnelles, d'emblée, ils ont des dispositions à l'ouverture vers autrui.

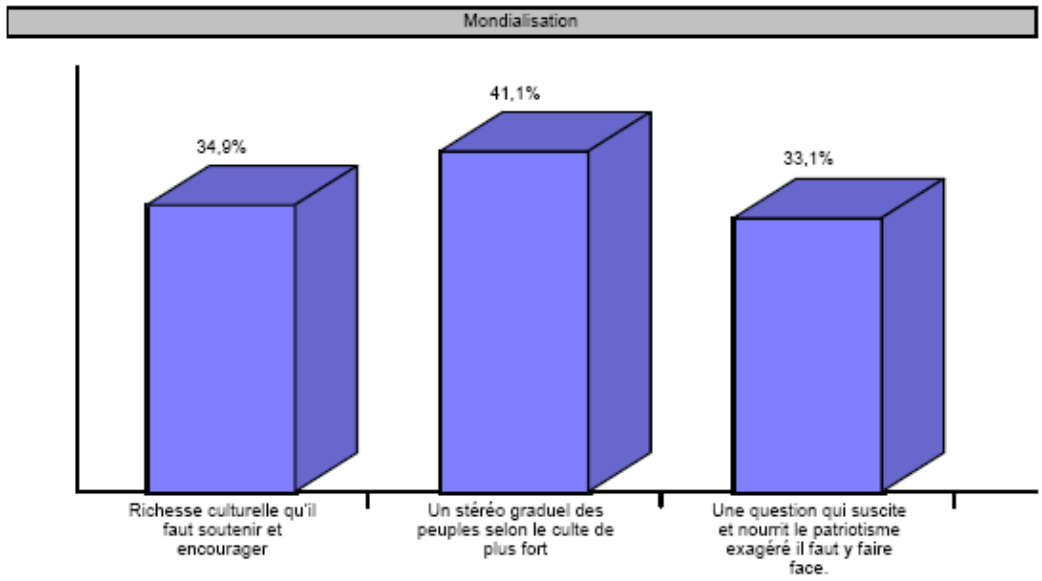
Mondialisation	Nb. cit.	Fréq.
Richesse culturelle qu'il faut soutenir et encourager	61	34,9%
Un stéréo graduel des peuples selon le culte de plus fort	72	41,1%
Une question qui suscite et nourrit le patriotisme exagéré il faut y faire face.	58	33,1%
TOTAL OBS.	**175**	

La différence avec la répartition de référence n'est pas significative. chi2 = 1,71, ddl = 3, 1-p = 36,46%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Le nombre de citations est supérieur au nombre d'observations du fait de réponses multiples (3 au maximum).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



La répartition des jeunes selon leur appartenance confessionnelle, semble-t-il, influence les attitudes des jeunes concernant la mondialisation. Presque la moitié des maronites, 45,7%, la perçoivent comme stéréograduelle des peuples selon le culte de plus fort, qu'on trouve le même chiffre chez les Orthodoxes mais pour ceux qui pensent que la mondialisation est une richesse culturelle qu'il faut soutenir et encourager.

Plus que la moitié des Sunnites, 60%, la considèrent une question qui suscite et nourrit le patriotisme exagéré et il faut y faire face. Alors que la plupart des Chiites 45,7%, la conçoivent comme un stéréograduel des peuples selon le culte de plus fort, face à 54,3% des Druzes qui la perçoivent en tant qu'une richesse

culturelle.

Nous concluons que parmi les confessions, ce sont les membres de la communauté Druze qui encouragent la mondialisation, puis les orthodoxes, les Maronites, les chiites et enfin les Sunnites. Et ceux qui préfèrent faire face sont les Sunnites, puis les Chiites, les Maronites les Orthodoxes, et enfin les Druzes. Cela signifie que dans un contexte du partage culturel, peut être ce sont les Druzes qui contribuent à la réussite d'une expérience interculturelle plus que les Sunnites. Ce qui est remarquable dans ces résultats est que les jeunes Druzes manifestent une attitude d'ouverture, qui renforce l'espoir d'avoir une expérience du partage culturel réussie, puisque cette confession était longtemps à l'écart des autres, surtout que ses dogmes favorisent que certaines interactions culturelles restent intra-confessionnelle tel que le mariage, considéré comme facteur essentiel pour encourager le contact interconfessionnel.

Pour approfondir les résultats, nous avons essayé de voir l'influence de type d'éducation sur les opinions des jeunes à l'égard de la mondialisation, nous avons remarqué que la plupart des ressortissants des écoles Privées religieuses 42,6% pensent qu'elle est une richesse culturelle, il faut l'encourager, chiffre presque égal pour les étudiants des écoles Privées laïques qui font 42,4% la considérant comme un stéréograduel des peuples selon le culte de plus fort, même attitude adoptée de la part des jeunes appartenant à des écoles Publiques faisant 40% (Voir annexe).

Aussi, nous avons essayé de voir les avis des jeunes selon leur appartenance sexuelle, nous avons observé que 40,2 % des jeunes filles pensent que la mondialisation est une richesse culturelle, face à 47,7% des jeunes garçons qui la considèrent un stéréograduel des peuples selon le culte du plus fort.

Nous concluons que les jeunes filles encouragent la mondialisation plus que les jeunes garçons (Voir annexe).

Mondialisation / Confession	Richesse culturelle qu'il faut soutenir et encourager	Un stéréo graduel des peuples selon le culte de plus fort	Une question qui suscite et nourrit le patriotisme exagéré il faut y faire face.	TOTAL
Catholique (Maronite)	40,0% (14)	45,7% (16)	28,6% (10)	100% (40)
Orthodoxe	45,7% (16)	37,1% (13)	22,9% (8)	100% (37)
Sunnite	11,4% (4)	40,0% (14)	60,0% (21)	100% (39)
Chiite	22,9% (8)	45,7% (16)	40,0% (14)	100% (38)
Druze	54,3% (19)	37,1% (13)	14,3% (5)	100% (37)
TOTAL	34,9% (61)	41,1% (72)	33,1% (58)	100% (191)

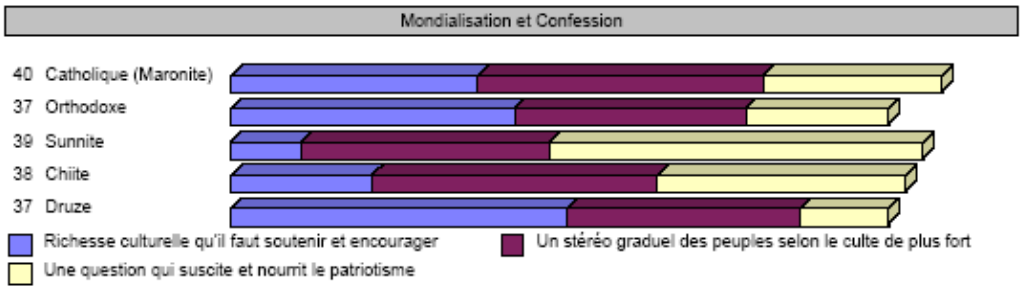
La dépendance est très significative. chi2 = 25,91, ddl = 8, 1-p = 99,89%.

% de variance expliquée : 7,40%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



En continuant à analyser les données concernant la mondialisation, nous trouvons que plus que la moitié des jeunes de Beyrouth 54, 4% pensent qu'elle est un stéréograduel selon le culte de plus fort, chiffre pas loin de 52,3% pour les jeunes du Mont Liban qui pensent qu'elle est une richesse culturelle qu'il faut soutenir et encourager.

La majorité des habitants au Nord du pays partagent l'avis des jeunes de Beyrouth, alors que 42,9% des jeunes résidents à la Békaa partagent la même perspective des jeunes du Mont Liban qui la considèrent comme une richesse culturelle. Pourtant 60,4% des jeunes habitants au Sud du pays la perçoivent comme une question qui suscite et nourrit le patriotisme exagéré, il faut y faire face.

Nous constatons que les jeunes de Mont Liban et la Békaa sont ceux qui favorisent la mondialisation, alors que les habitants du Sud ne l'encouragent pas. la raison peut être l'adoption des opinions traditionalistes, et ce n'est pas un fait étrange puisque la majorité des habitants au Sud du Liban sont des Sunnites et des Chiites en sachant que l'Islam est en opposition relative avec les Etats-Unis, et ne favorise pas ses produits culturels, surtout, l'américanisation.

Mondialisation / Lieu de résidence	Richesse culturelle qu'il faut soutenir et encourager	Un stéréo graduel des peuples selon le culte de plus fort	Une question qui suscite et nourrit le patriotisme exagéré il faut y faire face.	TOTAL
Beyrouth	36,8% (21)	54,4% (31)	19,3% (11)	100% (63)
Mont-Liban	52,3% (23)	31,8% (14)	22,7% (10)	100% (47)
Nord du Liban	16,7% (2)	75,0% (9)	33,3% (4)	100% (15)
Bekaa	42,9% (6)	35,7% (5)	28,6% (4)	100% (15)
Sud du Liban	15,8% (9)	27,1% (13)	60,4% (29)	100% (51)
TOTAL	34,9% (61)	41,1% (72)	33,1% (58)	100% (191)

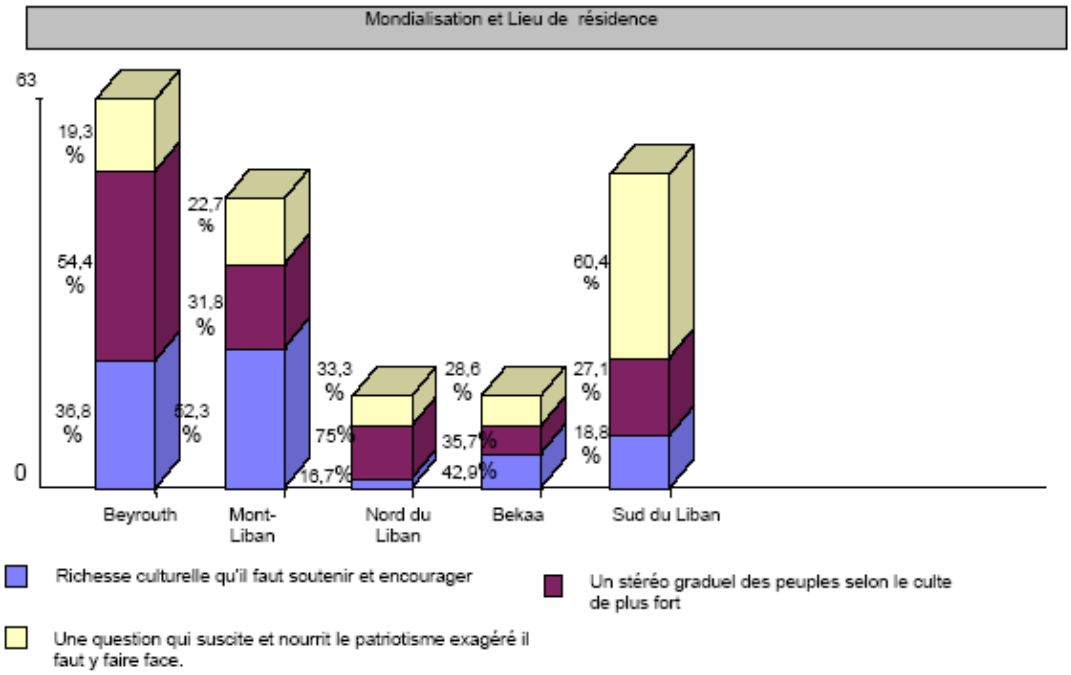
La dépendance est très significative. chi2 = 33,21, ddl = 8, 1-p = 99,99%.

% de variance expliquée : 9,49%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Attention, 4 (26.7%) cases ont un effectif théorique inférieur à 5, les règles du chi2 ne sont pas réellement applicables.

Le chi2 est calculé sur le tableau des citations (effectifs marginaux égaux à la somme des effectifs lignes/colonnes).



Après avoir connu les opinions des jeunes à la mondialisation, nous allons découvrir leurs attitudes à son égard.

La première question proposée aux jeunes concernant l'idée qu'il est passé le temps de s'isoler sous prétexte de sauvegarder l'identité culturelle et le Soi. C'est une idée dévoilant une attitude favorable à la mondialisation. La deuxième idée est plutôt neutre, elle suggère que sauvegarder l'identité culturelle et nationale des peuples devient un défi nécessaire face à la mondialisation. Or, la troisième idée reflète une attitude plutôt ''négative '' à son égard en considérant la mondialisation ressemblante à un courant géant de l'américanisation, il faut l'affronter.

Les données montrent que les attitudes des jeunes sont convergentes autour de l'acceptation de l'idée que sauvegarder l'identité culturelle et nationale des peuples devient un défi qu'exige la mondialisation, et autour du refus de l'affronter parce qu'elle ressemble à un courant géant de l'américanisation. Venons-en à étudier d'une façon détaillée les différentes attitudes des jeunes en les croisant avec certaines variables.

La mondialisation	**Identité culturelle**	**Un défi**	**Américanisation**
J'accepte	44,6% (78)	63,4% (111)	40,6%(71)
Plus ou moins	38,3% (67)	29,1% (51)	29,1%(51)
Je n'accepte pas	17,1% (30)	7,4% (13)	30,3%(53)
TOTAL OBS.	100% (175)	100% (175)	100% (175)

Commençons par l'idée qu'il est passé le temps de s'isoler sous prétexte de sauvegarder l'identité culturelle et le Soi. 44,6% ont une attitude favorable à cette idée, alors que 38,3% sont ''plus ou moins'' pour cette et ceux qui ne l'acceptent pas font 17, 1%.

En calculant les notes, ceux qui l'acceptent l'idée ont 234 (78x3) notes, face à 30 (30x1) notes pour ceux qui la refusent.

Donc, les jeunes sont généralement ''pour'' la mondialisation, en considérant que l'argument de sauvegarder '' l'identité culturelle'' et le ''soi'' est une question du passé. Il vaut mieux entrer dans le jeu de la mondialisation au lieu d'être passif à son égard sous le prétexte de protéger le soi culturel. Une attitude qui

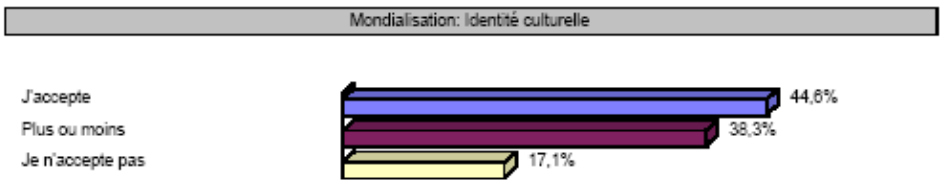
encourage l'espérance d'avoir une expérience du partage culturel.

Mondialisation: Identité culturelle	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	78	44,6%
Plus ou moins	67	38,3%
Je n'accepte pas	30	17,1%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 21,68, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



En essayant de savoir la répartition des attitudes des jeunes selon leurs appartenances confessionnelles, nous avons observé que presque la moitié des Maronites 48,6% acceptent l'idée qu'il est passé le temps de s'isoler de prétexte de sauvegarder l'identité culturel et le soi, alors que 65,7% des Orthodoxes acceptent l'idée. Les chiffres descendent jusqu'à 37,1% chez les Sunnites qui sont ''plus ou moins'' pour l'idée proposée, puis ils montent à 48,6% des Chiites adoptant la même attitude, avant qu'ils ne descendent à 42,9% chez les Druzes acceptant l'idée proposée.

Nous constatons que ce sont les jeunes Orthodoxes qui acceptent l'idée, et les Sunnites sont ceux qui la refusent.

Concernant l'influence du type d'éducation, il n'affecte pas directement les attitudes des jeunes à propos de la mondialisation, parce que les jeunes des écoles Privées religieuses faisant 48,1% acceptent l'idée, attitude que nous trouvons identitique chez les jeunes des écoles Privées laïques qui font 47, 5%. Cependant, presque la moitié des jeunes des écoles publiques 45% sont ''plus ou moins pour l'idée''.

Nous constatons que l'attitude des jeunes à l'égard de la mondialisation n'est pas sous l'effet du type d'éducation, et d'emblée, la corrélation entre ces deux variables n'est pas significative. (Voir annexe).

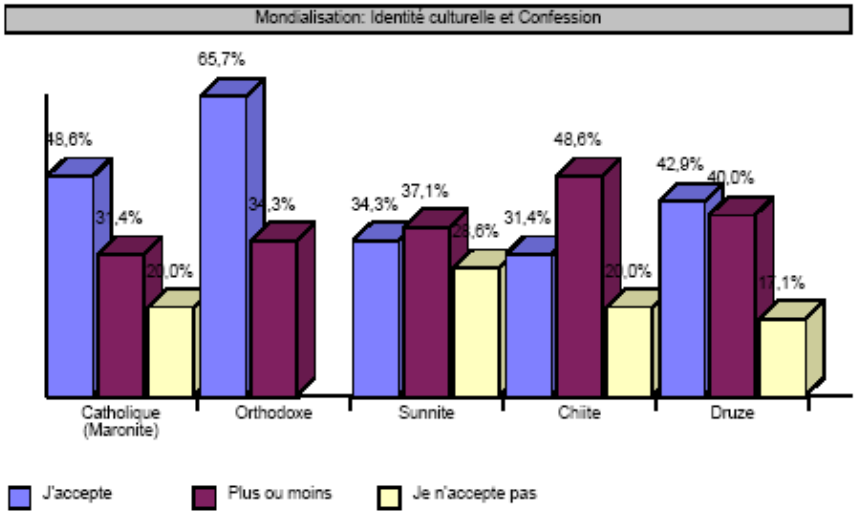
Mondialisation: Identité culturelle Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique (Maronite)	48,6% (17)	31,4% (11)	20,0% (7)	100% (35)
Orthodoxe	65,7% (23)	34,3% (12)	0,0% (0)	100% (35)
Sunnite	34,3% (12)	37,1% (13)	28,6% (10)	100% (35)
Chiite	31,4% (11)	48,6% (17)	20,0% (7)	100% (35)
Druze	42,9% (15)	40,0% (14)	17,1% (6)	100% (35)
TOTAL	**44,6% (78)**	**38,3% (67)**	**17,1% (30)**	**100% (175)**

La dépendance est significative. chi2 = 16,43, ddl = 8, 1-p = 96,34%.

% de variance expliquée : 4,69%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



La deuxième idée de l'échelle d'attitude concernant la mondialisation est généralement neutre. Elle suppose que sauvegarder l'identité culturelle et nationale des peuples devient un défi nécessaire face à ce nouveau fait socio-culturel.

Les chiffres présentent que la plupart des jeunes 63,4% acceptent l'idée, et ceux qui la refusent font 7,4%. Les notes montrent un décalage considérable. Les jeunes acceptant l'idée ont 333 notes, or ceux qui la refusent ont 13 notes.

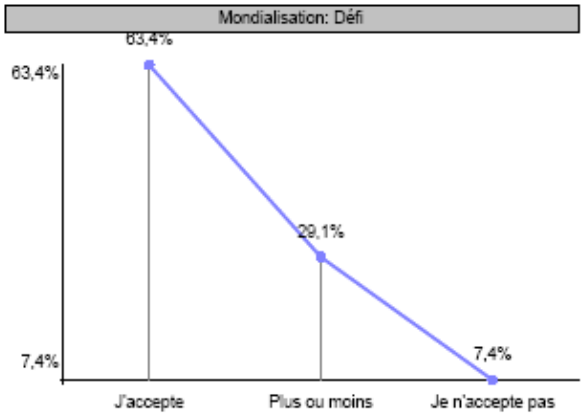
Nous concluons que les jeunes ont des attitudes considérant la protection de l'identité culturelle des peuples devient une exigence socio-culturelle, il faut la prendre en compte face à ce nouveau phénomène qui envahit le globe terrestre.

Mondialisation: Défi	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	111	63,4%
Plus ou moins	51	29,1%
Je n'accepte pas	13	7,4%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est très significative. chi2 = 83,70, ddl = 2, 1-p = >99,99%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



Concernant la répartition des jeunes considérants la mondialisation comme un défi selon leurs appartenances confessionnelles, nous remarquons que presque la moitié des Maronites 45,7% acceptent cette idée, nous trouvons une attitude pareille chez les Orthodoxes mais les chiffres montent à 51,4%. En continuant la croissance, les chiffres atteignent 68,6% chez les Sunnites, 77,1% chez les Chiites et 80 % chez les Druzes en adoptant la même attitude que les Maronites et orthodoxes.

Concernant le type d'éducation, nous observons que les jeunes quelque soit leur type d'éducation acceptent que la mondialisation est un défi qui suscite l'exigence de sauvegarder son identité culturelle. Parmi eux ce sont les étudiants des écoles Publiques qui font la plupart 70.

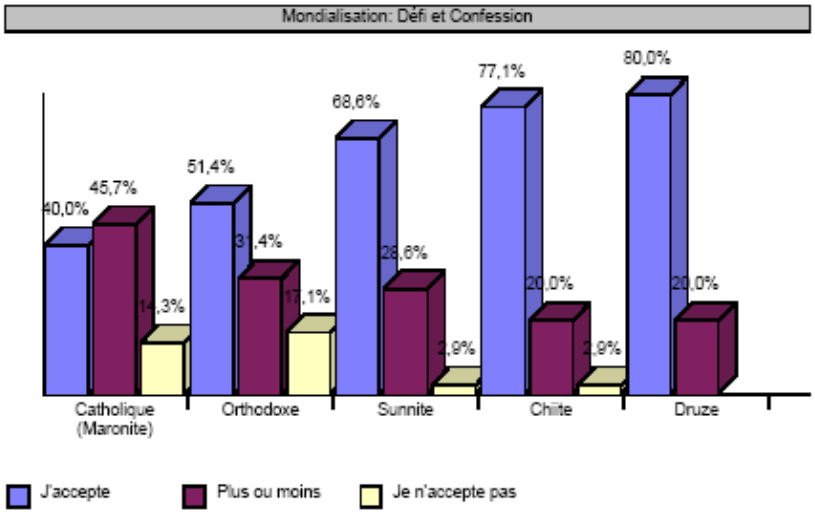
Ainsi, la plupart des jeunes de toutes les confessions et tous les types d'éducation admettent que la mondialisation est un défi nécessitant de défendre son identité culturelle. (Voir annexe).

Mondialisation: Défi Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique (Maronite)	40,0% (14)	45,7% (16)	14,3% (5)	100% (35)
Orthodoxe	51,4% (18)	31,4% (11)	17,1% (6)	100% (35)
Sunnite	68,6% (24)	28,6% (10)	2,9% (1)	100% (35)
Chiite	77,1% (27)	20,0% (7)	2,9% (1)	100% (35)
Druze	80,0% (28)	20,0% (7)	0,0% (0)	100% (35)
TOTAL	**63,4% (111)**	**29,1% (51)**	**7,4% (13)**	**100% (175)**

La dépendance est très significative. chi2 = 23,13, ddl = 8, 1-p = 99,68%.

% de variance expliquée : 6,61%

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



La troisième proposition concernant la mondialisation est celle qui invite les individus à regarder la mondialisation comme un courant géant de l'américanisation, il faut l'affronter.

40,6% acceptent l'idée proposée, face à 30% qui la refusent, et 29,1% qui hésitent.

En essayant de dévoiler la répartition des jeunes adoptant cette attitude selon leurs appartenances confessionnelles nous trouvons que 37,1% des Maronites acceptent d'affronter la mondialisation, alors que 51,4 % des Orthodoxes hésitent.

Quant aux Sunnites, ils partagent les Maronites la même attitude faisant 48,6%. Or, 45,7% des Chiites pensent qu'il ne faut pas l'affronter, à l'opposé de 54,3% des Druzes.

A propos de type d'éducation, nous remarquons qu'il n'a pas un effet direct sur les attitudes des jeunes concernant la mondialisation et la nécessité de l'affronter, puisque la plupart des jeunes, qu'ils soient des écoles Privées religieuses, Privées laïques ou Publiques acceptent cette idée. (Voir annexe).

Nous constatons, que les jeunes Maronites, Sunnites et Druzes partagent la même attitude qui est différente de celle des Orthodoxes et des Chiites, abstraction faite de leurs types d'éducation.

Mondialisation: Il faut l'affronter	Nb. cit.	Fréq.
J'accepte	71	40,6%
Plus ou moins	51	29,1%
Je n'accepte pas	53	30,3%
TOTAL OBS.	**175**	**100%**

La différence avec la répartition de référence est peu significative. chi2 = 4,16, ddl = 2, 1-p = 87,51%.

Le chi2 est calculé avec des effectifs théoriques égaux pour chaque modalité.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.

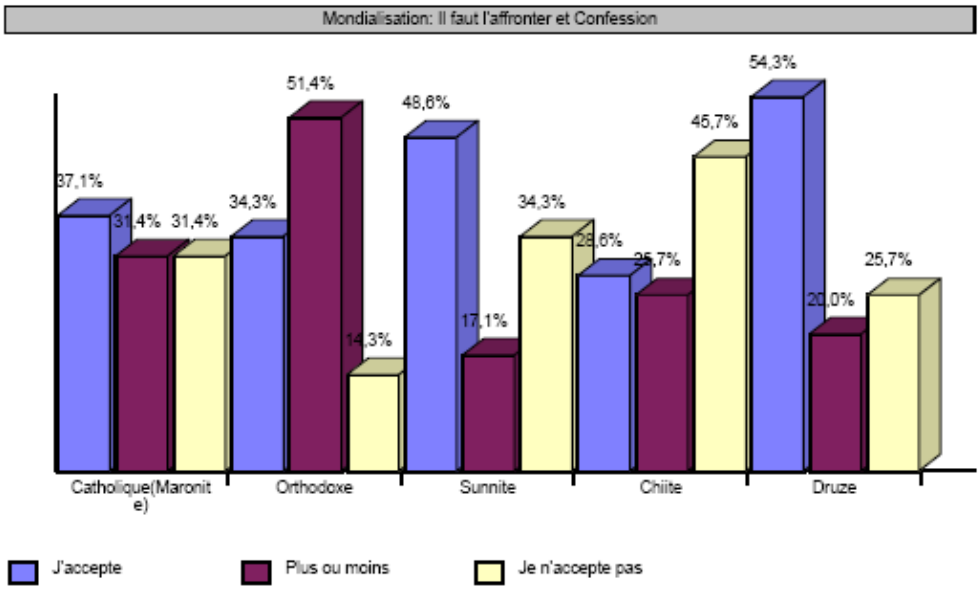
Mondialisation: Il faut l'affronter Confession	J'accepte	Plus ou moins	Je n'accepte pas	TOTAL
Catholique(Maronite)	37,1% (13)	31,4% (11)	31,4% (11)	100% (35)
Orthodoxe	34,3% (12)	51,4% (18)	14,3% (5)	100% (35)
Sunnite	48,6% (17)	17,1% (6)	34,3% (12)	100% (35)
Chiite	28,6% (10)	25,7% (9)	45,7% (16)	100% (35)
Druze	54,3% (19)	20,0% (7)	25,7% (9)	100% (35)
TOTAL	40,6% (71)	29,1% (51)	30,3% (53)	100% (175)

La dépendance est significative. chi2 = 18,91, ddl = 8, 1-p = 98,47%.

% de variance expliquée : 5,40%

Les cases encadrées en bleu (rose) sont celles pour lesquelles l'effectif réel est nettement supérieur (inférieur) à l'effectif théorique.

Les valeurs du tableau sont les pourcentages en ligne établis sur 175 observations.



- Conclusion

Les résultats du terrain montrent qu'un changement d'attitude est réalisé entre Chrétiens et Musulmans concernant des questions socio-culturelles considérées longtemps comme source de controverse et sujets polémiques.

Malgré leurs consciences que l'histoire du pays était une histoire conflictuelle, la plupart des jeunes de différentes confessions croient à la vie commune entre eux en refusant l'idée que le Liban est un simple rassemblement confessionnel et que l'unification des aspirations des libanais est impossible. C'est pourquoi,

ils préfèrent l'unification du Livre Scolaire afin de créer un'' but national commun'' garantissant l'unification du peuple et du pays.

La diversité culturelle considérée comme source de menace de l'identité arabe n'a plus la même signification qu'avant chez les Musulmans. Un changement considérable s'est installé en adoptant le même point de vue des Chrétiens. Elle représente pour la majorité des jeunes Musulmans, un facteur du développement du pays. Nous avons remarqué aussi un changement au niveau de la langue arabe. Après avoir été longtemps sujet de controverse, les résultats montrent que le bilinguisme est le choix adopté des jeunes de toutes confessions. La langue arabe commence à être une source identificatoire et une référence identitaire pour les jeunes Chrétiens. Situation pareille chez les jeunes Musulmans par rapport à la langue étrangère.

Concernant les causes des conflits, les jeunes pensent que ce sont le confessionnalisme et l'absence d'un accord global entre toutes les confessions qui l'ont causé. Ceci explique leurs refus saillant du confessionnalisme en insistant sur un aspect proprement libanais du pays, ni arabe ni phénicien, ce qui démontre que les jeunes ont des nouvelles représentations de l'identité socio-culturelle du pays détachées de ceux propagées par les discours idéologiques. Ce détachement réalisé par les jeunes, d'un côté et la convergence des opinions des jeunes concernant les questions culturelles nationales et internationales, telles que la mondialisation et la révolution des médias, révèlent la présence d'un partage culturel entre Chrétiens et Musulmans au Liban.

NEUVIÈME CHAPITRE. SYNTHÈSE GÉNÉRALE AUTOUR DES RÉSULTATS

Les résultats récoltés révèlent que les jeunes libanais d'après guerre vivent dans des milieux familiaux dont la religion a une portée considérable. Les chiffres montrent que 85,9% des membres de l'échantillon sont **pratiquants**. En, outre, les échelles d'attitudes montrent que presque la moitié des jeunes 42,4%, ont classé **la religion** soit dans la deuxième classe faisant 29,1%, soit dans la première classe en faisant 13,1%, ce qui montre l'importance considérable de la religion parmi les thèmes culturels proposés.

Généralement, les jeunes sont très influencés par le milieu familial adoptant la religion puisque la majorité des jeunes pratiquants sont comme leurs parents en majorité engagés par les pratiques religieuses, et particulièrement, leurs mères plus impliquées que leurs pères.

Cette implication religieuse se trouve forte chez les parents aussi bien que chez les jeunes. Elle est saillante chez les Maronites, Chiites, Sunnites, et moins forte chez les Druzes et les Orthodoxes.

L'engagement des jeunes à l'égard des pratiques religieuses de leurs confessions est influencé par **le type d'éducation** qu'ils ont reçu. Signalons que le choix de l'école des enfants est, habituellement, inséparable des attitudes des parents à l'égard de la religion, c'est pourquoi la majorité des jeunes pratiquants étaient ressortissants des écoles Privées religieuses.

Nous remarquons que les jeunes Maronites font la majorité parmi les jeunes chrétiens pratiquants 85,7%. Cependant, dans le camp des Musulmans ce sont les jeunes Sunnites qui font la majorité 80%.

Ainsi, la religiosité des jeunes est moins forte que celle de leurs parents, puisque **l'implication religieuse** des **parents** pratiquants varie entre 88,6% mères pratiquantes et 61% pères pratiquants face à 32,6% jeunes pratiquants. Donc, la continuité dans les liens parentaux et filiaux à propos de la religion commence à avoir une rupture, même si la religion, dans les sociétés traditionnelles, est un facteur qui influence directement la mentalité des jeunes et leurs attitudes.

Afin de savoir si les jeunes sont de plus en plus détachés de l'influence de leur appartenance confessionnelle, et s'ils ont des attitudes positives à l'égard de l'existence et l'unité du pays, nous avons eu recours à plusieurs questions dévoilant le refus de l'appartenance confessionnelle à travers l'acceptation des opinions

favorisant l'unité nationale, les choix culturels laïques et l'interaction interconfessionnelle.

D'après les résultats, nous avons remarqué que les jeunes ont une espérance à **l'unification des aspirations des libanais**, presque la moitié 44% la considère possible, ce qui permet d'espérer une expérience ''réussie'' du partage culturel entre les jeunes.

En fait, les jeunes libanais de toutes les confessions manifestent toujours une tendance à dépasser l'appartenance confessionnelle concernant les questions sociopolitiques, mais en choisissant le futur conjoint, ils sont incapables de sortir du cadre de leur religion, même s'ils sortent du cadre de leurs confessions. Ce qui nous permet de dire que l'influence de l'appartenance religieuse est, probablemment, plus forte que celle confessionnelle en choisissant le futur conjoint. Ainsi, au sujet du mariage la catégorisation sociale est active, et les comportements discriminatoires sont, généralement, en faveur de **l'endo-groupe**. Ce qui nous montre que le type d'éducation laïque n'influence pas profondément les attitudes des jeunes. Son influence est, relativement, limitée et reste bloquée par la forte influence du milieu traditionnel dominé par un système de valeurs religieuses dominantes, aussi, dans les écoles publiques, les jeunes penchent plus vers la religion que vers la laïcité.

L'attitude des jeunes à l'égard de **l'éducation religieuseà l'école** nous a montré qu'ils sont prudents à l'égard du partage ''cultuel''. Que ce soit pour des raisons religieuses, ou l'inquiétude de créer une confusion idéologique, le partage culturel au niveau religieux, comme au niveau du mariage, reste un projet difficile à établir.

En outre, plus que la moitié des jeunes 58,3%, considèrent que **l'identité culturelle** du pays est **non unifiée**. Nous interprétons que les attitudes des jeunes sont influencées par leurs appartenances confessionnelles, mais en même temps, nous considérons que cette conscience du déchirement de l'identité culturelle peut être un motif les encourageant, en tant que la génération de l'avenir, à faire l'effort pour l'unifier et la reconstruire sur de nouveaux fondements en respectant la particularité culturelle de chaque communauté.

Afin de savoir si les jeunes respectent l'Autrui différent, et s'ils sont tellement impliqués par la religion, nous avons essayé de connaître leurs **attitudes** à l'égard des **non pratiquants**, les résultats montrent que les jeunes pratiquants ont des attitudes favorisant de les conseiller, ce qui signifie qu'ils ne respectent pas la différence de l'Autre. Cependant, ceux qui respectent les attitudes des jeunes non-pratiquants font presque le quart de l'échantillon 22,3%. Ainsi, l'attitude à l'égard des non pratiquants est en corrélation avec les convictions religieuses des personnes, ce qui reflète leurs implications. Pourtant, l'acuité de l'appartenance confessionnelle commence à être plus faible qu'avant. Elle est remplacée par **l'appartenance familiale**, puisque tous les jeunes que ce soit du Nord ou du Sud du pays… tous, refusent l'appartenance confessionnelle et sentent que la priorité est pour leur appartenance familiale sans oublier leur attachement saillant au Liban. Ceci reflète qu'ils ont bien conscients et refusent les effets négatifs de l'appartenance confessionnelle qui n'est pas nécessairement influencée par le type d'éducation reçue à l'école, que ce soit religieux ou laïque.

A propos de l'établissement d'un **Etat laïque**, en tant que moyen pour sortir du confessionnalisme, les résultats du questionnaire montrent que plus que la moitié des jeunes l'acceptent. Les Maronites et les Chiites sont en majorité contre ce choix socio-politique, pourtant la majorité des jeunes Orthodoxes, Sunnites et Druzes sont pour un choix laïque. Ajoutons que dans la troisième échelle d'attitude nous remarquons que la balance penche vers les jeunes acceptant l'opinion favorisant la laïcité, et que les Druzes constituent la majorité d'eux.

Ce qui est remarquable dans ces résultats, c'est que les confessions qui sont réputées comme étant les plus traditionnelles (Orthodoxes, Sunnites et Druzes) sont celles qui favorisent un choix laïc. Ces données peuvent être considérées comme un signe de l'affaiblissement de l'appartenance confessionnelle, et un progrès vers la laïcité du régime politique.

Signalons que, d'après la première échelle d'attitude, les résultats révèlent que les jeunes, généralement, ont des attitudes qui préfèrent la religion au détriment de la laïcité. Ce concept, même s'il commence à aplaner son chemin au Liban, n'a pas réussi à être dominant. La laïcité, a donc besoin du temps pour être acceptée facilement par tout le monde au Liban. Elle est acceptée au niveau socio-politique, mais non pour profaner les aspects de la vie quotidienne.

Pour savoir si la religion et l'appartenance confessionnelle influencent la dynamique socio-culturelle, et d'emblée, le partage culturel, nous avons fait recours à l'échelle de Bogardus pour décrire la distance sociale selon plusieurs types de relations, telles que alliance par parenté, amitié, voisinage…etc.

Les résultats démontrent que l'influence de la religion et l'appartenance confessionnelle est, relativement, considérable, et que la *dynamique socio-relationnelle* est gouvernée par le principe de choisir, d'abord, les membres de la même confession, puis les membres de la même religion avant de réaliser des choix d'en dehors de sa religion, pour tous les types de relations proposées. Il était impossible de trouver un type de relation ne trouvant pas son origine dans sa confession, malgré qu'il y ait des cas où les jeunes préféraient les membres d'une autre religion, bien sûr, après avoir choisi d'abord les membres appartenants à leur confession citons par exemple, les Sunnites qui préfèrent en ''relation de travail'' prioritairement, les Sunnites puis les Maronites, ou bien, dans un autre exemple, les Chiites préfèrent comme ''compatriotes'', bien sûr après les Chiites, les adhérents à la confession Maronite et Orthodoxe.

Ainsi, la confession est le point de départ de tous les types de relations. Au sein de la confession, la distance sociale est presque absente puisqu'elle est le centre d'où ressortent toutes les préférences relationnelles.

Bref, la *distance sociale* est, généralement, modeste avec les membres de la même confession de l'individu, courte avec les membres de la même religion, elle devient de plus en plus longue en s'éloignant du centre, autrement dit, de la confession. Ainsi, l'appartenance confessionnelle et religieuse affecte directement la dynamique relationnelle interconfessionnelle des individus au Liban, même si leur influence commence à être faible sur la construction identitaire et les attitudes des jeunes en préférant des choix culturels laïques et refusant clairement le confessionnalisme,

En résumant les principales données récoltées et répondant aux questions posées, nous disions que la majorité des jeunes sont très impliqués par la religion, mais celle-ci a une portée considérable dans leur société, leurs familles et surtout pour eux-mêmes.

Cette importance de la religion n'a pas réussi à empêcher la volonté des jeunes d'avoir un **Etat laïque**, projet considéré difficile à réaliser actuellement, mais toutes les données montrent que la société libanaise s'oriente vers celui-ci, aussi bien que, vers le partage culturel.

En effet, nous remarquons q'une nouvelle culture politique et morale laïque adoptant le dialogue est à construire au Liban, permettant un travail collectif d'instauration du sens. Cette laïcité en naissance, doit intégrer les particularités culturelles des groupes confessionnelles et des minorités certes, néanmoins, pas comme des traits distinctifs de groupes particuliers, mais comme des éléments d'un ''patrimoine spirituel '' commun.

La religion influence directement leurs avis concernant le mariage, l'éducation religieuse à l'école. Pourtant, ils se dirigent vers la laïcité dans leurs choix politico - culturels. En fait, nous pouvons dire que l'appartenance confessionnelle est affaiblie, en faveur de l'appartenance familiale, et que le partage culturel commence à tracer son chemin au Liban ; cela à travers la conviction des jeunes que l'unité des aspirations des libanais est possible, aussi bien que à travers leur attachement saillant au Liban. Ce qui confirme la première hypothèse secondaire.

Les différents résultats sur les opinions et les attitudes des jeunes concernant des questions considérées

épineuses tout au long de l'histoire du pays permettent non seulement de décrire l'espace cognitif dans lequel l'identité socio-culturelle s'établit, mais, de dévoiler la proximité des perspectives entre Musulmans et Chrétiens. Cette proximité considérée comme indicateur de la présence d'un partage culturel entre eux.

Commençons par la **vie commune**. Un changement d'attitude considérable s'est installé : Pendant la guerre, le constat initial la considérait comme un projet impossible à réaliser puisque les Musulmans et les Chrétiens font deux groupes antagonistes chacun souhaite chasser l'autre. Mais, avec les jeunes d'après guerre, elle est devenue un fondement principal sur lequel se repose la structure sociale. En fait, 78,2% des jeunes dont 49,1% d'eux voient que la vie commune est une nécessité provenant de la structure de la société libanaise, abstraction faite de leur appartenance confessionnelle, sexuelle, de toutes les régions et tout type d'éducation. Ils perçoivent la société Libanaise comme une entité constituée structurellement des Chrétiens et des Musulmans, vivant ensemble et non comme étant un simple rassemblement confessionnel. Ce qui signifie que le partage culturel est présent dans le champ cognitif et la mentalité des jeunes puisqu'ils perçoivent que le pays est partagé entre les Musulmans et les Chrétiens au lieu de le voir un simple regroupement confessionnel.

Nous trouvons, aussi, la présence du partage culturel entre Musulmans et Chrétiens en abordant la question du **Livre Scolaire**. Les résultats montrent que la majorité des jeunes 74,3% de toutes les confessions sont en accord pour cette unification afin d'unifier le peule. Ce souci d'unifier le peuple reflète leurs désirs de vivre ensemble Chrétiens et Musulmans, et non pas chasser l'Autre qui est différent. Ils considèrent même, l'unification du Livre Scolaire, parmi les conditions indispensables pour créer un ''But National commun'' garantissant la vie commune et l'unification du peuple. Cette unification que les Musulmans, longtemps, la perçoivent menacée par la **diversité culturelle**, recommandée par les Chrétiens. Soulignons, que la situation d'après guerre, et l'interaction interconfessionnelle ont réalisé une convergence saillante entre les jeunes Musulmans et les ceux Chrétiens de toutes les régions autour de la diversité culturelle. Il y a 91,4% des jeunes pensent que la diversité culturelle est un facteur qui peut mûrir l'unité nationale. Les jeunes Musulmans dont (85,7% Sunnites, 91,4% Chiites, 94, 3% Druzes) sont convaincu que la diversité culturelle est une source de richesse, après l'avoir considérée comme danger qui menace le pays. dans le même ère, un changement radicale des opinions des jeunes Musulmans considérant la **diversité culturelle** comme **facteur du développement**, abstraction faite de leur type d'éducation, de leur lieu de résidence, que ce soient des hommes ou des femmes. Il y a 82,9%, des jeunes Druzes considèrent la diversité culturelle comme facteur contribuant au développement du pays, face à 77,1% des jeunes, Chiites, et, 65,7% des Sunnites. Ce qui signifie qu'un bouleversement cognitif est effectué chez les Musulmans en adoptant la même perspective des Chrétiens. Ce fait, renforce et encourage beaucoup l'espérance d'avoir une expérience réussie du partage culturel dans l'avenir.

A propos de **la cause principale des conflits**, l'avis des jeunes converge en se polarisant en deux groupes presque égaux, l'un constituant 59,4% pensent que le confessionnalisme est la cause principale de la guerre, l'autre est composé de 51,4% perçoivent que l'absence d'un accord global entre toutes les confessions est la cause responsable d'éclater la guerre. Pourtant, un petit groupe de 7,4% pensent que la cause principale de la guerre concerne la situation entre les Chrétiens et les Musulmans comme étant deux groupes politiquement opposés.

La répartition des réponses selon l'appartenance confessionnelle des jeunes montre que la majorité du Chiites 65,7% partagent les Maronites et les Orthodoxes leurs avis en refusant totalement l'idée que les Chrétiens et les Musulmans sont deux groupes politiquement opposés, perspective adoptée aussi de la part des Druzes qui considèrent à 68,6% que la domination du confessionnalisme est la cause principale des conflits. Ce qui signifie que le partage culturel est présent dans le champ cognitif des jeunes, surtout, en refusant que les Chrétiens et les Musulmans soient deux groupes politiquement opposés.

En essayant de connaître l'attitude des jeunes à l'égard de **la langue de l'enseignement**, s'ils préfèrent l'arabe ou la langue étrangère, nous observons un changement saillant des opinons des Musulmans concernant cette question puisque la majorité d'eux 82,1% perçoivent que l'enseignement doit être en langue arabe et en

langue étrangère, face à un groupe de 15,4% qui n'acceptent que la langue du Coran.

Nous constatons que les avis des jeunes de toutes les confessions étudiées se convergent autour du bilinguisme comme choix culturel. Ils perçoivent une identité culturelle composée de deux facettes, un arabe et l'autre étrangère, surtout l'anglais.

Ce qui signifie que les Musulmans ont réalisé un approchement considérable vers les Chrétiens en adoptant le bilinguisme fondement central de la diversité culturelle qu'ils revendiquent.

Les perspectives des jeunes se convergent autour l'idée que **l'unification des aspirations des libanais est impossible.** Il y a 44% des jeunes de toutes les confessions qui refusent l'idée que l'unification des libanais soit impossible. Or, ceux qui l'acceptent font 21,7%.

Cela signifie que les jeunes ont des attitudes positives à l'égard de l'unité du pays, ceci permet d'espérer une expérience ''réussie'' du partage culturel entre les jeunes, et d'emblée d'être ''optimiste'' à propos de l'avenir du pays. Nous constatons que les jeunes Druzes, Chiites et Orthodoxes sont les plus détachés des idées propagées par les milices pendant la guerre, tandis que les jeunes Maronites sont les moins détachés, signalons une hésitation saillante chez les jeunes Sunnites, ce qui rend le partage culturel plus facile pour les Druzes, Chiites et Orthodoxes que pour les Maronites et Sunnites.

A propos de **l'aspect du Liban**, 40% des jeunes perçoivent que le Liban soit un pays arabe ayant ses propres caractéristiques qui le distinguent des autres pays arabes dans la région. Face à 31,4% des jeunes considérant le pays proprement libanais, ni arabe, ni phénicien.

Ainsi, l'aspect du pays n'a plus un sujet incertain, les jeunes Chrétiens et Musulmans défendent une identité particulière du pays. Cela signifie qu'ils sont sortis de l'héritage culturel confessionnel et du discours idéologique transmis à travers la socialisation. Ils ont inventé de nouvelles perspectives ''proprement libanais'' ou ''arabe à sa particularité''. Ce qui signifie que la question de l'arabité du pays n'a plus pour les Chrétiens la même acuité en représentant la menace islamique, et la persécution Ottomane, elle commence à être un marqueur identitaire et les résultats de la première échelle d'attitude démontrent cette idée puisque la langue arabe a le premier classement. Ils ont commencé à accepter l'arabité du Liban à condition qu'elle se repose sur de nouveaux fondements en respectant la particularité chrétienne.

Les définitions des jeunes de **l'identité socio-culturelle libanaise** ne sont plus profondément liées à celle d'hier propagées par le discours idéologique, puisqu'il y a de nouvelles propositions des définitions découlant de nouvelles perspectives comme celle multiculturelle, ou d'une identité arabe avancée, ou encore proprement libanaise ni arabe, ni phénicienne. Voici donc, la réponse au premier but de la recherche visant à dévoiler comment les jeunes définissent l'identité socio-culturelle libanaise.

Presque la moitié des jeunes 49,7% définissent l'identité nationale en tant qu'un sentiment d'appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe. Chiffres pas très loin des jeunes qui la considèrent un sentiment de loyauté et d'attachement aux racines qui font 47,4%. Alors que les jeunes qui définissent l'identité comme étant une identité multi visages Islamo-chrétien font 30,3%. Les chiffres chutent jusqu'à 4,6%pour ceux qui la conçoivent fragmentée et insignifiante.

Ainsi, l'identité représente pour les jeunes une entité multiculturelle ayant un visage arabe. C'est une identité à multi visage islamo-chrétien .Elle est inséparable du sentiment de loyauté et d'attachement aux racines. Ce qui signifie que le caractère multiculturel et l'arabité font les deux fondements principaux de la définition de l'identité socio-culturelle libanaise. Ces deux thèmes opposés auparavant sont devenus les deux axes sur lesquels repose l'identité libanaise.

Ainsi, les jeunes d'après guerre ont réussi à réconcilier les deux pôles opposés (multiculturel/arabité). Ce qui

est, non seulement un indicateur, mais une incarnation pratique de la présence du partage culturel entre les Musulmans et les Chrétiens, puisque la plupart des Musulmans acceptent maintenant le caractère multiculturel du pays, et les Chrétiens acceptent l'arabité du Liban.

Concernant **l'histoire du pays entre conflits et solutions** , les jeunes quelque soit leur appartenance confessionnelle et sexuelle, leur type d'éducation et leurs lieu de résidence, leurs attitudes sont convergentes autour de l'idée que l'histoire politique du pays est conflictuelle au niveau interne, et influencé par des conflits externes que ce soient régionaux ou mondiaux .Ils considèrent que les politiciens ont un rôle passif qui n'aboutit pas à trouver une solution des conflits par ''l'Unité Nationale'' du pays. Généralement ils ont la tendance d'accepter l'accord du Taëf comme meilleure solution des conflits du pays en dépit de l'hésitation et de la prudence saillante à son égard. Les jeunes Sunnites sont ceux qui l'acceptent, pourtant les Maronites font la plupart de ceux qui le refusent.

Par ailleurs, les données du terrain montrent que 41% des jeunes considèrent la **mondialisation** comme un stéréo graduel des peuples selon le culte du plus fort, face à 34,9% de ceux qui la perçoivent en tant qu'une richesse culturelle, et 33,1% ceux qui pensent qu'il faut y faire face car elle suscite et nourrit le patriotisme exagéré.

Cela signifie que les jeunes en encourageant la mondialisation sont conscients de sa dangerosité tout comme la domination du culte du plus fort, mais elle ne représente pas pour eux une menace, ce qui peut être considéré comme des dispositions à l'ouverture vers l'autrui. Parmi les jeunes ce sont les Druzes qui l'encouragent et les Sunnites qui la refusent. Cela signifie, peut être, que dans un contexte de partage culturel ce sont les Druzes qui contribuent à la réussite d'une expérience interculturelle plus que les Sunnites, aussi bien que les jeunes filles plus que les jeunes garçons.

Concernant les attitudes des jeunes à propos de la mondialisation, les résultats montrent que les attitudes des jeunes sont neutres et convergents autour de l'idée qui considère que la sauvegarde de l'identité culturelle et nationale des peuples devient un défi qu'exige la mondialisation. Ils refusent l'idée qu'il faut l'affronter parce qu'elle ressemble à un courant géant de l'américanisation.

Donc, les jeunes sont généralement ''prudent/pour'' à l'égard de la mondialisation, ils pensent que sauvegarder '' l'identité culturelle'' et le ''soi'' est une question du passé. Il vaut mieux entrer dans le jeu de la mondialisation que d'être passif à son égard et s'isoler sous le prétexte de protéger le soi culturel. Mais il ne faut pas oublier qu'elle peut être un stéréo - graduel selon la culture du ''plus fort''. Généralement, leurs attitudes encouragent l'espérance d'avoir une expérience du ''partage culturel'' puisque la mondialisation se base sur ce concept.

Malgré l'hésitation à l'égard de la **révolution des médias** les jeunes, généralement, préfèrent la soutenir. Ce qui signifie qu'ils ont des attitudes, relativement, ouverte à l'égard des nouvelles médias, ce qui contribue - peut être- à encourager une expérience du partage culturel, que celle-ci dépasse de plus en plus ses frontières nationales pour être internationale et basée sur les médias.

En percevant la vie sociale comme commune entre Musulmans et Chrétiens, soucieux d'unifier le Livre Scolaire afin d'unifier le peuple, acceptant la diversité culturelle de la part des Musulmans et l'arabité comme marqueur identitaire de la part des Chrétiens en considérant l'aspect du pays libanais ayant un visage arabe particulier, en définissant l'identité en tant qu'entité multiculturelle ayant un visage arabe, ayant des attitudes optimistes à l'égard de l'avenir comme un pas malgré son histoire conflictuelle, et des attitudes ouvertes à l'égard de la mondialisation et la révolution des médias, tous ces opinions et attitudes nous permettent de considérer qu'il y a une *présence du partage culturel* entre les Musulmans et les Chrétiens au Liban. Ce qui répond au troisième et quatrième but de la recherche concernant que la convergence autour des questions nationales épineuses est un produit de l'interaction interconfessionnelle d'après guerre et concernant l'épanouissement du contact des cultures inter -confessionnelles au Liban en dépit des leurs divergences. Ce

qui confirme notre deuxième hypothèse secondaire

Conclusion Générale

Le point de départ de notre recherche sert à déterminer la question identitaire au Liban, sujet polémique depuis la constitution du pays. Il s'agit de savoir si la nouvelle ''dynamique relationnelle interconfessionnelle'' d'après guerre influence la construction identitaire des jeunes et leurs attitudes à l'égard de l'identité socio-culturelle du pays, et si ce nouveau cadre d'interaction serait susceptible de constituer un champ interculturel basé sur le principe du ''contact des cultures''. Il s'agit de voir si l'appartenance confessionnelle n'est plus un facteur déterminant la construction identitaire de l'individu au Liban, ses relations et ses attitudes. Bref, il s'agit de déceler la situation de l'interculturalité et de la tolérance communautaire chez la génération d'après-guerre.

Pour répondre à cette question de départ, nous avons émis une hypothèse principale, selon laquelle, la situation interconfessionnelle du Liban après-guerre constitue un facteur d'enrichissement et de consolidation du principe de ''contact des cultures''. Cette consolidation du principe de contact des cultures implique l'existence d'une nouvelle dynamique relationnelle interconfessionnelle, atténuant le rôle de l'appartenance confessionnelle en tant que facteur déterminant de l'identité socio-culturelle du pays et de la construction identitaire des jeunes en donnant une *nouvelle dimension* à la question **identitaire.**

En fait, l'objectif vise à savoir si l'interaction interculturelle après la guerre produit une convergence concernant des questions'' nationales épineuses ''et des questions internationales. Cette convergence des opinions des jeunes est considérée comme un indice d'un partage culturel. Il s'agit de détecter comment les jeunes définissent l'identité libanaise, sur quelle représentation repose cette définition, et quelles images l'accompagnent chez les jeunes de différentes confessions.

L'analyse du fait identitaire en fonction de l'interculturalité en partant des concepts de l'espace personnel, tels que l'appartenance confessionnelle et familiale, d'un côté, et des concepts de l'espace culturel tels que le ''contact des cultures, le partage culturel, les représentations sociales, d'autre côté. Les résultats récoltés ont abouti à des synthèses aux niveaux méthodologiques et théoriques.

Sur le plan théorique, nous partons de l'idée que l'identité libanaise est un sujet de controverse, surtout, dans le domaine politico-idéologique.

Les théories de l'identité sociale expliquant la construction identitaire, le sentiment d'appartenance et les relations intergroupes nous ont permis de dévoiler que la construction identitaire de l'individu est liée à deux phénomènes qui sont la ''catégorisation'' et la '' distinction'' sociales. Chaque compréhension des relations intergroupes exige de les prendre en considération.

Ces théories montrent le besoin de l'individu de se comparer à un autre, afin d'avoir une identité positive, de favoriser l'endogroupe au détriment de l'exogroupe. Le libanais est catégorisé comme Chrétien ou Musulman par référence à sa religion et comme Maronite, Orthodoxe, Sunnite, Chiite et Druze par référence à sa confession. Dans ce processus de catégorisation, le sentiment d'appartenance a facilité la cohésion des membres du groupe et élaboré les identités collectives.

Les théories de représentations sociales, nous ont éclairé pour mieux sonder le côté cognitif qu'il soit conceptuel ou symbolique. Elles nous ont aidé à dégager comment le savoir politico-idéologique influence le savoir du sens commun. Autrement dit, comment le discours idéologique des historiens libanais a influencé l'attitude des libanais à l'égard de l'identité du pays. Elles nous ont permis de dévoiler comment tout au long de l'histoire du pays, la représentation de l'identité était stéréotypée et réduite, parce que chaque confession a essayé de propager une certaine représentation de l'identité du pays, où la représentation de cette identité

s'ancre, s'objective et se construit d'une façon différente des autres confessions. En d'autres termes, elles étaient le moyen conceptuel qui nous a aidés à découvrir que le discours profane est différent de celui idéologique qui sacrifie l'idéologie nationale au détriment de l'idéologie communautaire.

Ces théories nous ont aussi permis de mieux distinguer les cadres référents à l'identité de l'individu et à la distance sociale entre les différentes confessions, non pas comme distance socio nationale mais comme distance de nature conceptuelle car nous l'avons modifiée en distance religieuse - culturelle.

Si les théories de l'identité sociale nous ont permis de connaître les pôles identitaires qui participent à l'élaboration identitaire de l'individu, mais dans une stratégie identitaire globale, cette élaboration prend sens, notamment, dans la perception des individus au sein d'une dynamique représentationnelle de l'appartenance au groupe et de la distinction et de la différenciation d'autrui.

En fait, ce jumelage entre les théories de l'identité sociale et celles des représentations sociales nous paraît pertinent car il révèle l'image et l'univers de sens dans lequel les libanais élaborent leurs définitions de l'identité socio-culturelle du pays et étayent leur sentiment d'être libanais.

Et puisque les représentations sociales se présentent sous deux formes, celle de l'image et celle de la pensée symbolique permettant aux individus de se positionner à l'égard de l'objet de la représentation, qui est l'identité dans notre recherche, les théories de représentations sociales nous ont facilité la compréhension de la façon dont les jeunes libanais reconstruisent la réalité sociale sur des nouveaux fondements, et de se positionner à l'égard de la question identitaire d'une façon détachée de leurs appartenance confessionnelle. D'où, les représentations font le moteur principal des changements d'attitudes des jeunes libanais.

A côté des théories de représentations sociales, nous avons fait recours aux théories des **stratégies identitaires**, partant de la pertinence d'aborder le fait identitaire d'une manière pluridimensionnelle. Nous avons choisi deux apports principaux des théories de stratégies identitaires celui de Camilleri et de Berry, parce qu'ils abordent l'influence du facteur culturel sur le comportement humain et mettent en relief, l'articulation entre l'individuel et le social, d'une part, le culturel et le psychique, d'autre part.

Ces théories reposent sur l'enchevêtrement entre ''l'identité'' et la ''culture''. Elles essayent de présenter la pluralité des réponses de l'individu face à l'enjeu de l'acculturation. D'où, elles présentent un concept dynamique de l'identité.

Nous avons trouvé dans ces théories des réponses scientifiques aux problématiques posées au Liban concernant, d'une part, la façon de communiquer au mieux dans les situations de diversité culturelle, et, d'autre part, la manière d'instituer du commun à travers l'altérité et la différence sans les décamper. Aussi, ces théories nous ont permis de mieux comprendre les attitudes des minorités dans un contexte culturel dessiné par les autres communautés. Cette situation existe au Liban où on a besoin d'étudier les attitudes de ses minorités, dont une partie participe au pouvoir. Ces théories nous ont aidé à montrer que face à la question identitaire, les libanais n'ont pas la même réaction à son égard, chaque confession adopte une réaction différente plus ou moins des autres, selon son contexte culturel et historique. Leurs attitudes variant entre l'assimilation, l'intégration, ou, la séparation et la marginalisation ; des processus abordés dans ces théories.

En fait, ces théories nous ont permis de mieux comprendre l'influence du contexte culturel sur la question identitaire. C'est dans ce sens que nous avons abordé la question identitaire au temps de la mondialisation en mettant en relief l'altérité et la question de la différence culturelle. En fait, nous avons constaté que l'identité, surtout avec la mondialisation, est plus que jamais un fait inséparable de l'altérité qui devient comme une référence identitaire, et même comme une partie composante de notre identité grâce à la révolution des médias. Elle n'est plus une appartenance ''héritée'' à une culture figée ou un attachement à une catégorie sociale donnée, immuable; elle est un processus dynamique d'appropriation de ressources et de construction des repères, une expérience se construisant durant toute la vie.

Ainsi, l'identité nous renvoie non seulement à la culture mais aussi à la nécessité de gérer identité, diversité et pluralisme culturel au sein des relations internationales.

Ajoutons l'apparition de nouvelles sortes d'identités actives qui ne reposent pas sur des fondements nationaux tels que la culture des ancêtres, l'histoire et la langue commune. C'est le cas des associations humaines. Ce genre d'identité a existé grâce au développement des moyens de communication et à la mondialisation des informations. Signalons aussi l'apparition vive de nouveaux cadres identitaires pour affronter les vagues de l'Altérité qui accompagnent la mondialisation, tels que, la région et la nation. D'où l'importance d'adopter une optique interculturelle en abordant la question identitaire et les faits socio-culturels.

Afin de mieux comprendre la perspective interculturelle, nous avons consacré un chapitre pour la psychologie interculturelle, (une ''nouvelle'' approche qui tend à être un nouvelle discipline) qui n'existe pas encore au Liban, en expliquant qu'elle est d'origine américaine, issue du terme ''Melting-pot'', marquée par l'hétérogénéité dès son début puisqu'elle synthétise les développements réalisés par plusieurs disciplines des sciences humaines (la psychologie, la sociologie, la psychologie sociale, l'anthropologie, l'ethnologie…), et puisqu'elle se situe au « carrefour » de ces disciplines, là où se croisent des regards multiples du même fait étudié. D'où l'enjeu méthodologique de l'orientation pluridimensionnelle qu'adoptent les recherches interculturelles et la particularité de ses critères en tant que recherche scientifique fondée sur les méthodes des Sciences Humaines, en général, et celles de la Psychologie, en particulier. C'est un nouveau discours scientifique et épistémologique qui s'inscrit dans une perspective dynamique des Sciences Humaines refusant l'approche mono-disciplinaire.

Ainsi, la psychologie interculturelle est une notion qui se situe dans la mouvance, en refusant toute pensée unique, toute méthode unidimensionnelle, toutes approches monodisciplinaires, en relativisant tous les concepts qui lui sont essentiels (la culture, l'identité etc.), aussi bien que les données récoltées, les résultats des recherches, et les pratiques sociales.

L'épistémologie interculturelle est une entité conceptuelle particulière qui dépasse la logique purement expérimentale, pour étudier les faits en tant q'une partie d'un vécu humain particulier qui s'inscrivent dans le contexte socio-culturel du milieu environnant de l'acteur aussi bien que des réalités quotidiennes.

Dans la lignée de la psychologie interculturelle qui essaye de comprendre l'influence du contexte culturel sur le ''sujet'' de recherche, nous avons essayé d'étudier l'identité libanaise et l'influence de contexte socio-culturel et historique.

La société libanaise est caractérisée par la diversité culturelle puisqu'elle est composée de dix-sept confessions musulmanes et chrétiennes. C'est une société traditionnelle qui penche considérablement vers la modernité. Cependant, la religion et la famille ont une importance saillante dans la vie sociale. D'où le rôle primordial de l'appartenance confessionnelle et familiale dans l'intéraction sociale. Alors, le confessionnalisme devient un fait dominant dans la dynamique sociale. Il est un facteur qui oriente toute la dynamique relationnelle de la personne avec les autres.

D'ailleurs le rôle de la famille a beaucoup évolué, il est même devenu concurrent de la religion. L'importance familiale a pris de l'ampleur suite à son évolution politique. Lesgrandes familles libanaises ont accédé au pouvoir, et ont instauré un rapport presque ''commercial'' : les gens se soumettent au pouvoir du chef en échange de services et de facilités dans la vie quotidienne.

Mais malgré la primauté de la religion, la laïcité s'impose considérablement sur la dynamique sociale. Elle est acceptée comme solution des conflits politiques Interconfessionnels pour obtenir le pouvoir, mais refusée pour profaner les aspects de la vie quotidienne.

L'histoire de ce pays nous montre que la diversité culturelle est une composante constitutionnelle de sa

structure sociale. D'où il y avait plusieurs conceptions de la nation libanaise, plusieurs ''modèles identitaires'' et plusieurs ''approches identitaires''. Ces dernières, étaient comme une introduction nécessaire afin de comprendre les discours idéologiques cachés derrière les analyses des historiens libanais pour les événements historiques libanais. Ces discours des historiens que nous considérons comme points d'ancrage de certaines représentations sociales de l'identité libanaise véhiculées d'une génération à une autre. Ce sont des schèmes organisateurs pour penser l'identité libanaise. Ils dictent certaines représentations de cette identité et constituent des pôles d'affirmation identitaire fondés sur les paramètres civilisationnels (Orient/Occident, christianité/islamité) et les paramètres géoculturels (libanité/arabité, phénicité /arabité).

Ainsi, chaque confession devient prisonnière d'un cadre identitaire réduit, dessiné par les historiens et prescrit par leurs discours idéologiques qui reflétaient les intérêts des politiciens et des chefs de confessions et non pas la réalité sociale.

Les historiens Musulmans insistent sur l'arabité et l'Islamité comme cadre référent identitaire, alors que les historiens chrétiens insistent sur la libanité et la chrétienté / la phénicité (attribuée à la Phénicie). Par conséquent, les musulmans sont prisonniers d'un modèle identitaire ''arabo-musulman'' et les chrétiens sont prisonniers d'un modèle'' Maronite - Phénicien''. Nous constatons que le discours identitaire est différent selon la différence idéologique, et que l'affirmation de soi collective était par la distinction à l'autre, en s'appuyant sur la religion et l'histoire socio-culturelle de chaque confession. Ces modèles identitaires sont de caractère suprastructurel dont les paradigmes majeurs sont : civilisationnels et géoculturels.

Le paradigme civilisationnel est constitué de deux pôles antagonistes :

- Orient / Occident.

- Chrétienté / Islam.

Alors que le paradigme géoculturel est composé de ces couples antagonistes :

- Libanité / Islamité.

- Phénicité / Arabité.

Ajoutons que d'après les différentes approches identitaires analysant la structure sociale, telles que l'approche culturaliste, psycho-ethnologique etc., nous constatons que la prégnance de l'appartenance confessionnelle est saillante, et qu'elle soit envisagée, d'un côté, comme facteur explicatif du rapport social du l'individu et du groupe avec les autres, et d'autre côté, comme une dimension indispensable à toute explication des tensions sociales vécues tout au long de l'histoire du pays. Ces tensions qui étaient le résultant des facteurs internes et externes, dès les Ottomans, source des premières différenciations interconfessionnelles, que ce soit à cause du système de ''Millet'', ou le système du ''collecte des impôts'', qui ont renforcé la différenciation interlibanaise et même le conflit interconfessionnel sur le territoire.

La diversité culturelle était, certes, une source des affrontements intercommunautaires, mais cela n'élimine pas la symbiose du peuple et sa volonté de vivre ensemble musulmans et chrétiens en ignorant la politique et les discours idéologiques. Malgré les crises des relations interconfessionnelles qui ont eu lieu, n'oublions pas que à chaque fois, les libanais cherchaient des solutions en faisant des accords afin de sauver la situation et protéger la vie commune entre les musulmans et les chrétiens. D'où le dialogue islamo - chrétien qui n'est qu'un simple témoignage qui traduit cette volonté de vivre ensemble.

Les libanais ont essayé d'institutionnaliser ce dialogue afin de renforcer la paix civile et créer une culture de dialogue ce qui aide à l'épanouissement d'une expérience du partage culturel basée sur le principe du ''contact des cultures'', et annonce un début de nouveaux types de relations entre les Musulmans et les

Chrétiens en oubliant le passé et coopérant ensemble à construire une nouvelle société dont la citoyenneté remplace le confessionnalisme, afin de réaliser l'unité nationale entière, où se manifeste la convivialité de l'unité dans la diversité. Cette dernière qui n'aboutit pas nécessairement au déchirement du pays à l'inverse peut être une source de richesse culturelle et du développement.

Sur le plan **méthodologique**, il s'est avéré fertile de combiner plusieurs outils : l'entretien, l'enquête et les échelles d'attitudes. L'approche multidisciplinaire des procédés d'investigations a démontré son efficacité.

Alors, la complémentarité des outils a offert aux membres de l'échantillon, d'une part, l'occasion de bien s'exprimer en exposant leurs opinions et leurs attitudes à l'égard des questions proposées, d'autre part, à renforcer la validité des résultats récoltés. Cette multitude des outils a favorisé une complémentarité constructive faisant que les résultats d'un outil se complètent soit par ceux provenant d'un autre, soit en rejoignant d'autres résultats. Bref, la pluridisciplinarité des techniques a constitué une capacité puissante convenable à l'extériorisation du vécu ressenti et à la validation des données.

En effet, l'originalité de notre apport consiste à la pluridisciplinarité des moyens d'investigation, la complémentarité des outils adoptés, et l'application des échelles d'attitudes (rarement appliquées au Liban). Ces outils contribuent à concilier les données objectives avec celles subjectives, partant d'une perspective interculturelle et d'une optique considérant que pour sonder les profondeurs psychosociales et culturelles de la personne, l'enquête seule est insuffisante. Il faut savoir s'il y a derrièreles opinions cohérentes des enquêtés quelque chose de plus profond, et dévoiler les dispositions et les causes latentes à travers les opinions déduites qui justifient les réponses au questionnaire. Les échelles d'attitudes nous ont permis de mieux comprendre les mécanismes cognitifs qui justifient certaines représentations de l'enquêté à l'égard de lui-même et d'Autrui. Elles nous aident à éviter l'ambiguïté.

La *première échelle* est inspirée de celle de Coombs. Elle exige de classer par ordre de préférence de 1 à 9 des thèmes culturels proposés. Elle nous a permis de connaître la valeur réelle relative à chaque thème ce qui nous aide à découvrir le noyau central de l'identité. Soulignons que ces thèmes considérés comme éléments composants de l'identité culturelle tel que : La religion, la langue arabe, la diversité culturelle l'appartenance politique et familiale, la laïcité etc... les résultats du terrain nous montrent que la religion n'a plus le noyau central. Elle est devenue le premier élément périphérique parce qu'elle est le deuxième classement. C'est la langue arabe qui constitue le noyau central de l'identité libanaise, puisqu'elle est au premier classement.

La *deuxième échelle* est inspirée de celle de Bogardus, appelée aussi l'échelle de la ''distance sociale''. Nous l'avons adoptée non seulement pour connaître la distance sociale entre les différentes confessions, mais afin que nous clarifiions la situation du partage culturel entre les différentes confessions d'après guerre, autrement dit, nous voulons savoir comment s'établit le contact interconfessionnel, et si l'épanouissement de l'interculturalité est possible au Liban ?

Les résultats nous montrent que la confession est le point de départ de tous types de relations. Au sein de la confession, la distance sociale est presque absente puisqu'elle est le centre duquel ressortent toutes les préférences relationnelles.

La distance sociale est, généralement, modeste avec les membres de la même confession de l'individu, courte avec les membres de la même religion, elle devient de plus en plus longue en s'éloignant du centre (la confession). Ce qui montre que l'influence de l'appartenance confessionnelle est, relativement, considérable, et que la dynamique socio - relationnelle est, généralement, sous l'emprise de la religion. Mais ce qui attire l'attention, c'est le fait qu'il y ait des cas où les jeunes préféraient les membres d'une *autre religion* au détriment de ceux d'une autr*e* confession de la même religion, citons par exemple, les Sunnites qui préfèrent en ''relation de travail'' prioritairement, les Sunnites puis les Maronites au lieu des Chiites ou Druzes. Il y a aussi, dans un autre exemple, les Chiites qui préfèrent comme ''compatriotes'', bien sûr après les Chiites, les adhérents à la confession Maronite et Orthodoxe au lieu des Sunnites et Druzes. A partir de ces deux

exemples, et d'autres renfermant cette échelle, il apparaît que les jeunes membres de deux groupes considérés comme les deux opposés tout au long de l'histoire du pays, qui sont les Maronites et les Sunnites, ont fait des choix relationnels, ce qui était impossible avant dix ans, et qui nous permet de constater que malgré l'emprise de la religion sur le côté relationnel, les germes d'un partage culturel ont déjà existé sur le terrain libanais. Ce qui reste est une question de temps pour que ces germes bourgeonnent et fleurissent. Et nous croyons que les derniers évènements politiques au Liban, surtout, celui de l'assassinat de l'ancien premier ministre Rafic Hariri ont bien démontré que les germes ont fleuris.

La troisième échelle est inspirée de celle de Likert. Nous l'avons choisie parce qu'elle n'est pas unidimensionnelle ce qui convient à notre approche pluridisciplinaire.C'est une échelle plus malléable que les précédentes. Elle réunit un grand nombre de déclarations et de propositions se rapportant au sujet de recherche. Elle vise de savoir l'attitude de l'individu, s'il est ''pour '', ''contre'', ou s'il ''hésite'' à propos des questions culturelles proposées qui sont : la révolutiondes médias, la mondialisation, l'histoire du pays entre conflits et solutions (l'accord du Taëf), la laïcité,l'appartenance familiale, la religion. Nous constatons que les jeunes hésitent (hésitent / pour) à l'égard les nouveaux faits socio-culturel tels que l'accord du Taëf, la mondialisation, la révolution des médias, pourtant, leurs attitudes étaient *sans hésitation* à l'égard de la *religion,* dont les jeunes refusent son rôle politique, et à l'égard de la *laïcité* qu'ils acceptent malgré leur conscience de la difficulté de ce projet, aussi bien que, *l'appartenance familiale* qu'ils considèrent comme indispensable pour affirmer son identité personnelle . Si nous classons ces attitudes des jeunes selon l'importance, nous trouvons que les jeunes sont ''pour '' : d'abord, l'appartenance familiale, puis, la religion (pour le rôle morale et non politique) et enfin la laïcité. Ainsi, les attitudes des jeunes se focalisent autour de l'appartenance familiale, qui peut être considérée comme noyau, cependant, la religion et la laïcité comme éléments périphériques.

Donc, *ordonner par priorité* certains éléments constitutifs de l'identité, afin de savoir quel est le noyau de l'identité culturelle (échelle I) , ou, *classifier les individus* selon un critère relationnel, qui nous informe de la réalité de la situation interculturelle et du '' contact des cultures '' au Liban (échelle II), ou, *donner sa perspective* à propos des variétés des opinions socio-culturelles (échelle III), un parcours technique qui reflète la complémentarité des outils et la nécessité de la pluridisciplinarité des moyens d'investigations.

Les résultats du terrain rendent compte de l'aspect pluridimensionnel en étudiant la question identitaire au Liban dont la diversité a porté sur les principaux attributs de l'identité : libanité, arabité, religiosité, multiculturalité, aussi bien que sur le sentiment d'appartenance : l'appartenance confessionnelle, l'appartenance familiale et l'appartenance au pays. Il semblerait que, de ce fait, l'identité peut être un champ interculturel, où s'enchevêtrent, d'une part, la culture locale (libanaise), la culture régionale (arabe) et la culture mondiale(traduite par la sensibilité ainsi que l'ouverture du pays et du peuple libanais à la culture et à l'évolution mondiale), d'autre part, la culture confessionnelle, la culture familiale et la culture nationale. D'où nous proposons le concept de'' **l'identité – tridimensionnelle**'' en décrivant l'identité socio-culturelle libanaise dont la multiculturalité, l'arabité et la libanité s'interfèrent.

Les résultats de l'enquête se fondent sur deux axes : le premier concernant la *religion* afin de savoir l'enracinement de l'appartenance confessionnelle, et, la tolérance religieuse chez les jeunes. C'est pourquoi, nous avons essayé de dévoiler leur *implication religieuse*, leur attachement à leur *appartenance confessionnelle*, et leurs attitudes à l'égard des questions cultuelles - culturelles. Le deuxième axe concerne le *partage culturel*, dont le but est de savoir s'il y a une convergence interconfessionnelle autour des questions nationales épineuses, si elles étaient sujet de dispute interconfessionnelle tout au long de l'histoire du pays, aussi bien que, autour des questions internationales culturelles. Cette convergence considérée comme indicateur de la présence du partage culturel interconfessionnel au Liban d'après-guerre. Elle est un facteur de la consolidation principe du ''contact des cultures '', ce qui renforce le développement et l'épanouissement de l'interculturalité au Liban.

Les résultats montrent que les jeunes sont impliqués par la religion, pourtant, l'appartenance confessionnelle

ne se mobilise plus, comme avant et avec la même acuité, leur construction identitaire et leur structure cognitive (les attitudes, les représentations…).

Ainsi, une atténuation du rôle de l'appartenance confessionnelle, comme étant un pôle identitaire et facteur déterminant de l'identité culturelle. Cette atténuation apparaît à travers le refus des jeunes de tout aspect du confessionnalisme, leur adoption des opinions favorisant l'Unité nationale et la laïcité afin de renforcer l'interaction interlibanaise et le partage culturel, aussi bien que, à travers leur attitude à l'égard de la religion qui la considère une simple relation spirituelle entre l'individu et son créateur pas plus.

La religion influence directement leurs avis concernant le mariage, les moyens de contraception, l'éducation religieuse à l'école…, certes, mais cette importance de la religion n'a pas empêché une nouvelle dynamique relationnelle interconfessionnelle guidée par la contact des cultures la volonté des jeunes d'avoir un Etat laïque, projet considéré difficile à réaliser actuellement, mais tous les indicateurs provenant de la vie quotidienne montrent que la société libanaise s'oriente vers celui-ci, aussi bien que, vers le partage culturel. Ce qui confirme notre première hypothèse qui suppose: la nouvelle dynamique relationnelle interconfessionnelle -d'après-guerre- guidée par le principe de ''contact des cultures'', a atténué le rôle de l'appartenance confessionnelle en tant qu'un facteur déterminant de l'identité culturelle.

Ainsi, la confession en tant que structure d'étayage identitaire a cédé la place à la famille puisque les résultats mettent en valeur l'appartenance familiale au détriment de l'appartenance confessionnelle.

L'appartenance familiale prévaut celle confessionnelle. Elle s'exprime comme facteur déterminant de l'identité culturelle surtout, les résultats de la troisième échelle d'attitude montrent que les jeunes la considèrent indispensable pour la construction identitaire de l'individu. Par conséquent, des questions polémiques ont perdu leur dimension confessionnelle, par exemple, la langue arabe. L'arabité, qui était longtemps mobilisée comme référent idéologique et culturel, dans la construction identitaire des individus, a perdu sa dimension confessionnelle. Sa représentation n'est plus la même. Un déplacement du domaine sacré (la langue du Coran) vers le domaine culturel est réalisé. Elle n'est plus la langue qui symbolise l'Islam, mais la langue maternelle.

Par conséquent, la dynamique identitaire qui était longtemps marquée par une distinction sociale fondée sur l'appartenance confessionnelle, sous l'influence de discours politico-idéologique, a changé de visage. Elle est une dynamique guidée par l'appartenance familiale, qui vise le partage culturel en respectant la différence de l'autre, tout en considérant la diversité culturelle comme source du développement, et non comme source qui menace l'arabité du pays. La dynamique identitaire, n'est plus chargée par les représentations sociales provenant du ''savoir idéologique'', ou du ''savoir religieux'', mais par des représentations provenant du savoir '' de sens commun'', dans le sens où elle ne repose pas sur des faits historiques conjoncturels (comme le savoir politico-idéologique), mais dans le sens, qu'elle est relative à la culture.

Les stratégies identitaires qui étaient tout au long de l'histoire du pays des stratégies de démarcation sociale, sont maintenant des stratégies de réconciliation. Les jeunes, d'après leur définition de l'identité libanaise, parviennent à faire une synthèse des principales définitions politico-idéologiques proposées tout au long de l'histoire du pays, ils n'ont plus des attitudes défensives en définissant l'identité du pays, mais ils présentent une capacité à aménager le ''multiple'' dans un génie d'affirmation identitaire originale, créative, et surtout, unificatrice parce qu'ils proposent une définition qui rejoint les deux opposés : identité ''*multiculturelle*'' ayant un visage ''*arabe*''. Ils essayent de rétablir l'identité sur des nouveaux fondements, afin de réédifier une vie sociale tolérante, basée sur le partage culturel en renforçant ''l'Unité Nationale'' et le principe du ''contact des cultures''. Ce qui démontre qu'il y a un nouveau contenu de la représentation sociale de l'identité culturelle libanaise.

Les champs de représentations sociales étaient longtemps relatifs à la religion et à l'appartenance confessionnelle. Par conséquence, ils renvoient à des images identitaires provenant des concepts propagés par

les discours politico- idéologiques.

Les résultats du terrain montrent qu'il y a de nouvelles représentations de l'identité libanaise présentant une nouvelle grille de lecture. Cette dernière est relativement, détachée de l'appartenance confessionnelle puisqu'elle est dominée par la multiculturalité, l'arabité, la libanité. Et même, la religion, quand elle est citée c'est dans un cadre d'inter - religion, c'est-à-dire, un cadre du partage culturel, et non pas un cadre figé en séparant l'Islam du Christianisme, citons par exemple la réponse ''identité multivisage islamo chrétienne''.

En essayant de dévoiler les nouveaux contenus de la représentation de l'identité, en les ordonnant selon leur importance pour les jeunes libanais, nous trouvons que la notion de l'identité renvoie à plusieurs types d'appartenance et au sentiment de loyauté qu'ils sont selon l'ordre décroissant suivant :

1. Appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe : un contenu de réconciliation qui essaye de rallier les deux pôles opposés : Arabité (Musulmans) / multiculturalité ou diversité culturelle (Chrétiens).
2. Sentiment de loyauté et attachement aux racines : un contenu à dimension affective, historique et culturelle. Il reflète le système de valeur traditionnel qui glorifie le passé et le considère comme source de fierté et de légitimité.
3. Appartenance à un pays souverain malgré tout : un contenu à dimension politique qui reflète le refus des jeunes des idées propagées, pendant la guerre, de la part des milices, que le Liban en tant que pays n'existe pas. D'emblée, il reflète la croyance des jeunes de'' l'existence du pays'' et que les conflits sont des événements passagers, ne touchant pas sa souveraineté.
4. Identité multivisages islamo - chrétienne : un contenu religieux qui reflète l'existence d'une culture de dialogue (Dialogue Islamo-chrétien).
5. Identité libanaise non arabe : un contenu géopolitique qui insiste sur la dimension nationale. Il reflète le désir de démarcation socio-culturelle.
6. Identité arabe avancée : un contenu géopolitique qui fusionne la dimension régionale avec la dimension nationale. Ce contenu reflète le désir de la démarcation, mais au niveau civilisateur (avancée signifie pour les jeunes plus développés, penchent vers l'occident).
7. Identité insignifiante et fragmentée : un contenu de '' jugement – valeur'' relatif au discours idéologique propagé par les milices. Il reflète une perspective pessimiste concernant l'existence et l'avenir du pays.

Le principal contenu des représentations de l'identité libanaise, qu'on peut considérer comme noyau représentationnel est celui de réconciliation, alors que les autres font les éléments périphériques. Le plus proche du noyau c'est le '' *Sentiment* de loyauté et attachement aux racines, or, le plus loin du noyau c'est '' *Identité insignifiante et fragmentée* ''.

Ainsi, une nouvelle grille de lecture plus optimiste qui reflète le désir des jeunes de situer le Liban et l'identité libanaise dans un contexte culturel non religieux. Soulignons que, l'apparition du facteur religieux s'inscrit dans une optique favorisante de la vie commune entre musulmans et chrétiens, parce qu'il y a une absence des définitions identitaires qui sépare les musulmans et les chrétiens (identité Maronite /identité Arabo-musulmane), et parce que les jeunes proposent le caractère islamo-chrétien en définissant l'identité libanaise.

Avec cette nouvelle grille de lecture, le concept de l'arabité est présent, mais d'une façon différente de celle d'avant. Elle est ''arabité avancée'', ce qui signifie que l'arabité ne représente plus ''arabité islamique''. En fait, elle est détachée de sa dimension religieuse. Alors, comme la langue arabe, un déplacement du domaine sacré vers le domaine culturel est réalisé. L'arabe, chez la majorité des jeunes, ne symbolise plus l'Islam, mais un simple fait culturel.

Donc, la présence du savoir politico-idéologique dans le discours des jeunes est relativement faible. Par

conséquence, une convergence des attitudes des jeunes autour des questions nationales épineuses et celles internationales s'impose.

En s'appuyant sur les résultats du terrain, les jeunes d'après guerre soutiennent la vie commune entre les Musulmans et les Chrétiens au Liban et l'unification du Livre Scolaire afin d'unifier le peule. Ils soutiennent, aussi, la diversité culturelle et ils la considèrent comme facteur de développement du pays qui peut mûrir l'unité nationale. Ils considèrent le ''confessionnalisme'' comme la cause principale de la guerre, et enfin ils perçoivent que l'unification des aspirations des libanais est possible en souhaitant donner un aspect particulier au Liban.

Concernant les attitudes des jeunes à propos de la mondialisation, les résultats montrent qu'elles sont neutres et convergentes autour de l'idée qui considère que la sauvegarde de l'identité culturelle et nationale des peuples devient un défi qu'exige la mondialisation. Ils refusent l'idée qu'il faut l'affronter parce qu'elle ressemble à un courant géant de l'américanisation. Malgré l'hésitation à l'égard de larévolution des médiasles jeunes, généralement, préfèrent la soutenir.

Ces résultats distingués par la convergence interconfessionnelle démontrent que les organisateurs idéologiques et religieux ne s'imposent plus au niveau représentationnel des jeunes. Ce qui permet l'apparition des nouveaux schèmes identitaires : ''identité multiculturelle ayant un visage arabe'', ''identité multivisages islamo - chrétienne'', et, ''identité arabe avancée''. Ces schèmes reflètent un changement d'attitude considérable chez les jeunes Musulmans (en acceptant la multiculturalité) et les jeunes Chrétiens (en acceptant l'arabité). C'est un changement dirigé vers le partage culturel. Elles nous permettent de confirmer notre deuxième hypothèse secondaire : la convergence des attitudes des jeunes autour des questions nationales et internationales représente un indicateur de la présence d'un partage culturel.

Les représentations chez les jeunes constituent un champ cognitif dynamique, elles sont éventuelles, influencées par les facteurs socio-culturels conjoncturels et surtout politiques. Par conséquence, les schèmes identitaires ne sont plus statiques, clivés, emprisonnés du cadre dessiné par le discours idéologique et ses paradigmes antagonistes, ils sont dépendants du champ représentationnel et de son noyau central. Et puisque parmi les représentations de l'identité nous avons celles d'une''*Identité multivisages islamo - chrétienne* '', et, '' *Appartenance à un pays multiculturel ayant un visage arabe* '' (qui est le noyau représentationnel). Alors, nous avons des schèmes identitaires dynamiques, teintés par le dialogue et la diversité culturelle, ce qui permet de les considérer comme ''schèmes identitaires pluridimensionnels et négociables''. De ce fait, il semblerait que l'identité peut être un champ représentationnel interculturel. L'identité libanaise devenant identité ''négociée – multiculturelle''. Puisqu'elle est négociée, c'est-à-dire elle n'est pas figée, elle est un concept dynamique et en mouvement. Et puisqu'elle est multiculturelle, cela veut dire qu'elle n'est pas unidimensionnelle, mais pluridimensionnelle. D'où nous proposons le concept : identité ''**mouvante - pluridimensionnelle''** en décrivant l'identité socio-culturelle libanaise dont la multiculturalité, l'arabité et la libanité s'interagissent, dans une dynamique guidée, non seulement, par la conjoncture des facteurs politiques et socio-culturels au niveau national, régional et mondial, mais par un désir du partage culturel et de situer la question identitaire dans un contexte culturel et non religieux ou politique. Contexte qui marque l'identité par la tolérance interconfessionnelle et la richesse du contact des cultures.

Alors, les représentations identitaires chez les jeunes sont détachées du savoir d'ordre idéologique et religieux, elles font recours au savoir du sens commun, où la ''culture du dialogue'' commence à s'épanouir. Cette nouvelle culture s'organise autour des nouvelles valeurs qui encouragent le partage culturel. Elle est distinguée par la saillance de l'appartenance familiale au détriment de l'appartenance confessionnelle. Elle encourage la relation avec l'autre et le respect de sa différence, que ce soit l'autre proche ou lointain.

Les valeurs essentielles que nous tirons de la définition des jeunes de l'identité et de la première échelle d'attitude sont : la loyauté, la souveraineté, la libanité, l'arabité,

la démocratie, la religiosité, la tolérance et enfin la laïcité.

Toutes cesvaleurs sont importantes pour la génération d'après-guerre. Elles constituent l'élément organisateur de leur culture. Ce sont des valeurs qui rejoignent la culture ''orientale'', caractérisée par l'importance saillante de la religion, et celle occidentale, caractérisée par la ''laïcité''.

Malgré l'originalité des résultats du terrain, nous accordons à ce travail un caractère exploratoire, et en quelque sorte innovateur puisque le travail de l'Identité comme champs interculturel présente un défi scientifique puisque la psychologie interculturelle n'est pas encore acceptée universellement comme une discipline. Cette accréditation de l'Interculturel ne saura tarder à se réaliser, grâce aux recherches qui se multiplient dans se domaine.

Nous espérons que cette thèse ait contribué à enrichir l'étude de représentations sociales de l'identité libanaise, manquante ou insuffisante dans les bibliothèques du monde arabe. Dans un regard futuriste, cette recherche pourrait constituer un horizon ouvert qui offre des thèmes et des hypothèses facilitant l'accès à d'autres études dans le cadre culturel. L'approche de l'identité libanaise en tant que champ interculturel et représentation sociale recueillie des discours des jeunes (discours profane), est une démarche qui s'est apparentée par bien de côtés au déchiffrage du terrain. Les propositions avancées autour de la notion identité ''mouvante-pluridimensionnelle'' sont apparues comme le guidage d'une nouvelle perspective de recherche que nous visons. En fait, nos aspirations s'orientent vers l'étude de l'interculturalité et son influence sur l'expression et la dynamique identitaire dans les milieux scolaires et familiaux :

Au niveau familial : comment les familles des jeunes vivent le partage culturel (voisinage et amitié) et son influence sur le partage culturel à l'école?

Cette nouvelle perspective de recherche articulant : identité, processus psychosociaux, dynamique familiale, culture et pédagogie, devient en soi une nouvelle ébauche d'une réflexion théorique que nous souhaitons poursuivre.

Nous pouvons ainsi dire, que nous avons pu tout au long de cette recherche, définir la place de l'appartenance confessionnelle par rapport à l'appartenance familiale et nationale chez les jeunes. Nous avons pu aussi, démontrer que le contact des cultures peut se développer malgré la diversité que renferme certaines différences culturelles de ce petit pays.

Nous avons mis en évidence à quel point la religion influence et dicte l'attitude et la pensée des jeunes et, au contraire, l'évolution de la tolérance interconfessionnelle traduite par une convergence autour des questions nationales épineuses. Ceci a encouragé la laïcité et a permit de conduire la société libanaise vers le partage culturel.

BIBLIOGRAPHIE

1. 1-Abdallah-Pretceille, M., (1985), *Pédagogie interculturelle : Bilan et perspectives*, in L'interculturel en éducation et en sciences humaines, Toulouse, Mirail.
2. 2-Aebischer, V., Oberlé, D., (1998), *le groupe en psychologie sociale*, Paris, DUNOD.
3. 3-Abi Ghanèm, A., L'unité est dans la diversité, in Minorité, Réalité et aspiration, Khalifé et al., Beyrouth-Kaslik, Université Saint-Esprit.
4. 4-Abou saleh prince, M-A., (1982), *Dualité des rôles dans le passage d'une culture à l'autre : Le cas du Liban*, Beyrouth, pub-Université Libanaise.
5. 5-Abou, S., *Aspects de l'identité culturelle*, in Dialogues, 1982, n° 23 - 24, P : 34.
6. 6-Abou, S., (1984), *Béchir Gémayel ou l'esprit d'un peuple*, Paris, Anthropos.
7. 7-Abou, S., (2002) *L'identité culturelle suivi de Cultures et Droits de l'Homme*, Beyrouth, Université

Saint-Joseph.
8. 8-Abou, S., *Le bilinguisme arabe-français au Liban*, Paris, P.U.F.
9. 9-Abou Jaoudé, J., (1984), *Cultures et communautés au Liban : Perspectives d'avenir*, in La nouvelle société Libanaise dans la perception des FA'ALIYAT des communautés chrétiennes, Beyrouth-Kaslik, Université Saint-Esprit.
10. 10-Abou Nahra, J., (1988), *Les manifestations de la falsification et de la déformation dans la mémoire historique*, in Le Droit à la mémoire : Première Conférence Internationale de la Fondation Libanaise de la Paix Civile Permanente, Beyrouth, La Fondation Libanaise de la Paix Permanente, PP : 137-142.
11. 11-Al-Banna, H., (1979), *Les lettres d'Al-Imam le Martyre*, Beyrouth, Al-Rissala. (En arabe).
12. 12-Al-Far, A-M., (1968), *L'anthropologie culturelle*, Egypte, Al-charika Al-kawmiah, (En arabe).
13. 13-Al-Jabiri, M-A., (1982), *Le Discours arabe contemporain*, Beyrouth, Dar al-Taly'aa. (En arabe).
14. 14-Al-Jindi, A., (1983), *La chute de la laïcit*é, Beyrouth, Dar Al-fikr Al- Loubnani. (En arabe).
15. 15-Abric J-C., (1987), *Coopération, compétition et représentation sociale*, Cusset, Delval.
16. 16-Abric J-C., (1989), *L'étude expérimentale des représentations sociale*, in Les représentations sociales sous dir. Jodelet, D., Paris, P.U.F.
17. 17-Abric J-C., (1994), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, P.U.F.
18. 18-Abric, J-C., (1996), *De l'importance des représentations sociales dans les problèmes de l'exclusion sociale*, dans J-C Abric, Saint-Agne, Eres, Exclusion sociale : insertion et prévention.
19. 19-Adorno, T.W. et al., (1950), *The authoritarian personality*, New York : Haper Row.
20. 20-Al-Hamad, T., (2001), *La culture arabe au temps de la mondialisation*, Beyrouth, El-Saky.
21. 21-Allport, G.W., (1935), *Attitudes*, trad.fr., in Psychologie de la communication, Abric, J-C., Paris, Armand Colin.
22. 22-Al-Khoury, B., (1956), *Discours de Groupes d'écrivains, et L'Orient*, 6 Avril 1957, in *Dialogue et convivialité au Liban : Œcuménisme et relations islamo-chrétiennes. Enjeux* et perspectives, Mémoire de maîtrise en théologie, Messalem, Université Catholique de Lyon : Faculté de Théologie.
23. 23-Amin, A., Faour, M., (1998), *Les étudiants universitaires libanais et leurs attitudes : héritage de divisions*, Beyrouth, Kabes- Laes. (En arabe).
24. 24-Aouad, M., (1984), *La société libanaise un projet à réaliser*, in La nouvelle société libanaise dans la perspective *des FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth-kaslik, Université Saint-Esprit.
25. 25-Azar, F., (1999), *Construction identitaire et appartenance confessionnelle*, Paris, L'Harmattan.
26. 26-Azar, A., (1984), *Plan général de restructuration de l'Etat*, in La nouvelle société libanaise dans la perspective *des FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth- kaslik, Université Saint-Esprit.
27. 27-Azzi, A., (1999), *La dynamique des conflits intergroupes et les modes de résolution de conflits*, in Stéréotypes, discriminations et relation intergroupes, Bruxelles, MARDAGA.
28. 28-Bachelard, G., (1929), *Lavaleur inductive de la relativité*, Paris, Vrin.
29. 29-Bachelard, G., (1940), *La philosophie du non*, Paris, P.U.F.
30. 30-Bachelard, G., (1953), *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F.
31. 31-Bachelard, G., (1965), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.
32. 32-Bachelard, G., *Idéalisme discursif*, in Recherches Philosophiques, 1934-1935,
33. P : 22.
34. 33-Bachelard, G., (1966), *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F.
35. 34-Badie, B., *Quelle place pour l'Etat-nation* ?, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n°17, P : 17.
36. 35-Baechler, J., (1976), *Qu'est-ce que l'idéologie* ?, Paris, Gallimard.
37. 36-Baldwin, J-M., (1897), *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*, Paris, Alcan.
38. 37-Barbier, M., (1995), *La laïcité*, Paris, L'Harmattan.
39. 38-Baugnet, L., (1998), *L'identité sociale*, Paris, DUNOD.
40. 39-Bauréot, J., (2003), *La laïcité entre citoyenneté et Droit de l'Homme*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes.

41. 40-Beauvois, J-L., Joule, R-V., Monteil, J-M., (1993), *Perspectives cognitives et conduites sociales IV : Jugement sociaux et changement des attitudes*, Luzanne, Delachaux et Niestlé.
42. 41-Berry, J.W., Kalin, R., Taylor, D.M, (1977), *Multiculturalism and ethnic attitudes in Canada*, Ottawa, Goverment of Canada.
43. 42-Berry J.W., Trimble J., Olmeda, E. (1986). *The assessment of acculturation*. In W. J. Lonner, J. W. Berry, Field methods in cross-cultural research, London, Sage.
44. 43-Berry J.W., Kim U., Minde T., Mok, D. *Comparative studies of acculturative stress*. International Migration Review, 1987, n° 21, PP : 491-511.
45. 44-Berry J.W., (1988). *Acculturation in mental health*, In, Health and cross-cultural pathology, Dasen, P., Berry J.W. et al., London, Sage, PP : 207-236.
46. 45-Berry J.W., Kim, U., *Acculturation attitudes in plural societies.Applied psychology*, 1989, n° 38, PP : 185 - 206.
47. 46-Berry, J. W., (2000), *Acculturation et identité,* in pluralité des cultures et dynamiques identitaires, Paris, L'Harmattan.
48. 47-Berry, J.W., (2004), *Processus d'acculturation et adaptation*, site : Perso.wanadoo.fr/chevrel/berry.html, P : 4.
49. 48-Berth, R-R ., (1961), *Choix sociométriques et motivations*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
50. 49-Berthelot, J.M, (2000), *Sociologie : Epistémologie d'une discipline*, Textes fondamentaux, Bruxelles, De Boeck Université et Larcier.
51. 50-Beydoun, A., (1987), *Des traditions collectives aux aspirations individuelles*, in Renouvellement du monde arabe, 1952-1982, Paris, Armand Colin.
52. 51-Beydoun A., (1984), *Identité confessionnelle et Temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Librairie Orientale.
53. 52-Beydoun, A., (1993), *Le Liban : Itinéraires dans une guerre incivile*, Paris, Karthala.
54. 53-Beydoun, A., (1994), *L'Identité des libanais*, in Le Liban aujourd'hui, sous direc.Kiwan, F., Beyrouth, CNRS et CERMOC.
55. 54-Beyhum, N., (1990), *Crise sociale et production de nouveaux acteurs dans le conflit libanais*, in l'avenir du Liban, sous dir.Balta, P., Paris, EDI.
56. 55-Blatt, D., (2000), *Une politique sans ethnicité : Les immigrés en France entre théorie et pratique,* in Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme ?, Paris, L'Harmattan.
57. 56-Boudjikanian, A., Kahi, A., Khoury, J., (1991), *Orientations culturelles et valeurs religieuses au Liban*, Beyrouth, CEROC.
58. 57-Bourdieu, P., Chamboredon, J.C. et al., (1968), *Le métier de sociologue,* Paris, Mouton.
59. 58-Bourdon, R., (1982*), Idéologie*, in Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, P.U.F.
60. 59-Bourhis, R., Leyens, J-PH, (1999), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Liège, MARDAGA.
61. 60-Bou Taleb, A., (1997), *La nécessaire complémentarité entre la mondialisation et l'identité*, in Mondialisation et identité, Rabat, L'Académie du Royaume Marocaine (En arabe).
62. 61-Brown, R-J., Hinkle, S. et al., *Recognising group diversity: Individualist and autonomous-relational social orientations and their implications for intergroup processus,* British Journal of Social Psychology, 1992, n°31, PP : 327-342.
63. 62-Boyer, R., *Economie et histoire : vers de nouvelles alliances* ?, Annales ESC, Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ?, 1989, n°6, PP : 1397- 1426.
64. 63-Boyer, R., (2000), *Globalisation : Quatre définitions pour un mot fétiche*, in La mondialisation au-delà des mythes, Paris, La Découverte/Poche, P : 15.
65. 64-Charabi, H., (1991), *Des introductions pour étudier la société arabe*, Beyrouth, Dar El-Talya'a (En arabe).
66. 65-Chauchat, H., (1999), *Du fondement social de l'identité du sujet*, in de l'identité du sujet au lien social, Paris, P.U.F.
67. 66-Camilleri, C., (1971), *Les attitudes et représentations familiales des jeunes dans un pays décolonisé en voie de développement*, thèse de doctorat, université Paris V, Lille, service de reproduction des thèses de l'université de Lille III, P : 2.

68. 67-Camilleri, C., (1979), *Identités et changements sociaux : Point de vue d'ensemble*, in Identités collectives et changements sociaux, sous dir. Tap, P., Colloque International, Paris, Sciences de l'Homme / Privat.
69. 68-Camilleri, C., (1985), *Anthropologie culturelle et éducation*, Lausanne, Delachaux et Niestlé et Paris, UNESCO.
70. 69-Camilleri, C., (1989), *Chocs de cultures : Concepts, et enjeux pratiques de l'interculturel,* Paris, L'Harmattan.
71. 70-Camilleri, C., *Kastersztein, J.,* (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, P.U.F.
72. 71-Camilleri, C., (1999), *Identité personnelle, identité collective : Les différentes formes de contact et d'*échanges, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ.
73. 72-Camilleri C, Vinsonneau G, (2002), *Psychologie et culture : concept et méthodes*, Paris, Armand Colin.
74. 73-Cefisem-Cerfem (1975-1976), *Langue et culture arabe à l'école de la rue vitruve, Association française des arabisants, Marseille.*
75. 74-Cerclé, A., Somat, A., (2002), *Psychologie Sociale*, Paris, DUNOD.
76. 75-Charaf, G. (1984*), Vers une nouvelle formule constitutionnelle*, in la nouvelle société libanaise dans la perspective des *FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth-kaslik, Université Saint-Esprit, P : 68.
77. 76-Chahine, F., (1979), *Le confessionnalisme au Liban : présent et son enracinement historique et social*, Beyrouth, Dar El- Hadassa. (En arabe).
78. 77-Chave, E.J., Thurstone, L.L., (1929), The measurement of attitude, Chicago Univ.Chicago press.
79. 78-Chevallier, D., *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner.
80. 79-Chiha, M., (1964), *Politique intérieure*, Beyrouth, Trident, P : 14.
81. 80-Clanet, C., (1990), *L'interculturel : introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Presses Universitaires de Mirail.
82. 81-Clanet, C., (1994), *L'interculturel et l'articulation des approches disciplinaires*, in cultures ouvertes sociétés interculturelles : du contact à l'interaction, Paris, L'Harmattan.
83. 82-Clanet, C., (2000), *Carmel Camilleri et l'affirmation de la psychologie culturelle*, in Pluralité des cultures et dynamiques identitaires : Hommages à C. Camilleri, Paris, l'Harmattan.
84. 83-Clément, R., (2001), *Contribution à une problématique de l'interculturel : Communication, Identitéet adaptation*, Limonest, L'Interdisciplinaire.
85. 84-Codol, J.P., (1979), *Semblables et différents : recherche sur la quête de similitude et de différenciation sociales*, Thèse de Doctorat, Université de Provence.
86. 85-Colin, R., (1982), *La situation interculturelle, analyse et interprétation,* in, Les Amis de Sèvres, n°4, PP : 30-47.
87. 86-Colonomos, A., *Le pouvoir des réseaux*, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n°17, P : 38.
88. 87-Corm, G., (1971), *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles*, Paris, LGDJ.
89. 88-Corm, G., (1984), *Perception de la Société libanaise*, in La nouvelle société libanaise dans la perspective des FA'ALIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes, Beyrouth-kaslik, Université Saint-Esprit.
90. 89-Corm, G., (1986), *Géopolitique du conflit libanais. Etude historique et sociologique,* Paris, La Découverte.
91. 90-Corneille,O., Leyens, J-Ph., (1999), *Catégories, catégorisation sociale et essentialismepsychologique*, in Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes, Bruxelles, MARDAGA.
92. 91- Cornaton, M., (1999), *L'identité au risque de l'interculturel* in Le lien social : Etudes de psychologie et de psychopathologie sociales, Limonest, L'Interdisciplinaire.
93. 92-Costa-Lacoux, J., Hilly, M.A., et al., (2000), *L'identité et le sujet: En hommage à Carmel Camilleri,* in Pluralité des cultures et dynamiques identitaires, Paris, L'Harmattan.
94. 93-Cuche, D., *Nouveaux regards sur la culture : L'évolution d'une notion en Anthropologie*, in

Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n°77, P : 21.
95. 94-Dasen, P-R., Ogay, T., (2000), *Pertinence d'une approche comparative pour la théorie des stratégies identitaires,* in Pluralité des cultures et dynamique identitaires, Paris, L'Harmattan.
96. 95-Daw, B., (1979), *L'Histoire religieuse et politique des Maronites*, Tomes V, Beyrouth, Dar Al-Nahar, PP : 102 -280.
97. 96-De Caix, R., Dossier n° 31, du 15 au 31 Juillet 1920, ministère des Affaires étrangères à Paris, in Pourquoi un Grand Liban, Morlin, E., Hérodote, 1989, n°53, PP :101-123.
98. 97-Debaty, P., (1967), *La mesure des attitudes*, Paris, P.U.F.
99. 98-De Certeau, M., (1985), *Idéologie et diversité culturelle*, in Actes du colloque : Diversité culturelle, société industrielle, Etat nationale, Paris, L'Harmattan.
100. 99-Delhom, P., Meyer, Th., (1997), *Les projets de recherches en psychologie sociale*, Paris, Armand Colin.
101. 100-Demorgon, J., (1996), *La complexité de la culture et de l'interculturel*, Paris, Anthropos.
102. 101-Demorgon, J., (1998*), L'Histoire interculturelle des sociétés*, Paris, Anthropos.
103. 102-Demorgon, J., (1999), *Cultures ou stratégies*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ.
104. 103-Demorgon, J., (1999), *Les difficultés de l'échange*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ.
105. 104-Demorgon J., (1999), *Entreprises dans la mondialisation*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ.
106. 105-Deschamps, J.C., (1988), *L'individuel et le collectif dans la représentation de Soi : Analyse de quelques modèles théoriques*, in Colloque européen : Construction et fonctionnement de l'identité, Aix-en-Provence.
107. 106-*Dictionnaire Français Larousse*, Paris.
108. 107-De Gauljac, V., *Les dégâts du changement, in* L'identité : l'individu, le groupe, la société, Sciences Humaines, Auxerre, 1998, hors série, P : 73.
109. 108-De La Haye, A-M., (1998*), La catégorisation des personnes*, Grenoble, P.U.G.
110. 109-Deschamps, J-C., (1977), *L'attribution et la catégorisation sociale*, Berne, Peter Lang.
111. 110-Deschamps, J-C., Clémence, A., (1990), *La notion d'attribution en psychologie sociale*, in Texte de base en Psychologie, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
112. 111-Devereux, G., (1980), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.
113. 112-Diet, E., *Sujet, groupe et interculturalité : Perspective psychanalytique*, Connexion, 1997, n° 69, P : 1.
114. 113-Doise W., Clémence A. et al. (1994), *Prise de position et principes organisateurs des représentations sociales,* in Guimelli, Structures et transformations des représentations sociales, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
115. 114-Doise W., Lorezi-Cioldi F., et al., (1992), *Représentation sociale et analyse des données*, Grenoble, P.U.G.
116. 115-Doise, W., (1972), *Relations et représentations intergroupes*, in Introduction à la psychologie sociale, sous dir. Moscovici, S., tome II, Paris, Librairie Larousse.
117. 116-Doise, W., (1976), *Articulation psychologique et relations entre groupes*, Bruxelles, Du Boeck.
118. 117-Doise, W., (1979), *Expériences entre groupes*, Paris, Mouton.
119. 118-Doise, W., (1982), *L'explication en psychologie sociale*, Paris, P.U.F.
120. 119-Doise, W., (1986), *Les représentations sociales : définition d'un concept*, in L'Etude des représentations sociales, sous dir. Doise, W. et Palmonari, A., Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
121. 120-Doise, W., (1986), *Caractéristique des représentations sociales*, in L'Etudes des représentations sociales, sous dir. Doise, W., Palmonari, A., Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
122. 121-Doise, W., (1989), *Cognitions et représentations sociales : l'approche génétique*, in, Jodelet, D., Les Représentations Sociales, Paris, P.U.F.
123. 122-Doise, W., (1990) *Les représentations sociales*, in Traité de psychologie cognitive, Ghilione, R., Bonnet,C. et al.,Tome III, Paris, DUNOD.

124. 123-Doise, W., Clémence, A., (1993), *Catégorisation sociale et comportement de discrimination dans une tâche d'allocation d'argent à soi et aux membres de l'intra-groupe et du hors-groupe*, in Perspectives cognitives et conduites sociales, Luzanne, Delachaux et Niestlé.
125. 124-Doise, W., et al., (1970), *Ethique, Altérité,Individu*, in Nos identités, la XXXIV Session Des Rencontres Internationales De Genève, Genève, Boudry-Neuchâtel / La Baconnière.
126. 125-Doise, W., Lorenzi-Cioldi, F., (1999), *Identité sociale et identité personnelle*, in Stéréotypes, discriminations et relations intergroupes, Bruxelles, MARADAGA.
127. 126-Dollfus, O., *Les espaces de la mondialisation*, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n° 17, P : 11.
128. 127-Dollfus, O., *Les espaces de la mondialisation*, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n° 17, PP : 10-13.
129. 128-Dubar, C., (2000), *La crise des identités*, Paris, P.U. F.
130. 129-Dubar, C., Nasr, S., (1976), *Les classes sociales au Liban*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
131. 130-Dumas, G., (1896), *Recherches expérimentales sur la joie et la tristesse*, revue philosophique, V.I, PP : 577-601 et V.II, PP : 24-25 et PP : 337-358.
132. 131-Dupin, E., (2004), *L'hystérie identitaire*, Paris, Le cherche midi.
133. 132-Durkheim, E., *Représentations individuelles et représentations collectives*, revue de métaphysique et de morale, in sociologie et philosophie, 1967, Paris, P.U.F.,
134. PP : 1-38.
135. 133-Duval, E., (2001), *L'Évangile raconté à Mohammed*, Dijon, Jeanson Denis.
136. 134-Ecuyer, R., (1978), *Le concept de soi*, Paris, P.U.F.
137. 135-El-Jisr, B., *Le pacte national libanais*, Thèse du Doctorat d'Etat, Université Paris VII.
138. 136-El-Khazen, F., (1994), *Une place pour le Liban : La marginalisation de l'Etat dans un espace régional réduit*, Beyrouth, CERMOC / CNRS.
139. 137-Erikson, (1972), *Adolescence et crise : la quête de l'identité,* trad.fr., Paris, Flammarion.
140. 138-Erikson, E., (1972), *Enfance et société*, trad.fr., Cardinet, A., Nuchâtel, Delachaux et Niestlé.
141. 139-Etienne, B., (1985), *L'islamisme radical*, Paris, Hachette.
142. 140-Fadel, J., (1992), Perspectives de *paix*, Premier Congrès de L'Organisation Libanaise de la Paix, Beyrouth-jouniéh, Éditions L'Organisation Libanaise de la Paix.
143. 141-Fadlallah, M- H., (1994), *L'Islam et le Christianisme entre la mentalité du conflit et la dynamique du rencontre*, Beyrouth, Dar Al-Rissala. (En arabe).
144. 142-Ferenczi, T., *Religion et politique, une liaison dangereuse*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse ? Sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes.
145. 143-Ferjani, M-Ch, (1991*), Islamisme, Laïcité et Droit de l'Homme*, Paris, l'Harmattan.
146. 144-Férrol, G., Deubel, Ph., (1993), *Méthodologie des sciences sociales,* Paris, Armand Colin.
147. 145-Ferguson, C.K., Kelly, H., *Significant factors in over-evaluation of own group's product*, Journal of abnormal and social psychology, 1966, n° 69, PP : 223-228.
148. 146-Freud, S., (1924), *Essais de psychanalyse*, tard. Jankélévitch, S., Paris, Payot.
149. 147-Festinger, L., *A theory of social comparaison processes*, Humain Relations, 1954, n° 7, PP :117-140.
150. 148-Festinger, L., (1971), *Théorie des processus de comparaison sociale*, in Psychologie sociale : Théorique et expérimentale, Paris, Mouton.
151. 149-Fichant, M., (1973), *L'épistémologie en France*, in Chatelet, F., Édition La Philosophie de XXème siècle, Paris, Hachette.
152. 150-Filtzinger, O., (1999), *Interculturalité européenne dans le travail social*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, Retz.
153. 151-Fischer, N., (1996), *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris, DUNOD.
154. 152-Fleisch, H., (1965), *Les dialectes orientaux*, in Encyclopédie de l'Islam, Liden : E.J.Brill, et Paris, G.P. Maisonneuve / Larousse, P : 594.
155. 153-Franchi, V., Andronikof-Sanglade, A., (2001), *Les modèles de l'identité de Camilleri, Markus et Berry* : *Réflexion épistémologique*, in la psychologie au regard des contacts de cultures, Limonest,

L'Interdisciplinaires.
156. 154-Gauchet, M., (1998), *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.
157. 155-Gauchet, M., (2003), *Neutralité, pluralisme, identités : Les religions dans l'espace public démocratique*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse ?, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes.
158. 156-Germanos-Ghazaly, L., (1990), *Liban* : *Rêve, guerres et réalités*, Beyrouth, L'imprimerie Catholique.
159. 157-Ghiglione, R., Matalon, B., (1978), *Les enquêtes sociologiques, théories et pratique,* Paris, Armond Colin.
160. 158-Gilles, V., (1999), *Le travail social et la santé*, in guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ.
161. 159-Goraviski, A., *L'Islam et le Christianisme*, in Le monde du Savoir, trad. El-Jarad, Le Conseil Nationale de la Culture, Arts et Littérature, n° 215, 1996, Kowait, P : 111. (En arabe).
162. 160-Grawitz, M., (2001), *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz.
163. 161-Grisez, J., (1975), *Méthodes de la psychologie sociale*, Paris, P.U. F.
164. 162-Gurvitch, G., (1968), *La vocation actuelle de la sociologie*, tome I, Paris, P.U. F.
165. 163-Hagen, K., (1999), *Les expériences d'étrangeté*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ.
166. 164-Hamdan K., (1998), *Le conflit libanais : les confessions religieuses, les classes sociales et l'identité nationale*, UNRRISD et Beyrouth, Dar El-Farabi. (En arabe).
167. 165-Hamilton, D-L., Guifford, R.K., *Descriptions de soi et d'autrui : influence de l'ordre des descriptions surles catégories de réponses utilisées*, Cahiers de Psychologie Cognitive, n°4, 295-302.
168. 166-Haarscher, G., (1996), *La laïcité*, Paris, P.U.F.
169. 167-Haarscher, G., (1989), *Laïcité et Droits de l'Homme : Deux siècles de conquêtes*, Bruxelles, Université du Bruxelles.
170. 168-Hatab, Z., (1980), *L'évolution structurale de la famille arabe*, Beyrouth, Institut du développement arabe, P : 191. (En arabe).
171. 169-Hayek, F.A., (1953), *Scientisme et sciences sociales : Essai sur le mauvais usage de la raison*, trad. Barre, M., Paris, Plon.
172. 170-Hegel, F., (1971), *La science de la logique*, trad. Jankélévitch, S., Paris, Aubier-Montaigne.
173. 171-Hegel, F., (1986), *Encyclopédie des sciences philosophiques*, V. I, La science de la logique, trad. Bourgeois, B., Paris, Vrin.
174. 172-Hervieu-Léger, D., (2003), *Les identités religieuses en modernité : Décomposition, composition, etrecompositions*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes.
175. 173-Hilly, M.A., (2001), *Construire l'interculturel : de la notion aux pratiques*, Paris, L'Harmattan.
176. 174-Hinkele, S., Brown, R-J., (1990), *Intergroup comparaisons and social identity : Some links andlacunae*, in Abrams et Hogg, Social identity theory, New York, Harvester-Wheatsheaf.
177. 175-Hogg, M-A., Abrams, D., (1999), *Social motivation, self-esteem and social identity*; in Hogg and Abrams, social identity theory, London, Harvester- Wheatsheaf.
178. 176-Honess, T-M., *Soi et identité : Analyse notionnelle et examen des courants de recherches actuels*, Psychologie Française, 1990, V.I, n° 35, PP : 17-23.
179. 177-Houel, A., (2001), *La figure de l'étranger dans la relation amoureuse*, in La psychologie au regard des contacts de cultures, Limonest, L'Interdisciplinaires.
180. 178-Hurtig, M-C., Massonnat, J., *L'identité : un champ d'étude en construction*, Psychologie Française, 1990, V.I, n° 35, PP : 3-6.
181. 179-Jaber, T., (1980), *Chiites et pouvoir politique au Liban*, Thèse 3ème cycle, Université de Paris VII.
182. 180-Ibn Khaldoun, (1967), L'Introduction, (Al- Mokadéma), Beyrouth, Al-Assriah. (En arabe)
183. 181-Ibanez, T., (1991), *Propos sur l'articulation entre représentations sociales et idéologies*, in Idéologies et représentations sociales, Lipiansky, E-M., et al., Cousset, Delval.
184. 182-Jahoda, G., *La psychologie au regard des contacts de cultures*, Limonest, L'interdisciplinaire.

185. 183-Jodelet, D., *Réflexions sur le traitement de la notion de représentations sociale en psychologie sociale*, in Schiele,B., Belisle,C., *Les représentations*, in Communication Information, Montréal,1984a, 6, n° 22-23, PP : 15-41.
186. 184-Jodelet, D., (1984b), *Représentation sociale : Phénomènes, concepts et théories*, in Moscovici, S., Psychologie sociale, Paris, P.U. F.
187. 185-Jodelet, D. et al., (1989), *Les relations sociales*, Paris, P.U. F.
188. 186-Jodelet, D., (1989), *Les représentations sociales : Un domaine en expansion*, in Les représentations sociales, sous dir. Jodelet, Paris, P.U. F.
189. 187-Jodelet, D., (1991), *L'idéologie dans l'étude des représentations sociales*, in Idéologies et représentations sociales, Lipiansky, E-M., Deconchy, J-P.et al., Cousset, Delval.
190. 188-Joule, R-V., (1994), *La soumission librement consentie : Le changement des attitudeset des comportements sociaux*, in Psychologie sociale des relations à autrui, sous dir. du S., Moscovici, Paris, Nathan.
191. 189-Journet, N., *Le multiculturel en question*, in Au cœur des cultures, Sciences Humaines, Auxerre 1997, n° 77, P : 32.
192. 190-Journet, N., *La culture : de l'universel au particulier*, Sciences Humaines, Auxerre, 2002, n° hors-série.
193. 191-Kabara, A-F., (1998), *Le mariage civil et projet de loi du code du statut personnel au Liban*, Beyrouth, Dar El-Nafa'es. (En arabe).
194. 192-Kaës, R., (1979), *Crise, rupture et dépassement*,Paris, DUNOD.
195. 193-Kaës, R., (1998), *Différence culturelle et souffrance de l'i*dentité, Paris, DUNOD.
196. 194-Kordahi, A., (1984), *Une organisation géo-politique appropriée a l'espace géographique libanais*, in la nouvelle société libanaise dans la perspective des FA'ALIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes, Beyrouth-Kaslik, Université Saint-Esprit.
197. 195-Kymlicka, W., (2001), *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. Savidan, P., Paris, La Découverte.
198. 196-Labat, C., Vermès, G., (1994), *Cultures ouvertes sociétés interculturelles : Du contact à l'interaction*, Paris, L'Harmattan.
199. 197-Lacorne, D., (1997), *La crise de l'identité américaine : Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard.
200. 198-Ladmiral, J.R., Lipiansky, E.M., (1989), *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin.
201. 199-Lahlou, M., (2001), *La psychologie au regard des contacts de cultures*, Limonest, L'Interdisciplinaire.
202. 200-Lamizet, B., (2002), *Politique et identité*, Lyon, P.U. L.
203. 201-Lazega, E., (1998), *Réseaux sociaux et structures relationnelles*, Paris, P.U. F.
204. 202-Lemaine, G., Lemaine, G.M., (1969), *Psychologie sociale et expérimentale*, Paris, Mouton.
205. 203-Lemyre, L., Smith, P-M.,*Intergroup discrimination and sel f- esteemin the minimal group paradigm*,Journal of personality and Social Psychology, 1985, n° 49,
206. PP : 660-670.
207. 204-Laplanchen, J., Pontalis, J-B., (1978), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U. F.
208. 205-Leterre, Th., (1996), *L'Autre comme catégorie philosophique : Remarques surles fondements métaphysiqueset logiques de l'altérité*, in L'Autre, Badie, B., Sadoun, M., Paris, Presses de Sciences Politique.
209. 206-Lorreyte, B., (1989), *Français et immigrés : des miroirs ambigus*, in Chocs de cultures *: Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Camilleri, C., Paris, L'Harmattan.
210. 207-Lévy-Schoen, A., (1964), *L'image d'autrui chez l'enfant*, Paris, P.U. F.
211. 208-Linton, R., (1967), *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, DUNOD.
212. 209-Lipiansky, E-M., (1979), *L'âme française ou le national-libéralisme*, Paris, Anthropos.
213. 210-Lipiansky, E-M., (1992), *Identité et communication : l'expérience groupale*, Paris, P.U. F.
214. 211-Lipiansky, E.M., (1998), *L'identité personnelle*, in L'identité : l'individu, le groupe, la société, Sciences Humaines, n° hors série.
215. 212-Lipiansky, E.M., (1999), *L'école confronté à la diversité culturelle*, in Guide de l'interculturel en

formation, Paris, RETZ.
216. 213-Lipiansky, E.M., (2001), *Relations interculturelles et psychologie sociale : Apport et limites,* in Construire l'interculturel : de la notion aux pratiques, De Villanova, R.,
217. Hilly, M.A., Varro, G., Paris, L'Harmattan.
218. 214-Loukili-Zaid, A., (1991), *Les politiques d'influences au Liban (1975-1985)*, Thèse du Doctorat en science politique, Université Jean Moulin, Lyon III, Faculté de Droit.
219. 215-Loyrion, C., Amin, A., (2003) *Culture et identité : questionnements et confrontations des modèles théoriques de C.Clanet, C.Camilleri et J.W.Berry*, IX congrès Internationale de L'A.R.I.C : Contact de cultures et cultures de contactes, Organisé par l'Université Jules Verne, LyonII et Toulouse II.
220. 216-Lugassy, M., (1988), *Rôle du moi dans le fonctionnement identitaire*, in Colloque européen : Construction et fonctionnement de l'identité, Aix-en-Provence.
221. 217-Leyens, J-Ph., Bourhis, R-Y., (1999), *Perceptions et relations intergroupes*, in Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes, Bruxelles, MARADAGA.
222. 218-Maalouf, M., (2003), *Socialisation et espace pluridimensionnel d'interactions : habitat et cadre de vie des enfants au Liban*, Thèse de Doctorat en psychologie sociale, Lyon, Université Lyon II.
223. 219-Maalouf, A., (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Bernard Grasset.
224. 220-Maarouf, N., (1995), *Le paradigme identitaire et son statut épistémologique dans le champ des sciencessociales*, in Identité-communauté, Paris, L'Harmattan.
225. 221-Maatouk, F., (1984), *Diversité et non pluralisme culturelle*, Tripoli, Jarrous Presse. (En arabe).
226. 222-Maatouk, F., (1988), *Les manifestations de l'unité dans le style de vie libanais*, in Le droit à la mémoire, Beyrouth, La Fondation Libanaise de la Paix Civile.
227. 223-Maila, J., (1990), *Conflit et culture*, in L'avenir du Liban, Balta, P., Paris, EDI, PP : 149-158.
228. 224-Maatouk, F., *Les mentalités, les raisons et leur rôle dans le domaine social publique*, Journal AD-DIAR, Beyrouth, 29-30 Avril, 1994, P : 1
229. 225-Maisonneuve, J., (1973), *Introduction à la psychologie*, Paris, P.U.F.
230. 226-Majzoub, F., (1998), *Contribution à l'étude de l'identité culturelle libanaise*, thèse d'habilité à diriger des recherches, université Picardie Jules Verne, Faculté de philosophie, Département de la psychologie, Amiens.
231. 227-Massonat,J., Boukarroum, A., (1999), *Identité personnelle et identité sociale*, in La construction sociale de la personne, Beauvois, J-L., Doise,W., et al., Grenoble, P.U.G.
232. 228-Mattelart, A., (2000), *La nouvelle idéologie globalitaire*, in La mondialisation au-delà de mythe, Paris, La Decouverte / Poche.
233. 229-M'beri, Ch., (2001), *Une conduite langagière comme stratégie identitaire : Usage subistitutif de l'ehnonyme Black pour Noir*, Thèse du Doctorat en psychologie sociale, sous dir. Baugnet, L., Université de Picardie Jules Verne, Amiens.
234. 230-Makki, R., Maroun, I., (2001), *Passion confessionnelles et réajustement culturel convivial : Le cas du Liban*, in recherches et pratiques interculturelles : nouveaux espaces, nouvelles complexités, 8èmecongrès international des recherches interculturelles (ARIC).
235. 231-Manço, A., (1999), *Intégration et identité : stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*, Bruxelles, De Boeck Université.
236. 232-Mead, G.H., (1963,), *L'Esprit, le Soi et la Société*, trad. fr Cazeneuve, J. et al.,. Paris, P.U. F.
237. 233-Mead, M., (1954), Comming of age in Samoa a psychological study of primitive youth for western civilisation, foreword by Boas,F., Newyork, The new American library.
238. 234-Messarra, A., (1984), *La perception politique des élites des communautés chrétiennes : synthèse documentairedes tendances et des propositions de changement (1975-1983*), in La nouvelle société libanaise dans la perspective des *FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth- Kaslik, Université Saint-Esprit.
239. 235-Mesalem, F., (1996), *Dialogue et convivialité au Liban : Œcuménisme et relations islamo-chrétiennes. Enjeux* et perspectives, Mémoire de maîtrise en théologie, Université Catholique de Lyon : Faculté de Théologie, P : 12.
240. 236-Moliner, (1992), *P. Les représentations sociales comme grille de lecture*, Aix-En-Provence,

Publication de l'Université de Provence.
241. 237-Moliner, P., *L'induction par scénario ambigu : une méthode pour l'étude des représentations sociales*, Revue Internationale de Psychologie, 1993a, Tome VI,
242. n° 2, P : 11.
243. 238-Moliner, P., Joules, R-V., Flament, C., *Essai contre-attitudinal et structure des représentations sociales,* Les Cahiers Internationaux De Psychologie Sociale, 1995, n° 27, P : 54
244. 239-Moliner, P., (1996), *Image et représentations sociales : De la théorie des représentations à l'étude des images,* Grenoble, P.U.G.
245. 240-Moliner, P., (2001), *La dynamique des représentations sociales : pourquoi et comment les représentations* se *transforment – elles*, Grenoble, P.U.G.
246. 241-Morval, M., (1985), *Psychologie de la famille*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
247. 242-Moreno, J-L., (1954), *Fondements de la sociométrie*, trad.fr., Paris, P.U.F.
248. 243-Morineau, M., (2003), *La laïcité jamais achevé*e, in Religion et politique : Une liaison dangereuse, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes.
249. 244-Moscivici, S., (1971), *Psychologie sociale : Théorique et expérimentale*, Paris, Mouton.
250. 245-Moscovici, S., (1976), *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, P.U.F.
251. 246-Moscivici, S., (1979), *Psychologie des minorités actives*, Paris, P.U.F.
252. 247-Moghaizel, J., (1984), *Les chrétiens libanais face à l'avenir*, in la nouvelle société libanaise dans la perspective *des FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth-kaslik, Université Saint-Esprit.
253. 248-Mouanès, J., (1973), *Les éléments structuraux de la personnalité libanaise*, Beyrouth - Kaslik, Université Saint-Esprit.
254. 249-Mucchiellei, R., (1967), *La dynamique des groupes*, Paris, Entreprise Moderne D'Edition et Librairie Techniques et ESF.
255. 250-Muchielli, R., (1979), *Le questionnaire dans l'enquête psychosociale* : *Connaissance du problème, applications pratiques*, Paris, E.S. F.
256. 251-Muchielli, A., (1994), *La psychologie sociale*, Paris, Hachette.
257. Mugny, G., *L'influence un pouvoir invisible*, Sciences Humaine, Auxerre, 1997, n° 74, P : 20.
258. 252-Murphy, H.S.M., (1965*), Migration and the major mental disorders a reappraisal*, in M.B., Kantor (ed.), Mobility and Mental Health, Springfied, Thomas.
259. 253-Naqqach, Z., (1970), *Lumières sur l'histoire du maronitisme*, Beyrouth, Éditions Liban.
260. 254-Nassar, N., (1970), *Vers une nouvelle société*, Beyrouth, Dar AN-Nahar.
261. 255-Nassar, N., (1984), *Les chrétiens et les alternatives culturelles du Liban*, in La nouvelle société libanaise dans la perspective des *FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth-Kaslik, Université Saint-Esprit.
262. 256-Oakes, P-J., Turner, J., *Social categorization and intergroup bias: Does minimal intergroup discrimination make social identity more positive?"*, European journal of social psychology,1980, n° 10, PP : 295-301.
263. 257-Ogay, T., (2001), *Savoir et enjeu de l'interculturel : nouvelles approches, nouvelles perspectives*, Sous dir. Sabatier, C. et al., Paris, L'Harmattan.
264. 258-Ouellet, F., (2000), *Relativisme, tolérance religieuse et compréhension interculturelle* in Essai sur le relativisme et la tolérance, Canada, Les Presses De L'Université Laval.
265. 259-Parménide*, Le poème*, trad. Beauffret, J., Paris, P.U. F, « Epiméthée » 95P, Fragment II, P : 56.
266. 260-Pena-Ruiz, H., (2003), *Fondements et actualité de l'idéal laïc*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes.
267. 261-Perez, M-A., (2003), *Méthodologie des sciences humaines*, Séminaire DEA, Université lyon II.
268. 262-Perilier, L, (1990), *Les chiites*, Paris, Publisud.
269. 263-Philogène, G, Moscovici, S., (2003), *Enquête et Sondage*, in Les méthodes des sciences humaines, sous dir. Moscovici et Buschini, Paris, P.U.F.
270. 264-Picard, E., (1988), *Le Liban : Etat de discorde*, Paris, Flammarion.
271. 265-Picard, E., *De la communauté-classe à la résistance nationale*, Revue française de science politique, 1985, Vol.35, n° 6, P : 1001.

272. 266-Picard, E., *Les habits neufs du communautarisme libanais*, Cultures & Conflits : Etat Et Communautarisme, 1994, n° 15-16, PP : 49-70.
273. 267-Picaudou, N., (1989), *La déchirure libanaise*, Bruxelles, Complexes, P : 21.
274. 268-Platon, (1967), *Théetèt*e, 160d, trad. Chambry, E., Paris, Garnier-Flammarion, P : 160 a.
275. 269-Platon, (1969), *Le sophiste*, 258d, trad. Chambry, E., Paris, Garnier-Flammarion, P : 593.
276. 270-Porcher, L., (1999), *Médias et interculturel*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ.
277. 271-Poulat, E., (1987), *Liberté, laïcité : La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf.
278. 272-Proulx, S., *L'individu face à la mondialisation*, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n° 17, P : 63.
279. 273-Quivy, R., Campenhoudt, L.V., (1995), *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, DUNOD.
280. 274-Quotb, S., (1968), *Jalons sur la route de l'Islam,* Paris, L'imprimerie de Carthage.
281. 275-Rabbath, E., (1982), *La constitution libanaise, Beyrouth*, PUB, Université Libanaise.
282. 276-*Résumé mensuel des travaux de la société des nations*, V. X, n° : 7, 1930,
283. P : 219, in Hanf, T., Coexistence au temps de la guerre, trad .Saliba, M., Paris, Centre d'Études Euro-Arabe. (En arabe).
284. 277-Rémond, R., (1998), *Laïcité pour tous : entretiens avec Jean Lebrun*, Paris, Textuel.
285. 278-Reuchlin, M., (1992), *Introduction à la recherche en psychologie*, Tours, Nathan.
286. 279-Rosch, E., (1978), *Principles of categorization*, in Rosch and Loyd, Cognition and categorization, Hillsdale, N J : Erlbaum.
287. 280-Rouano-Borbalan, J-C., *Un seul monde*, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n° 17, P : 5.
288. 281-Rothbart, M., Fulero, S. et al., *From individual to group perspectives : Availability heuristics in stereotypeformation*, Journal of Experimental Socia Psychology, n°14, PP : 237-255.
289. 282-Ruano-Borbalan, J-C., *La construction de l'identité, in* L'identité, l'individu, le groupe, la soci*été*, Sciences humaines, Auxerre, 1998, n° hors série, P : 2.
290. 283-Ruano-Borbalan, J-C, *Planète @culture.com*, in Cultures : la construction des identités Sciences Humaines, Auxerre, 2000, n° 110, P : 33.
291. 284-Sayegh, Y., (1962), *Entrepreneurs of Lebanon*, Cambridge, Harvard University Press, P : 2.
292. 285-Salam, N., (1998), La condition libanaise : Communautés, citoyen, Etat, Beyrouth, Dar AN-NAHAR.
293. 286-Salam, N., *Les communautés religieuses du Liban*, in Social compass, V. XXXV, 4, 1988, PP : 455- 464.
294. 287-Salem, J., (1968), *Le peuple libanais : Essai d'anthropologie*, Beyrouth, Librairie Samir. (En arabe).
295. 288-Salibi, (1989), *Une maison à nombreuses demeures : l'identité libanaise dans le creuset de l'histoire*, Paris, Nawfal.
296. 289-Sarhal, A., (1994), *L'accord du Taëf et la constitution de la république libanaise*, Beyrouth, Librairie Al-Assriah, P : 9. (En arabe).
297. 290-Sassine, F., (1979), *Le libanisme Maronite : contribution à l'étude d'un discours politique*, Thèse du Doctorat 3ème cycle, Paris, Université de Paris Sorbonne.
298. 291-Sayed, R., (2000), *Affaires et problèmes du dialogue religieux et culturel au Liban*, in Dialogue des cultures et des religions : du dialogue idéologique vers une culture du dialogue et l'ouverture, Beyrouth, Université Lwayzé.
299. 292-Shariati, A., *Les interprétations d'un rite : célébrations de la* ''*Achoura*'' *au Liban*, Maghreb Machrek, Beyrouth, 1987, n° 115, P : 7.
300. 293-Sherif, M., (1966), *Social Psychology of intergroup conflict and cooperation*, in Commen predicament, Boston, Houghton Mifflin.
301. 294-Sherif, M., Hovland,C., (1961), *Social judgement : Assimilation and contrast effects* in communication and attitude change, New Haven, Connecticut Yale University Press.

302. 295-Siking, T., (1984), *Religion et développement*, Beyrouth, Dar El-Machrek.
303. 296-Sleiman, I. (1994), *Equilibre interconfessionnel et équilibre institutionnel au Liban*, in Le Liban aujourd'hui, sous dir. Kiwan, F., Beyrouth, CERMOC / CNRS.
304. 297-Sleiman, J-P., (1990), *L'unité est multiple*, in Les minorités : réalités et aspirations, Khalifé et al., Beyrouth-kaslik, Université Saint-Esprit.
305. 298-Strauss, C-L., et al., (1996), *De près de loin*, Paris, Jacob.
306. 299-Taber, P., (1996), *L'Etat des confessions face à l'Etat-nation*, in Congrès de La reconnaissance de l'autrui, le pardon et la réconciliation, sous dir. Irani, E. et al., Beyrouth, Presses l'Université Libano-Américaine, P : 76. (En arabe).
307. 300-Tagiuri,R., Blake,R-R., Bruner,J-S., *Some determinants ofthe perception of positive and negative feelings* in Others, J. Abnor and Soc. Psychology, 1953, n° 48, PP : 585 – 592.
308. 301-Taguieff, P-A., (1992), *La force de préjugé : essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Gallimard.
309. 302-Tajfel, H., (1972), *La catégorisation sociale*, in Introduction à la psychologie sociale, sous dir. Moscovici, S., Paris, Larousse.
310. 303-Tajfel, H., (1981), *Human groups and social categories: Studies in social psychology*, Cambridge University Press.
311. 304-Tajfel, H., et Wilkes, A.L., *Classification and quantitative judgment*, British Journal of Psychology, 1963, n° 54, PP : 101-114.
312. 305-Tap, P., (1980), *Identité individuelle et personnalisation*, Toulouse, Privat.
313. 306-Taylor,D-M., Mckirnan,D-J., *A five-stage model for intergroup relations*, British journal of Social Psychology,1984, n°23, PP : 291- 300.
314. 307-Turner J-C., *Turner, J-C.*, (1987), *Rediscovering the social group: A self categorization theory*, oxford, Basil Blackwell.
315. 308-Turner, J-C., (1981), *The experimental social psychology of intergroup behaviour*, in Giles, H., Intergroup behavior, Chicago Il: University of Chicago press.
316. 309-UNESCO (1980), *Introduction aux études interculturelles :Esquisse d'un projet pour l'élucidation et lapromotion de la communication entre les cultures (1976-1980*), Paris, UNESCO.
317. 310-Uthman, U., (1991), *L'Ēvolution de la notion de Droits de l'Homme*, in Laïcité ou islamisme, les arabes à l'heure du choix, Paris, La Découverte, P : 82.
318. 311-Verbunt, G., et al., (1985), *Actes du colloque : Diversité culturelle, société industrielle, Etat national*, Paris, L'Harmattan.
319. 312-Vinsonneau, G., (1999*), Inégalités sociales et procédés identitaires*, Paris, Armand Colin.
320. 313-Vinsonneau, G., (2000), *Culture et comportement*, Paris, Armand Colin.
321. 314-Vinsonneau, G. (2002), L'*'identité culturelle*, Paris, Armand Colin.
322. 315-Wallon, H., (1945), *Les origines de la pensée chez l'enfant*, Paris, P.U.F.
323. 316-Wieviorka, M., (2001), *La différence*, Paris, Balland.
324. 317-Wihtol de Wenden, C., (1996*), L'Autre au quotidien*, in L'Autre, Badie, B., Sadoun, M., Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
325. 318-Wijnands, P. et al., (1997), *L'interdisciplinarité du discours sur l'identité culturelle : les mots d'auteur*, in Terminologie et interdisciplinarité, Acte du Colloque organisé par le Centre de terminologie de Bruxelles, Louvain-La-Neuve, Peeters.
326. 319-Winkin,Y.,(1994), *Emergence et développement de la communication interculturelle aux Etats-Unis et en France*, in Mots, représentations, enjeux dans les contacts interethniques et interculturels, sous dir. Simeoni,D., Fall,K.,et al., Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.
327. 320-Winnicott, D. W., (1975), *Jeu et réalité, l'espace potentiel,* trad. Monot, C., et Pontalis, J-P., Paris, Gallimard.
328. 321-Wolton, D., (2003), *L'Autre mondialisation*, Paris, Flammarion.
329. 322-Yahya, M., (1988), *Réfutation des laïcistes*, le Caire, Dar Al-Zahra' (En arabe).
330. 323-Yaken, F., (1979), *La question libanaise d'une perspective islamique*, Beyrouth, La Compagnie Unie de la Distribution. (En arabe)
331. 324-Yzerbyt, V., Schadron, G., (1996), *Connaître et juger autrui : Une introduction à la cognition*

sociale, Grenoble, P.U. G.
332. 325-Zakaryia, F., (1991), *Laïcité ou islamisme : Les arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte.
333. 326-Zavalloni, M., (1984), *Identité sociale et éco-égologie : vers une science empirique de la subjectivité*, in Psycologie sociale, sous dir. Moscovici, S., Paris, Larousse.
334. 327-Zavalloni, M., (1984), *Identité sociale et conscience*, Toulouse, Privat.
335. 328-Zeidan, N., *Rassemblement des chrétiens engagés au Liban*, Thèse de Doctorat du 3ème cycle, d'Histoire, Université Lyon II.
336. 329-Zimbardo, P.G., (1972), *La psychologie sociale : Une intrigue et un scénario en quête de la réalitésociale*, in Introduction à la psychologie sociale, sous dir. Moscovici, S., Paris, Librairie Larousse.

ANNEXES

hijazi_s_annexes.pdf

Note1. Devereux, G., (1980), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, P : 43.

Note2. Wijnands, P. et al., (1997), *L'interdisciplinarité du discours sur l'identité culturelle : les mots d'auteur*, in Terminologie et interdisciplinarité, Acte du Colloque organisé par le Centre de terminologie de Bruxelles, Louvain-La-Neuve, Peeters, P : 138.

Note3. Moscovici, S., (1984), *Psychologie sociale*, Paris, P.U.F, P : 13.

Note4. Camilleri, C., (1989), *Chocs de cultures : Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, P : 389.

Note5. Ibid., *Chocs de cultures*, P : 363.

Note6. Codol, J.P., (1979), *Semblables et différents : recherche sur la quête de similitude et de différenciation sociales*, Thèse de Doctorat, Université de Aix-en-Provence.

Note7. Deschamps, J.C., (1988), *L'individuel et le collectif dans la représentation de Soi : Analyse de quelques modèles théoriques*, in Colloque européen : Construction et fonctionnement de l'identité, Aix-en-Provence, P : 53.

Note8. Tap, P., (1980), *Identité individuelle et personnalisation*, Toulouse, Privat.

Note9. Lugassy, M., (1988), *Rôle du moi dans le fonctionnement identitaire*, in Colloque européen : Construction et fonctionnement de l'identité, Aix-en-Provence, PP : 65-66.

Note10. Zavalloni, M., (1984), *Identité sociale et conscience*, Toulouse, Privat, P : 21.

Note11. Camilleri, C., *Kastersztein, J.,* (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, P.U.F, P : 24.

Note12. Mead, G.H., (1963), *L'Esprit, le soi et la société*, trad.fr, Cazeneuve, J. et al., Paris, P.U.F, P : 148.

Note13. Cerclé, A., Somat, A., (2002), *Psychologie sociale*, Paris, DUNOD, PP : 54-55.

Note14. Grisez, J. ; (1975), *Méthodes de la psychologie sociale*, Paris, P.U.F, P : 74.

Note15. Joule, R-V., (1994), *La soumission librement consentie : Le changement des attitudesetdes comportements sociaux*, in Psychologie sociale des relations à autrui, sous dir. Moscovici, S., Paris, Nathan,

P : 234.

Note16. Festinger, L., (1971), *Théorie des processus de comparaison sociale*, in Psychologie sociale : Théorique et expérimentale, Paris, Mouton, P : 97.

Note17. Doise, W., (1972), *Relations et représentations intergroupes*, in Introduction à la psychologie sociale, sous dir. Moscovici, S., tome II, Paris, Librairie Larousse, P : 195.

Note18. Vinsonneau, G., (1999*), Inégalités sociales et procédés identitaires*, Paris, Armand Colin, P : 23.

Note19. Doise, W., (1976), *Articulation psychologique et relations entre groupes*, Bruxelles, Du Boeck, P : 96.

Note20. Ibid., *Articulation psychologique,* P : 97.

Note21. Ibid., *Inégalités sociales*, P : 24.

Note22. Ibid., *Articulation psychologique*, P : 98.

Note23. Moscovici, S., (1979), *Psychologie des minorités actives*, Paris, P.U.F, PP : 79-80.

Note24. Ibid., *Psychologie des minorités actives*, PP : 22-23.

Note25. Ibid., *Psychologie des minorités actives*, P : 104.

Note26. De La Haye, A-M., (1998*), La catégorisation des personnes*, Grenoble, P.U.G, P : 9.

Note27. Doise, W., Clémence, A., (1993), *Catégorisation sociale et comportement de discrimination dans une tâche d'allocation d'argent à soi et aux membres de l'intra-groupe et du hors-groupe*, in Perspectives cognitives et conduites sociales, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, P : 247.

Note28. Tajfel, H., (1972), *La catégorisation sociale*, in Introduction à la psychologie sociale, sous dir. Moscovici, S., Paris, Librairie Larousse, P : 293.

Note29. Tajfel, H., (1981), *Human groups and social categories: Studies in social psychology*, Cambridge University Press, P : 254.

Note30. M'beri, Ch., (2001), *Une conduite langagière comme stratégie identitaire : Usage subistitutif de l'ehnonyme Black pour Noir*, Thèse du Doctorat en psychologie sociale, sous dir. Baugnet, L., Université de Picardie Jules Verne, Amiens.

Note31. Tajfel, H., et Wilkes, A.L., *Classification and quantitative judgment*, British Journal of Psychology, 1963, n° 54, PP : 101-114.

Note32. Deschamps, J-C., (1977), *L'attribution et la catégorisation sociale*, Berne, Peter Lang, P : 48.

Note33. Ibid., *L'attribution et la catégorisation sociale*, PP : 48-49.

Note34. Ibid., *La catégorisation sociale*, P : 275.

Note35. Ibid., *La catégorisation sociale*, P : 286.

Note36. Ibid., *La catégorisation sociale*, PP : 283-284.

Note37. Shérif, M., Hovland,C., (1961), *Social judgement : Assimilation and contrast effects* in communication and attitude change, New Haven, Connecticut Yale University Press.

Note38. Ferguson, C.K., Kelly, H., *Significant factors in over-evaluation of own group's product*, Journal of abnormal and social psychology, 1966, n° 69, PP : 223-228.

Note39. Ibid., *La catégorisation sociale*, in Moscovici, P : 297.

Note40. Ibid., *La catégorisation sociale*, in Moscovici, P : 286.

Note41. Ladmiral, J-R., Lipiansky, E.M., (1989), *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin, P : 203.

Note42. Ibid., *La catégorisation sociale*, in Moscovici, P : 292.

Note43. Ibid., *La catégorisation sociale*, in Moscovici, P : 293.

Note44. Ibid., *La catégorisation sociale*, in Moscovici, P : 295.

Note45. Manço, A., (1999), *Intégration et identité : stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration,* Bruxelles, De Boeck Université, P : 143.

Note46. Ibid., *La catégorisation sociale*, in Moscovici, P : 293.

Note47. Ibid., *La catégorisation sociale*, in Moscovici, P : 293.

Note48. Ibid., *L'Esprit, le soi et la société*, P : 178.

Note49. Lorenzi-Cioldi, F. et Doise,W., (1999), *Identité sociale et identité personnelle*, in Bourhis, R., Leyens, J-PH, Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes, Liège, MARDAGA, P : 80.

Note50. Ibid., *La catégorisation des personnes*, P : 27.

Note51. Corneille,O., Leyens, J-Ph., (1999), *Catégories, catégorisation sociale et essentialismepsychologique*, in Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes, Bruxelles, MARDAGA, P : 66.

Note52. Ibid., *Catégories, catégorisation sociale et essentialismepsychologique*, PP : 66-67.

Note53. Beauvois, J-L., Joule, R-V. et al., (1993), *Perspectives cognitives et conduites sociales IV : Jugement sociaux et changement des attitudes*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, P : 284.

Note54. Ibid., *Articulation psychologique et relation entre groupes*, P : 108.

Note55. *Turner, J-C.*, (1987), *Rediscovering the social group: A self categorization theory*, oxford, Basil Blackwell, P : 49.

Note56. Ibid., *Catégorisation sociale et comportement de discrimination*, P : 248.

Note57. Ibid., *Inégalités sociales et procédés identitaires*, P : 36.

Note58. Ibid., *La communication interculturelle*, P : 204.

Note59. Turner, J-C., (1981), *The experimental social psychology of intergroup behaviour*, in J-C., Turner et Giles, H., Intergroup behavior, Chicago Il : University of Chicago press.

Note60. Rosch, E., (1978), *Principles of categorization*, in Rosch and Loyd, Cognition and categorization, Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Note61. Ibid., *Rediscovring the social group: A self-ategorization theory*, P : 50.

Note62. Doise, W., (1979), *Expériences entre groupes*, Paris, Mouton, P : 225.

Note63. Ibid., *Identité sociale et conscience*, P : 21.

Note64. Ibid., *Stratégies identitaires*, P : 22.

Note65. Ibid., *Stratégies identitaires*, P : 23.

Note66. Ibid., *Stratégies identitaires*, P : 23.

Note67. Oakes, P-J., Turner, J., *Social categorization and intergroup bias: Does minimal intergroup discrimination make social identity more positive?*, European journal of social psychology,1980, n° 10, PP : 295-301.

Note68. Lemyre, L., Smith, P-M.,*Intergroup discrimination and sel f- esteemin the minimal group paradigm*,Journal of personality and Social Psychology, 1985, n° 49, PP : 660-670.

Note69. Hogg, M-A., Abrams, D., (1999), *Social motivation, self-esteem and social identity*; in Hogg and Abrams, social identity theory, London, Harvester- Wheatsheaf.

Note70. Taylor,D-M., Mckirnan,D-J., *A five-stage model for intergroup relations*, British journal of Social Psychology,1984, n°23, PP : 291- 300.

Note71. Hinkele, S., Brown, R-J., (1990), *Intergroup comparaisons and social identity : Some links andlacunae*, in Abrams et Hogg, Social identity theory, New York, Harvester-Wheatsheaf.

Note72. Brown, R-J., Hinkle, S. et al., *Recognising group diversity: Individualist and autonomous-relational social orientations and their implications for intergroup processus,* British Journal of Social Psychology, 1992, n°31, PP : 327-342.

Note73. Ibid., *Perceptions et relations intergroupes*, P : 349.

Note74. Leyens, J-Ph., Bourhis, R-Y., (1999), *Perceptions et relations intergroupes*, in Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes, Bruxelles, MARADAGA, P : 348.

Note75. Ibid*., La communication interculturelle*, P : 208.

Note76. Ibid., *La communication interculturelle*, PP : 208-209.

Note77. Ibid., *La communication interculturelle*, P : 209.

Note78. Ibid., *La communication interculturelle*, P : 209.

Note79. Ibid., *Chocs de cultures*, P : 363.

Note80. Ibid., *Chocs de cultures* P : 371.

Note81. Ibid., *Chocs de cultures,* P : 43.

Note82. Costa-Lacoux, J., Hilly, M.A., et al., (2000), *L'identité et le sujet: En hommage à Carmel Camilleri,* in Pluralité des cultures et dynamiques identitaires, Paris, L'Harmattan, P : 6.

Note83. Ibid., *Chocs des cultures*, P : 29.

Note84. Ibid., *Chocs des cultures,* P : 30.

Note85. Ibid., *Chocs des cultures*, P : 43.

Note86. Ibid., *Psychologie et culture*, P : 49.

Note87. Ibid., *Psychologie et culture*, P : 49.

Note88. Ibid., *Psychologie et culture*, P : 50.

Note89. Ibid., *Stratégies identitaires*, P : 89.

Note90. Ibid., *Stratégies identitaires*, P : 90.

Note91. Ibid., *Stratégies identitaires,* P : 90.

Note92. Ibid., *Stratégies identitaires*, P : 90.

Note93. Ibid., *Chocs des cultures*, P : 62.

Note94. Ibid., *Stratégies identitaires*, P : 95.

Note95. Ibid., *Chocs des cultures*, P : 62.

Note96. Ibid., *Pluralité des cultures : Hommage à Camilleri*, P : 36.

Note97. Ibid., *Chocs des cultures*, P : 64.

Note98. Ibid., *Stratégies identitaires*, P : 95.

Note99. Ibid., *Chocs des cultures*, P : 68.

Note100. Ibid., *Chocs des cultures*, P : 69.

Note101. Ibid*., Stratégies identitaires*, P : 106.

Note102. Dasen, P-R., Ogay, T., (2000), *Pertinence d'une approche comparative pour la théorie des stratégies identitaires,* in Pluralité des cultures et dynamique identitaires, Paris, L'Harmattan, P : 66.

Note103. Loyrion, C., Amin, A., (2003) *Culture et identité : questionnements et confrontations des modèles théoriques de C.Clanet, C.Camilleri et J.W.Berry*, IX congrès Internationale de L'A.R.I.C : Contact de cultures et cultures de contactes, Organisé par l'Université Jules Verne, LyonII et Toulouse II, P : 7.

Note104. Ogay, T., (2001), *Savoir et enjeu de l'interculturel : nouvelles approches, nouvelles perspectives*, Sous dir. Sabatier, C. et al., Paris, L'Harmattan, P : 105.

Note105. Maalouf, A., (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Bernard Grasset, P : 13.

Note106. Berry J.W., Trimble J., Olmeda, E. (1986). *The assessment of acculturation*. In W. J. Lonner, J. W. Berry, Field methods in cross-cultural research, London, Sage.

Note107. Berry J.W., Kim U., Minde T., et al., *Comparative studies of acculturative stress*. International Migration Review, 1987, n° 21, PP : 491-511.

Note108. Berry J.W., (1988). *Acculturation in mental health*, In, Health and cross-cultural pathology, Dasen, P., Berry J.W. et al., London, Sage, PP : 207-236.

Note109. Berry J.W., Kim, U., *Acculturation attitudes in plural societies.Applied psychology*, 1989, n° 38, PP : 185 - 206.

Note110. Franchi, V., Andronikof-Sanglade, A., (2001), *Les modèles de l'identité de Camilleri, Markus et Berry* : *Réflexion épistémologique*, in la psychologie au regard des contacts de cultures, Limonest, L'Interdisciplinaires, P : 57.

Note111. Murphy, H.S.M., (1965*), Migration and the major mental disorders a reappraisal*, in M.B., Kantor, Mobility and Mental Health, Springfied, Thomas.

Note112. Berry, J.W., Kalin, R., Taylor, D.M, (1977), *Multiculturalism and ethnic attitudes in Canada*, Ottawa, Goverment of Canada.

Note113. Berry, J. W., (2000), *Acculturation et identité,* in pluralité des cultures et dynamiques identitaires, Paris, L'Harmattan, P : 82.

Note114. Clément, R., (2001), *Contribution à une problématique de l'interculturel : Communication, Identitéet adaptation*, Limonest, L'Interdisciplinaire, P : 32.

Note115. Berry, J.W., *Processus d'acculturation et adaptation*, site : Perso.wanadoo.fr/chevrel/berry.html, P : 4.

Note116. Ibid., *Site: Perso.wanadoo*. fr, P : 4

Note117. Durkheim, E., *Représentations individuelles et représentations collectives*, revue de métaphysique et de morale, in sociologie et philosophie, 1967, Paris, PUF. PP : 1-38.

Note118. Doise, W., (1986), *Caractéristique des représentations sociales*, in L'Études des représentations sociales, sous dir. Doise, W., Palmonari, A., Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, P : 16.

Note119. Moscovici, S., (1976), *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, P.U.F, P : 181.

Note120. Ibid., *La psychanalyse, son image, son public*, P : 368.

Note121. Certains éléments informatifs que l'individu privilège au détriment d'autres ou qui font écho en lui. Ils s'accompagnent forcement d'un réajustement, c'est-à-dire que certains éléments informatifs prendront un rôle plus important que d'autres ou que celui qu'ils avaient a l'origine dans la structure sociale. L'ensemble des informations à forte signification, qui sont retenues enfin de compte, formera un noyau figuratif de représentation.

Note122. Ibid., *La psychanalyse, son image, son public*, P : 109.

Note123. Jodelet, D. et al., (1989), *Les relations sociales*, Paris, P.U.F, P : 192.

Note124. Ibid., *Les relations sociales*, P : 53.

Note125. Jodelet, D., (1989), *Les représentations sociales : un domaine en expansion*, in Les représentations sociales, sous dir. Jodelet, Paris, P.U.F, P : 36.

Note126. Jodelet, D., (1984b), *Représentation sociale : Phénomènes, concepts et théories*, in Moscovici, S., Psychologie sociale, Paris, P.U.F, 361.

Note127. Jodelet, D., *Réflexions sur le traitement de la notion de représentations sociale en psychologie sociale*, in Schiele,B., Belisle,C., *Les représentations*, in Communication Information, Montréal,1984a, n° 22-23, PP : 15-41.

Note128. Ibid., *Les représentations sociales : un domaine en expansion*, *P :* 186.

Note129. Abric J-C., (1987), *Coopération, compétition et représentation sociale*, Cusset, Delval, P : 64.

Note130. Abric J-C., (1994), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, P.U.F, P : 13.

Note131. Abric J-C., (1989), *L'étude expérimentale des représentations sociale*, in Les représentations sociales sous dir. Jodelet, D., Paris, P.U.F, P : 205.

Note132. Ibid., *L'étude expérimentale des représentations sociales*, P : 207.

Note133. Ibid., *Pratiques sociales et représentations*, P : 217.

Note134. Ibid., *L'étude expérimentale des représentations sociales,* P : 208.

Note135. Ibid., *Pratiques sociales et représentations*, P : 13.

Note136. Ibid., *Pratiques sociales et représentations*, P : 19.

Note137. Ibid., *Pratiques sociales et représentations*, P : 22.

Note138. Ibid., *Pratiques sociales et représentations*, P : 30.

Note139. Doise, W., (1982), *L'explication en psychologie sociale*, Paris, P.U.F, P : 6.

Note140. Ibid., *Caractéristiques des représentations sociales*, P : 85.

Note141. Ibid., *Les représentations sociales : définition d'un concept*, P : 83.

Note142. Doise, W., (1990) *Les représentations sociales*, in Traité de psychologie cognitive, Ghilione, R., Bonnet,C. et al.,Tome III, Paris, DUNOD, P : 127.

Note143. Doise, W., (1989), *Cognitions et représentations sociales : l'approche génétique*, in, Jodelet, D., Les Représentations Sociales, Paris, P.U.F, P : 360.

Note144. Ibid., *caractéristiques des représentations sociales*, P : 32.

Note145. Ibid., *caractéristiques des représentations sociales,* P : 32.

Note146. Doise W., Clémence A. et al. (1994), *Prise de position et principes organisateurs des représentations sociales ,* in Structures et transformations du représentations sociales, Guimelli, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, P : 21.

Note147. Ibid., *Caractéristique des représentations sociales*, P : 22.

Note148. Doise W., Lorenzi-Cioldi F., et al., (1992), *Représentation sociale et analyse des données*, Grenoble, P.U.G, P : 189.

Note149. Ibid., *Représentation sociale et analyse des données,* P : 190.

Note150. Ibid., *Caractéristique des représentations sociales,* P : 23.

Note151. Ibid., *Caractéristique des représentations sociales,* P : 14.

Note152. Ibid., *Caractéristique des représentations sociales,* P : 14.

Note153. Ibid., *Caractéristique des représentations sociales,* P : 14.

Note154. Ibid., *Caractéristique des représentations sociales,* P : 14.

Note155. Ibid., *Caractéristique des représentations sociales,* P : 14.

Note156. Moliner, P., (1996), *Image et représentations sociales : De la théorie des représentations à l'étude des images,* Grenoble, P.U.G, P : 24.

Note157. Moliner, P., (1992), *P. Les représentations sociales comme grille de lecture*, Aix-En-Provence, Publication de l'Université de Provence, P : 27.

Note158. Ibid., *Image et représentations sociales, P :* 29.

Note159. Ibid., *Image et représentations sociales,* P : 30.

Note160. Ibid., *Image et représentations sociales, P :* 30.

Note161. Moliner, P., (2001), *La dynamique des représentations sociales : pourquoi et comment les représentations* se *transforment – elles*, Grenoble, P.U.G, P : 15.

Note162. Ibid., *La dynamique des représentations sociales,* PP : 25-26.

Note163. Ibid., *Images et représentations sociales*, P : 56.

Note164. Ibid., *Images et représentations sociales,* P : 57.

Note165. Ibid., *La représentation sociale comme grille de lecture*, P : 20.

Note166. Ibid., *La représentation sociale comme grille de lecture*, P: 20.

Note167. Ibid., *La représentation sociale comme grille de lecture*, P : 20.

Note168. Ibid., *La représentation sociale comme grille de lecture*, P : 21.

Note169. Moliner, P., *L'induction par scénario ambigu : une méthode pour l'étude des représentations sociales*, Revue Internationale de Psychologie, 1993a, Tome VI, n° 2, P : 11.

Note170. Ibid., *L'induction par scénario ambigu,* P : 11.

Note171. Abric, J-C., (1996), *De l'importance des représentations sociales dans les problèmes de l'exclusion sociale*, dans J-C Abric, Saint-Agne, Erès, P : 11.

Note172. Ibid., *La dynamique des représentations sociales*, P : 39.

Note173. Ibid., *La dynamique des représentations sociale,* P : 101.

Note174. Bonardi Christine, Roussiau Nicolas, (2001), *Les représentations sociales : état des lieux etperspectives*, Belgique, MARDAGA, P : 102.

Note175. Ibid., *Les représentations sociales : état des lieux et perspectives,* P : 107.

Note176. Moliner, P., Joules, R-V., Flament, C., *Essai contre-attitudinal et structure des représentations sociales,* Les Cahiers Internationaux De Psychologie Sociale, 1995, n° 27, P : 54.

Note177. Festinger, L., *A theory of social comparaison processes*, Humain Relations, 1954, n° 7, PP :117-140.

Note178. Sherif, M., (1966), *Social Psychology of intergroup conflict and cooperation*, in Commen predicament, Boston, Houghton Mifflin.

Note179. Ibid., *Conduite langagière*, P : 118.

Note180. Ibid., *Articulation psychologique*, P : 147.

Note181. Azzi, A., (1999), *La dynamique des conflits intergroupes et les modes de résolution de conflits*, in Stéréotypes, discriminations et relation intergroupes, Bruxelles, MARDAGA, P : 297.

Note182. Ibid., *Identité sociale et identité personnelle*, P : 80.

Note183. Ibid., *Inégalités sociales et procédés identitaires*, P : 48.

Note184. Sleiman, J-P., (1990), *L'unité est multiple : réflexion sur le fait minoritaire proche - oriental*, in Minorités : réalités et aspirations, Khalifé, A. et al., Beyrouth-Kaslik, Université Saint-Esprit, P : 5.

Note185. Kymlicka, W., (2001), *La citoyenneté multiculturelle : Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. Savidan, P., Paris, La Découverte, P : 273.

Note186. Platon, (1969), *Le sophiste*, 258d, trad. Chambry, E., Paris, Garnier-Flammarion, P : 593.

Note187. Leterre, Th., (1996), *L'Autre comme catégorie philosophique : Remarques surles fondements métaphysiqueset logiques de l'altérité*, in L'Autre, Badie, B., Sadoun, M., Paris, Presses de Sciences Politique, P : 77.

Note188. Parménide*, Le poème*, « Epiméthée » 95P, Fragment II, trad. Beauffret, J., Paris, P.U.F, P : 56.

Note189. Platon, (1967), *Théetèt*e, 160d, trad. Chambry, E., Paris, Garnier-Flammarion, P : 160a.

Note190. Ibid., *L'Autre comme catégorie philosophique,* P : 68.

Note191. Hegel, (1971), *La science de la logique*, trad. Jankélévitch, S., Paris, Aubier-Montaigne, P : 86.

Note192. Hegel, (1986), *Encyclopédie des sciences philosophiques*, V. I, La science de la logique, trad. Bourgeois, B., Paris, Vrin, P : 357.

Note193. Lévy-Schoen, A., (1964), *L'image d'autrui chez l'enfant*, Paris, P.U.F, P : 6.

Note194. Ibid., *L'image d'autrui chez l'enfant,* P : 7.

Note195. Dumas, G., (1896), *Recherches expérimentales sur la joie et la tristesse*, revue philosophique, V.I, PP : 577-601 et V.II, PP : 24-25 et PP : 337-358.

Note196. Tagiuri,R., Blake,R-R., Bruner,J-S., *Some determinants ofthe perception of positive and negative feelings* in Others, J. Abnor and Soc. Psychology, 1953, n° 48, PP : 585 – 592.

Note197. Baldwin, J-M., (1897), *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*, Paris, Alcan.

Note198. Wallon, H., (1945), *Les origines de la pensée chez l'enfant*, Paris, P.U.F, Tome II, XVI, P : 752.

Note199. Fischer, N., (1996), *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris, DUNOD, P : 42.

Note200. Ibid., *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale,* P : 42

Note201. Ibid., *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, P : 43.

Note202. Diet, E., *Sujet, groupe et interculturalité : Perspective psychanalytique*, Connexion, Fenouillet, Érès, 1997, n° 69, P : 1.

Note203. Moscovici, S., (1994), *Psychologie sociale à Autrui*, Paris, Nathan, P : 5.

Note204. Freud, S., (1924), *Essais de psychanalyse*, tard. Jankélévitch, S., Paris, Payot, P : 83.

Note205. Hagen, K., (1999), *Les expériences d'étrangeté*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ, P : 168.

Note206. Ibid., *Les expériences d'étrangeté*, P : 168.

Note207. De Gauljac, V., *Les dégâts du changement, in* L'identité : l'individu, le groupe, la société, Sciences Humaines, Auxerre, 1998, hors série, P : 73.

Note208. Houel, A., (2001), *La figure de l'étranger dans la relation amoureuse*, in La psychologie au regard des contacts de cultures, Limonest, L'Interdisciplinaires, P : 314.

Note209. Deschamps, J-C., Clémence, A., (1990), *La notion d'attribution en psychologie sociale*, in Texte de base en Psychologie, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, PP : 19-21.

Note210. Ibid., *Les expériences d'étrangeté*, P : 170.

Note211. Vinsonneau, *L'identité culturelle*, Paris, Armand Colin, P : 202.

Note212. Vinsonneau, G., (2000), *Culture et comportement*, Paris, Armand Colin, P : 162.

Note213. Camilleri, C., Vinsonneau, G., (2002), *Psychologie et culture : Concepts et méthodes*, Paris, Armand Colin, P : 59.

Note214. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 202.

Note215. Wieviorka, M., (2001), *La différence*, Paris, Balland, PP : 83-84.

Note216. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 207.

Note217. Ibid*., Psychologie et culture*, P : 65.

Note218. Ibid., *Psychologie et culture*, P : 64.

Note219. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 208.

Note220. Ibid., *Psychologie et culture*, P : 65.

Note221. Taguieff, P-A., (1992), *La force de préjugé : essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Gallimard, P : 337.

Note222. Demorgon, J., (1999), *Les difficultés de l'échange*, in Guide de l'interculturel en formation, Limonest, RETZ, P : 184.

Note223. Ibid., *Les concepts fondamentaux*, P : 112.

Note224. Ibid., *Les concepts fondamentaux*, P : 112.

Note225. Ibid., *Les concepts fondamentaux*, P : 113.

Note226. Yzerbyt, V., Schadron, G., (1996), *Connaître et juger autrui : Une introduction à la cognition sociale*, Grenoble, P.U.G, PP : 183-189.

Note227. Adorno, T.W. et al., (1950), *The authoritarian personality*, New York: Haper Row.

Note228. Ibid., *Connaître et juger autrui*, P : 216.

Note229. Rothbart, M., Fulero, S. et al., *From individual to group perspectves : Availability heuristics in stereotypeformation*, Journal of Experimental Socia Psychology, n°14, PP : 237-255.

Note230. Hamilton, D-L., Guifford, R.K., *Descriptions de soi et d'autrui : influence de l'ordre des descriptions surles catégories de réponses utilisées*, Cahiers de Psychologie Cognitive, n°4, 295-302.

Note231. Siking, T., (1984), *Religion et développement*, Beyrouth, Dar El-Machrek, P : 11.

Note232. Lorreyte, B., (1989), *Français et immigrés : des miroirs ambigus*, in Chocs des cultures, Camilleri et al., Paris, L'Harmattan, P : 250.

Note233. Ibid., *Connaître et juger autrui*, P : 41.

Note234. Duval, E., (2001), *L'Évangile raconté à Mohammed*, Dijon, Jeanson Denis, P : 69.

Note235. Ibid., *Connaître et juger autrui*, P : 53.

Note236. Ibid., *Les concepts fondamentaux,* P : 103.

Note237. Cornaton, M., (1999), *L'identité au risque de l'interculturel* in Le lien social : Etudes de psychologie et de psychopathologie sociales, Limonest, L'Interdisciplinaire, P : 63.

Note238. Muchielli, A., (1994), *La psychologie sociale*, Paris, Hachette, P : 69.

Note239. Lamizet, B., (2002), *Politique et identité*, Lyon, P.U.L, P : 93.

Note240. Aebischer, V., Oberlé, D., (1998), *le groupe en psychologie sociale*, Paris, DUNOD, P : 42.

Note241. Ibid., *Le groupe en psychologie sociale*, P : 49.

Note242. Lipiansky, E-M., (1992), *Identité et communication : l'expérience groupale*, Paris, P.U.F, P : 131.

Note243. Laplanche, J., Pontalis, J-B., (1978), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F, P : 187.

Note244. Wihtol de Wenden, C., (1996*), L'Autre au quotidien*, in L'Autre, Badie, B., Sadoun, M., Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, P : 164.

Note245. Lipiansky, E-M., (1998), *L'identité personnelle*, in L'identité : l'individu, le groupe, la société, Sciences Humaines, Auxerre, hors série, P : 21.

Note246. Lipiansky, E-M., *Identité : Communication interculturelle et dynamique des groupes*, in Connexions, Fenouillet, Erès, 1991*,* n° 58, P : 60.

Note247. Abdallah-Pretceille, M., (1985), *Pédagogie interculturelle : Bilan et perspectives*, in L'interculturel en éducation et en sciences humaines, Toulouse, Mirail, P : 31.

Note248. Ibid., *Identité : Communication interculturelle et dynamique des groupes*, P : 60.

Note249. Camilleri, C., (1999), *Identité personnelle, identité collective : Les différentes formes de contact et d*'échanges, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ, P : 161.

Note250. Maarouf, N., (1995), *Le paradigme identitaire et son statut épistémologique dans le champ des sciencessociales*, in Identité-communauté, Paris, L'Harmattan, P : 11.

Note251. Honess, T-M., *Soi et identité : Analyse notionnelle et examen des courants de recherches actuels*, Psychologie Française, 1990, V.I, n° 35, PP : 17-23.

Note252. Ibid., *Soi et identité : Analyse notionnelle*, P : 18.

Note253. Doise, W., et al., (1970), *Ethique, Altérité,Individu*, in Nos identités, la XXXIV Session Des Rencontres Internationales De Genève, Genève, Boudry-Neuchâtel / La Baconnière, P : 85.

Note254. Massonat, J., Boukarroum, A., (1999), *Identité personnelle et identité sociale*, in La construction sociale de la personne, Beauvois, J-L., Doise,W., et al., Grenoble, P.U.G, P : 185.

Note255. Erikson, (1972), *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, trad. français, Nass J.et Combet, C - L., Paris, Flammarion, P : 7.

Note256. Zavalloni, M., (1984), *Identité sociale et éco-égologie : vers une science empirique de la subjectivité*, in Psychologie sociale, sous dir. Moscovici, S., Paris, Larousse, P : 195.

Note257. Hurtig, M-C., Massonnat, J., *L'identité : un champ d'étude en construction*, Psychologie Française, 1990, V.I, n° 35, PP : 3-6.

Note258. Ibid., *L'identité : un champ d'étude,* P : 4.

Note259. Ecuyer, R., (1978), *Le concept de soi*, Paris, P.U.F, P : 19.

Note260. Ibid., *Le concept de soi*, P : 19.

Note261. Erikson, E., (1972), *Enfance et société*, trad. fr., Cardinet, A., Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, P : 13.

Note262. Ibid., *Enfance et société*, P : 17.

Note263. Ibid., *Le concept de soi*, P : 18.

Note264. Baugnet, L., (1998), *L'identité sociale*, Paris, DUNOD, P : 28.

Note265. Ibid., *Identité personnelle, identité collective,* P : 160.

Note266. Ibid., *L'Esprit, le Soi et la société*, P : 115.

Note267. Chauchat, H., (1999), *Du fondement social de l'identité du sujet*, in de l'identité du sujet au lien social, Paris, P.U.F, PP : 7-8.

Note268. Ibid., *Les concepts fondamentaux*, P : 194.

Note269. Ibid., *Les concepts fondamentaux*, P : 196.

Note270. Ibid., *Les concepts fondamentaux*, PP : 196-197.

Note271. Camilleri, C., (1979), *Identités et changements sociaux : Point de vue d'ensemble*, in Identités collectives et changements sociaux, sous dir. Tap, P., Colloque International, Paris, Sciences de l'Homme-Privat, P : 333.

Note272. Ibid., *L'identité sociale*, P : 85.

Note273. Ibid., *L'identité sociale*, P : 87.

Note274. Ibid., *L'identité sociale*, P : 17.

Note275. Majzoub, F., (1998), *Contribution à l'étude de l'identité culturelle libanaise*, Thèse d'habilité à diriger des recherches, université Picardie Jules Verne, faculté de philosophie, sciences humaines et sociales : Département de psychologie, Amiens, P : 3.

Note276. Ibid., *Identité culturelle*, P : 146.

Note277. Ibid., I*dentité culturelle*, P : 161.

Note278. Dollfus, O., *Les espaces de la mondialisation*, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n° 17, P : 11.

Note279. Rouano-Borbalan, J-C., *Un seul monde*, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n° 17, P : 5.

Note280. Ibid., *Un seul monde*, P : 5.

Note281. Wolton, D., (2003), *L'Autre mondialisation*, Paris, Flammarion, P : 81.

Note282. Boyer, R., (2000), *Globalisation : Quatre définitions pour un mot fétiche*, in La mondialisation au-delà des mythes, Paris, La Découverte / Poche, P : 15.

Note283. Ibid., *Globalisation : Quatre définitions pour un mot fétiche*, P : 15.

Note284. Ibid., *Globalisation : Quatre définitions pour un mot fétiche*, P : 16.

Note285. Mattelart, A., (2000), *La nouvelle idéologie globalitaire*, in La mondialisation au-delà de mythe, Paris, La Decouverte/ Poche, P : 82.

Note286. Ibid., *La nouvelle idéologie globalitaire*, P : 86.

Note287. Colonomos, A ., *Le pouvoir des réseaux*, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n°17, P : 38.

Note288. Demorgon, J., (2000), *Complexité des cultures et de l'interculturel*, Paris, Anthropos, P : 1.

Note289. De Certeau, M., (1985), *Idéologie et diversité culturelle*, in Actes du colloque : Diversité culturelle, société industrielle, Etat nationale, Paris, L'Harmattan, P : 231.

Note290. Journet, N., *Le multiculturel en question*, in Au cœur des cultures, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n° 77, P : 32.

Note291. Cuche, D., *Nouveaux regards sur la culture : L'évolution d'une notion en Anthropologie*, in Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n°77, P : 21.

Note292. Ibid., *Complexité des cultures et de l'interculturel*, P : 10.

Note293. Ibid., *Complexité des cultures et de l'interculturel*, P : 10.

Note294. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 13.

Note295. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 11.

Note296. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 19.

Note297. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 21.

Note298. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 22.

Note299. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 25.

Note300. Ruano-Borbalan, J-C, *Planète @culture.com*, in Cultures : la construction des identités Sciences Humaines, Auxerre, 2000, n° 110, P : 33.

Note301. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 52.

Note302. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 9.

Note303. Ibid., *L'Autre mondialisation*, PP : 9 -10.

Note304. Dubar, C., (2000), *La crise des identités*, Paris, P.U .F, P : 213.

Note305. Ibid., *La crise des identités*, P : 179.

Note306. Ibid., *La crise des identités*, P : 5.

Note307. Dupin, E., (2004), *L'hystérie identitaire*, Paris, Le cherche midi, P : 23.

Note308. Ibid., *L'hystérie identitaire*, P : 130.

Note309. Ibid., *L'hystérie identitaire*, P : 134.

Note310. Ibid., *L'hystérie identitaire*, P : 134.

Note311. Ibid., *La nouvelle idéologie globalitaire*, P : 46.

Note312. Proulx, S., *L'individu face à la mondialisation*, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n° 17, P : 63.

Note313. Ibid., *L'individu face à la mondialisation*, P : 63.

Note314. Badie, B., *Quelle place pour l'Etat-nation* ?, in La mondialisation, Sciences Humaines, Auxerre, 1997, n°17, P : 17.

Note315. Ibid., *Quelle place pour l'Etat-nation*, P : 18.

Note316. Mugny, G., *L'influence un pouvoir invisible*, Sciences Humaine, Auxerre, 1997, n° 74, P : 20.

Note317. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 99.

Note318. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 23.

Note319. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 11.

Note320. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 12.

Note321. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 24.

Note322. Ibid., *L'Autre mondialisation*, P : 25.

Note323. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 204.

Note324. Ibid., *Les espaces de la mondialisation*, PP : 10-13.

Note325. Bou Taleb, A., (1997), *La nécessaire complémentarité entre la mondialisation et l'identité*, in Mondialisation et identité, Rabat, L'Académie du Royaume Marocaine, P : 120. (En arabe).

Note326. Ibid., *Complexité des cultures et de l'interculturel*, PP : 11-12.

Note327. Ibid., *La crise des identités*, P : 200.

Note328. Winkin,Y.,(1994), *Emergence et développement de la communication interculturelle aux Etats-Unis et en France*, in Mots, représentations, enjeux dans les contacts interethniques et interculturels, acte du Colloque international à l'université de Quebec,sous dir. Simeoni,D., Fall, K.,et al., Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, P : 34.

Note329. Lacorne, D., (1997), *La crise de l'identité américaine : Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, P : 194.

Note330. Ibid., *La crise de l'identité américaine,* P : 198.

Note331. Ibid., *La crise de l'identité américaine,* P : 19.

Note332. Ibid., *Complexité des cultures et de l'interculturel*, P : 26.

Note333. Ibid., La *crise de l'identité américaine*, P : 273.

Note334. Ibid., La c*rise de l'identité américaine*, P : 21.

Note335. Ibid., *La crise de l'identité américaine,* P : 22.

Note336. Ibid., *Psychologie Sociale*, P : 5.

Note337. Clanet, C., (2000), *Carmel Camilleri et l'affirmation de la psychologie culturelle*, in Pluralité des cultures et dynamiques identitaires : Hommages à C. Camilleri, Paris, l'Harmattan, P : 184.

Note338. Ibid., *Psychologie et culture,* P : 35.

Note339. Al-Far, A-M., (1968), *L'anthropologie culturelle*, Egypte, Al-charika Al-kawmiah, P : 119. (En arabe).

Note340. Jahoda, G., (2001), *La psychologie au regard des contacts de cultures*, Limonest, L'Interdisciplinaire, P : 8.

Note341. Ibid., *Culture de Contact*, P : 8.

Note342. Ibid., *La crise de l'Identité Américaine*, P : 21.

Note343. Blatt, D., (2000), *Une politique sans ethnicité : Les immigrés en France entre théorie et pratique,* in Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme ?, Paris, L'Harmattan, PP : 137-138.

Note344. Ibid., *Psychologie et culture,* P : 13.

Note345. Ibid., *Psychologie et culture,* P : 13.

Note346. Ibid., *Chocs de cultures*, P : 27.

Note347. Ibid., *Psychologie et culture,* P : 13.

Note348. Ibid., *Psychologie et culture*, P : 13.

Note349. Ibid., *Chocs de cultures* P : 390.

Note350. Ibid., *Chocs de cultures* P : 390.

Note351. Ibid., *Chocs de cultures,* P : 390.

Note352. Ibid., *Chocs de cultures,* P : 390.

Note353. Ibid., *Chocs de cultures,* P : 351.

Note354. Ibid., *Chocs de cultures,* P : 392.

Note355. Ibid., *Chocs de cultures, P* : 392.

Note356. Ibid., *Chocs de cultures,* P : 393.

Note357. Ibid., *Chocs de cultures,* P : 396.

Note358. Ibid., *Chocs de cultures*, P : *396.*

Note359. Ibid., *Chocs de cultures,* P : 397.

Note360. Journet, N., *La culture : de l'universel au particulier*, Sciences Humaines, Auxerre, 2002, hors série, P : 10.

Note361. Ibid., *La culture : de l'universel au particulier,* P : 10.

Note362. Ibid., L'*'identité culturelle*, P : 24.

Note363. Mead, M., (1954), *Comming of age in Samoa : a psychological study of primitive youth for western civilisation*, foreword by Boas,F., Newyork, The new American library.

Note364. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 36.

Note365. Ibid., *L'identité culturelle,* P : 39.

Note366. Strauss, C-L., et al., (1996), *De près de loin*, Paris, Jacob, P : 229.

Note367. Verbunt, G., et al., (1985), *Actes du colloque : Diversité culturelle, société industrielle, Etat national*, Paris, L'Harmattan, P : 260.

Note368. Kaës, R., (1998), *Différence culturelle et souffrance de l'i*dentité, Paris, DUNOD, P : 1.

Note369. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 15.

Note370. Ibid., *L'identité culturelle,* P : 60.

Note371. Ibid., *L'identité culturelle,* P : 101.

Note372. Ibid., *Culture et comportement*, P : 5.

Note373. Ibid., *Psychologie et culture*, P : 101.

Note374. Ouellet, F., (2000), *Relativisme, tolérance religieuse et compréhension interculturelle* in Essai sur le relativisme et la tolérance, Canada, Les Presses De L'Université Laval, P : 25.

Note375. Ibid., *Relativisme, tolérance religieuse et compréhension interculturelle*, P : 35.

Note376. Labat, C., Vermès, G., (1994), *Cultures ouvertes sociétés interculturelles : Du contact à l'interaction*, Paris, L'Harmattan, P : 32.

Note377. Lipiansky, E.M., (1999), *L'école confrontée à la diversité culturelle*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ, P : 13.

Note378. Ibid., *L'école confrontée à la diversité culturelle*, P : 14.

Note379. UNESCO (1980), *Introduction aux études interculturelles :Esquisse d'un projet pour l'élucidation et lapromotion de la communication entre les cultures (1976-1980*), UNESCO, P : 140.

Note380. Cefisem-Cerfem (1975-1976), *Langue et culture arabe à l'école de la rue Vitruve, Association française des arabisants, Marseille.*

Note381. Ibid., *Introduction aux études interculturelles,* P : 141.

Note382. Ibid., *Introduction aux études interculturelles*, P : 142.

Note383. Ibid., *Introduction aux études interculturelles*, PP : 144 -151.

Note384. Linton, R., (1967), *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, DUNOD, P : 37.

Note385. Ibid., *Introduction aux études interculturelles*, P : 155.

Note386. Ibid., *Introduction aux études interculturelles,* P : 152.

Note387. Ibid., *Le fondement culturel de la personnalité*, P : 11.

Note388. Filtzinger, O., (1999), *Interculturalité européenne dans le travail social*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ, P : 45.

Note389. Gilles, V., (1999), *Le travail social et la santé*, in guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ, P : 39.

Note390. Demorgon, J., (1999), *Cultures ou stratégies*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ, P : 53.

Note391. Ibid., *Cultures ou stratégies*, PP : 54 - 55.

Note392. Ibid., *Culture ou stratégies*, P : 55.

Note393. Ibid., *Culture ou stratégies*, P : 55.

Note394. Demorgon J., (1999), *Entreprises dans la mondialisation*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ, P : 64.

Note395. Ibid., *Entreprises dans la mondialisation*, P : 64.

Note396. Ibid., *Entreprises dans la mondialisation*, P : 66.

Note397. Ibid., *Entreprises dans la mondialisation*, P : 66.

Note398. Ibid., *La complexité de la culture et de l'interculturel*, PP : 71-129.

Note399. Demorgon, J., (1998*), L'Histoire interculturelle des sociétés*, Paris, Anthropos.*sociétés nomades, de chasses, de pêche, de cueillette. * sociétés basées sur l'alliance et la croissance démographique pour avoir une force permet d'avoir la victoire dans les affrontements guerriers.

Note400. Ibid., *Entreprise dans la mondialisation*, P : 70.

Note401. Porcher, L., (1999), *Médias et interculturel*, in Guide de l'interculturel en formation, Paris, RETZ, P : 72.

Note402. Ibid., *Médias et interculturel*, P : 72.

Note403. Ibid., *Médias et interculturel*, P : 73.

Note404. Ibid., *Médias et interculturel*, P : 75.

Note405. Ibid., *Médias et interculturel*, P : 75.

Note406. Delhomme, P., Meyer, T., (1997), *Les projets de recherches en psychologies sociale, Paris*, Armand Colin, P : 19.

Note407. Clanet, C., (1990), *L'interculturel : introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Presses Universitaires de Mirail, P : 21.

Note408. Quivy, R., Campenhoudt, L.V., (1995), *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, DUNOD, P : 3.

Note409. Férrol, G., Deubel, Ph., (1993), *Méthodologie des sciences sociales,* Paris, Armand Colin, P : 5.

Note410. Clanet, C., (1994), *L'interculturel et l'articulation des approches disciplinaires*, in cultures ouvertes sociétés interculturelles : du contact à l'interaction, Paris, L'Harmattan, P : 400.

Note411. Colin, R., (1982), *La situation interculturelle, analyse et interprétation,* in, Les Amis de Sèvres, n°4, PP : 30-47.

Note412. Ibid., *L'interculturel et l'articulation des approches disciplinaires*, P : 406.

Note413. Ibid., *L'interculturel et l'articulation des approches disciplinaires*, P : 406.

Note414. Kaës, R., (1979), *Crise, rupture et dépassement,* Paris, DUNOD, P : 54.

Note415. Winnicott, D. W., (1975), *Jeu et réalité : l'espace potentiel,* trad. Monot, C., Pontalis, J-P., Paris, Gallimard, P : 8.

Note416. Ibid., *L'interculturel et l'articulation des approches disciplinaires*, P : 413.

Note417. Ibid., *L'interculturel et l'articulation des approches disciplinaires*, P : 415.

Note418. Reuchlin, M., (1992), *Introduction à la recherche en psychologie*, Tours, Nathan, P : 13.

Note419. Camilleri, C., (1985), *Anthropologie culturelle et éducation*, UNESCO, Lausanne, Delâchaux et Niestlé, P : 135.

Note420. Ghiglione, R., Matalon, B., (1978), *Les enquêtes sociologiques, théories et pratique,* Paris, Armand Colin, P : 223.

Note421. Lipiansky, E.M., (2001), *Relations interculturelles et psychologie sociale : Apport et limites,* in Construire l'interculturel, de la notion aux pratiques, De Villanova, R., Hilly, M.A. et al., Paris, L'Harmattan, P : 59.

Note422. Ibid., *La communication interculturelle*, P : 11.

Note423. Zimbardo, P.G., (1972), *La psychologie sociale : Une intrigue et un scénario en quête de la réalitésociale*, in Introduction à la psychologie sociale, sous dir. Moscovici, S., Paris, Librairie Larousse, P : 85.

Note424. Fichant, M., (1973), *L'épistémologie en France*, in Chatelet, F., Édition La Philosophie de XXème siècle, Paris, Hachette, P : 135.

Note425. Berthelot, J.M., (2000), *Sociologie : Epistémologie d'une discipline. Textes fondamentaux*, Bruxelles, De Boek Université, P : 8.

Note426. Hayek, F.A., (1953), *Scientisme et sciences sociales : Essai sur le mauvais usage de la raison*, trad.Barre, M., Paris, Plon, P : 3.

Note427. Ibid., *Scientisme et sciences sociales*, PP : 21- 24.

Note428. Bourdieu, P., Chamboredon, J.C., et al., (1968), *Le métier de sociologue,* Paris, Mouton, PP : 20 -21.

Note429. Ibid., *Le métier de sociologue,* P : 22.

Note430. Bachelard, G., (1965), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, P : 214.

Note431. *Larousse - Bordas*, 1999, Paris, P : 638.

Note432. Grawitz, M., (2001), *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, P : 3.

Note433. Ibid., *Méthodes des sciences sociales*, P : 5.

Note434. Perez, A-M., (2003), *Méthodologie des sciences humaines*, Séminaire DEA, Université Lyon II, P : 1.

Note435. Boyer, R., *Economie et histoire : vers de nouvelles alliances* ?, Annales ESC, Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ?, 1989, n°6, PP : 1397- 1426.

Note436. Ibid., *Sociologie : Epistémologie d'une discipline*, P : 215.

Note437. Lemaine, G.M., (1969), *Psychologie sociale et expérimentale*, Paris, Mouton, P : 16.

Note438. Ibid., *Le métier de sociologue*, P : 23.

Note439. Ibid., *Le métier de sociologue*, P : 23.

Note440. Ibid., *Le métier de sociologue*, P : 24.

Note441. Ibid., *Le métier de sociologue*, P : 109.

Note442. Bachelard, G., *Idéalisme discursif*, in Recherches Philosophiques, 1934-1935, reproduit dans Etudes, Paris, Vrin, 1970, P : 22.

Note443. Bachelatd, G., (1966), *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F, P : 48.

Note444. Ibid., *Le rationalisme appliqué*, P : 38.

Note445. Ibid., *Le métier de sociologue*, P : 111.

Note446. Bachelard, G., (1940), *La philosophie du non*, Paris, P.U.F, P : 144.

Note447. Ibid., *La philosophie du non*, P : 139.

Note448. Ibid., *La philosophie du non*, P : 144.

Note449. Bachelard, G., (1953), *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F, P : 57.

Note450. Bachelard, G., (1929), *Lavaleur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, PP : 240 - 241.

Note451. Ibid., *Le métier de sociologue*, P : 112.

Note452. Hilly, M.A., (2001), *Construire l'interculturel : de la notion aux pratiques*, Paris, L'Harmattan, PP : 8-9.

Note453. Ruano-Borbalan, J-C., *La construction de l'identité, in* L'identité, l'individu, le groupe, la soci*été*, Sciences humaines, Auxerre, 1998, hors série, P : 2.

Note454. Ibid., *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, P : 7.

Note455. Ibid., *L'Esprit, le Soi et la Société*, P : 115.

Note456. Ibid., *L'identité personnelle*, P : 21.

Note457. Lahlou, M., (2001), *La psychologie au regard des contacts de cultures*, Limonest, L'Interdisciplinaire, P : 18.

Note458. Ibid., *La psychologie au regard des contacts de cultures*, P : 19.

Note459. Moscovici, S., (1971), *Psychologie sociale : Théorique et expérimentale*, Paris, Mouton, P : 9.

Note460. Abou Jaoudé, J., (1984), *Cultures et communautés au Liban : Perspectives d'avenir*, in La nouvelle société Libanaise dans la perception des FA'ALIYAT des communautés chrétiennes, Beyrouth- Kaslik, Université Saint-Esprit, P : 169.

Note461. Philogène, G., Moscovici, S., (2003), *Enquête et sondage*, in Les méthodes des sciences humaines, Paris, P.U.F, P : 40.

Note462. Ibid., *Les projets de recherches en psychologie sociale*, P : 60.

Note463. Ibid., *Méthodes des sciences sociales*, P : 644.

Note464. Ibid., *La psychologie au regard des contacts de cultures*, P : 15.

Note465. Ibid., *Méthodes de la psychologie sociale*, P : 51.

Note466. Allport, G.W., (1935), *Attitudes*, trad.fr., in Psychologie de la communication, Abric, J-C., Paris, Armand Colin, P : 26.

Note467. Maisonneuve, J., (1973), *Introduction à la psychologie*, Paris, P.U.F, P : 107.

Note468. Ibid., *Attitudes*, P : 26.

Note469. Debaty, P., (1967), *La mesure des attitudes*, Paris, P.U.F, P : 21.

Note470. Chave, E.J., Thurston, L.L., (1929), *The measurement of attitude*, Chicago Univ.Chicago press.

Note471. Ibid., *La mesure des attitudes*, P : 21.

Note472. Ibid., *Méthodes des sciences sociales*, P : 740.

Note473. Ibid., *Méthodes des sciences sociales*, P : 743.

Note474. Muchielli, R., (1979), *Le questionnaire dans l'enquête psychosociale* : *Connaissance du problème, applications pratiques*, Paris, E.S.F., P : 86.

Note475. Ibid., *Manuel de recherche en sciences sociales*, P : 191.

Note476. Ibid., *Contribution à l'étude de l'identité culturelle libanaise*, Thèse d'habilité à diriger des recherches, Université Picardie Jules Verne, Faculté de philosophie, Département du Psychologie, Amiens.

Note477. Azar, F., (1999), *Construction identitaire et appartenance confessionnelle*, Paris, L'Harmattan.

Note478. Salem, J., (1968), *Le peuple libanais : Essai d'anthropologie*, Beyrouth, Librairie Samir.

Note479. Abou, S., (2002) *L'identité culturelle suivi de Cultures et Droits de l'Homme*, Beyrouth, Université Saint-Joseph.

Note480. Ibid., *Enquête et Sondage*, P : 53.

Note481. Ibid., *Enquête et Sondage*, P : 54.

Note482. Maalouf, M., (2003), *Socialisation et espace pluridimensionnel d'interactions : habitat et cadre de vie des enfants au Liban*, Thèse de Doctorat en psychologie sociale, Lyon, Université Lyon II, P : 149.

Note483. Hamdan, K., (1998), *Le conflit libanais : confessions religieuses, classes sociales et identité nationale*, Beyrouth, Dar El-Farabi, P : 162. (En arabe).

Note484. Ibid., *Le conflit libanais,* P : 19.

Note485. Ibid., *Le conflit libanais*, PP : 20- 22 ;

Note486. El-Khazen, F., (1994), *Une place pour le Liban : La marginalisation de l'Etat dans un espace régional réduit*, Beyrouth, CERMOC / CNRS, P : 33.

Note487. Kordahi, A., (1984), *Une organisation géo-politique appropriée a l'espace géographique libanais*, in la nouvelle société libanaise dans la perspective des FA'ALIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes, Beyrouth-Kaslik, Université Saint-Esprit, P : 219.

Note488. Fadel, J., (1992), Perspectives de *Paix*, Premier Congrès de L'Organisation Libanaise de la Paix, Beyrouth-jouniéh, L'Organisation Libanaise de la Paix, P : 170.

Note489. Gurvitch, G., (1968), *La vocation actuelle de la sociologie : vers la sociologie différentielle*, Tome I, Paris, P.U.F, PP : 163-164.

Note490. Ibid., *Religion et développement*, P : 11.

Note491. Beydoun, A., (1993), *Le Liban : Itinéraires dans une guerre incivile*, Paris, Karthala, P : 85.

Note492. *Résumé mensuel des travaux de la société des nations*, 1930, V. X, n°: 7, P : 219, in Hanf, T., Coexistence au temps de la guerre, trad .Saliba, M., Paris, Centre d'études Euro-Arabe, P : 42.

Note493. Ibid., *Anthropologie culturelle et éducation*, P : 13.

Note494. Morval, M., (1985), *Psychologie de la famille*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, P : 18.

Note495. Hatab, Z., (1980), *L'évolution structurale de la famille arabe*, Beyrouth, Institut du développement arabe, P : 191. (En arabe).

Note496. Camilleri, C., (1971), *Les attitudes et représentations familiales des jeunes dans un pays décolonisé en voie de développement*, thèse de doctorat, université Paris V, Lille, service de reproduction des thèses de l'université de Lille III, P : 2.

Note497. Ibid., *Les classes sociales*, P : 37.

Note498. Ibid., *Les classes sociales*, P : 38.

Note499. Ibid., *Les classes sociales*, P : 38.

Note500. Ibid., *Les classes sociales*, P : 38.

Note501. Ibid., *Les classes sociales*, P : 45.

Note502. Ibid., *Les classes sociales*, P : 45.

Note503. Sayegh, Y., (1962), *Entrepreneurs of Lebanon*, Cambridge, Harvard University Press, P : 2.

Note504. Ibid., *L'évolution structurale de la famille arabe*, P : 157.

Note505. Ibid., *Les classes sociales*, P : 46.

Note506. Taber, P., (1996), *L'Etat des confessions face à l'Etat-nation*, in Congrès de La reconnaissance de l'autrui, le pardon et la réconciliation, sous dir. Irani, E. et al., Beyrouth, Presses l'Université Libano-Américaine, P : 76. (En arabe).

Note507. Ibid., *Socialisation et espace pluridimensionnel d'interaction*, P : 17.

Note508. Haarscher, G., (1996), *La laïcité*, Paris, P.U.F, P : 3.

Note509. Gauchet, M., (2003), *Neutralité, pluralisme, identités : Les religions dans l'espace public démocratique*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse ?, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes, P : 59.

Note510. Pena-Ruiz, H., (2003), *Fondements et actualité de l'idéal laïc*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes, P : 250.

Note511. Gauchet, M., (1998), *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, P : 72.

Note512. Ibid., *La laïcité*, P : 6.

Note513. Ferenczi, T., *Religion et politique, une liaison dangereuse*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse ? sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes, P : 15.

Note514. Barbier, M., (1995), *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, P : 14.

Note515. Ibid., *La laïcité*, PP : 50-51.

Note516. Beydoun, A., (1987), *Des traditions collectives aux aspirations individuelles*, in Renouvellement du monde arabe, 1952-1982, sous dir. Chevallier, D. et Beydoun, A., Paris, Armand Colin, P : 153.

Note517. Zakaryia, F., (1991), *Laïcité ou islamisme : Les arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte, P : 7.

Note518. Ferjani, M-Ch., (1991)*, Islamisme, laïcité et Droits de l'Homme*, Paris, L'Harmattan, P : 99.

Note519. Ibid., *Islamisme, laïcité et Droits de l'Homme*, P : 336-337.

Note520. Ibid., *Islamisme, laïcité et Droits de l'Homme*, P : 336.

Note521. Etienne, B., (1985), *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, P : 78-79.

Note522. Ibid., *Islamisme, laïcité et Droits de l'Homme*, P : 47.

Note523. Ibid., *Islamisme, laïcité et Droits de l'Homme*, P : 307.

Note524. Quotb, S., (1968), *Jalons sur la route de l'Islam,* Paris, L'imprimerie de Carthage, P : 88.

Note525. Ibid., *Jalons sur la route de l'Islam,* P : 52.

Note526. Ibid., *Islamisme, laïcité et Droits de l'Homme*, P : 300.

Note527. Ibid., *Jalons sur la route de l'Islam,* P : 88

Note528. Al-Banna, H., (1979), *Les lettres d'Al-Imam le Martyre*, Beyrouth, Al-Rissala, P : 53. (En arabe).

Note529. Uthman, U., (1991), *L'Ēvolution de la notion de Droits de l'Homme*, in Laïcité ou islamisme, les arabes à l'heure du choix, Paris, La Découverte, P : 82.

Note530. Ibid., *Islamisme, laïcité et Droits de l'Homme,* P : 131.

Note531. Al-Jabiri, M-A., (1982), *Le Discours arabe contemporain*, Beyrouth, Dar al-Taly'aa, PP : 18-19. (En arabe).

Note532. Ibid., *Islamisme, laïcité et Droits de l'Homme,* P : 133.

Note533. Ibid., *Le Discours arabe contemporain*, P : 19.

Note534. Ibid., *Laïcité ou islamisme*, P : 27.

Note535. Al-Jindi, A., (1983), *La chute de la laïcit*é, Beyrouth, Dar Al-fikr Al- Loubnani, P : 17. (En arabe).

Note536. Ibid., *La chute de la laïcit*é, P : 16.

Note537. Yahya, M., (1988), *Réfutation des laïcistes*, le Caire, Dar Al-Zahra', P : 12. (En arabe).

Note538. Ibid., *Réfutation des laïcistes*, P : 12.

Note539. Ibid., *La chute de la laïcit*é, P : 10.

Note540. Hervieu-Léger, D., (2003), *Les identités religieuses en modernité : Décomposition, composition, etrecompositions*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes, P : 22.

Note541. Kabara, A-F., (1998), *Le mariage civil et projet de loi du code du statut personnel au Liban*, Beyrouth, Dar El-Nafa'es, P : 51. (En arabe).

Note542. Picard, E., *De la communauté-classe à la résistance nationale*, Revue française de science politique, 1985, Vol.35, n° 6, P : 1001.

Note543. Charabi, H., (1991), *Des introductions pour étudier la société arabe*, Beyrouth, Dar El-Talya'a, P : 10. (En arabe).

Note544. Ibid., *Des traditions collectives*, P : 154.

Note545. Ibid., *Des traditions collectives*, P : 154.

Note546. Ibid., *Des traditions collectives*, P : 159.

Note547. Ibid., *Des traditions collectives*, P : 159.

Note548. Ibid., *La religion dans la démocratie*, P : 11.

Note549. Ibid., *Neutralité, pluralisme, identités*, P : 57.

Note550. Ibid., *Les identités religieuses en modernité,* P : 21.

Note551. Poulat, E., (1987), *Liberté, laïcité : La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf, P : 21.

Note552. Ibid., *Liberté, laïcité,* P : 23.

Note553. Morineau, M., (2003), *La laïcité jamais achevé*e, in Religion et politique : Une liaison dangereuse, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes, P : 157.

Note554. Rémond, R., (1998), *Laïcité pour tous : entretiens avec Jean Lebrun*, Paris, Textuel, P : 25.

Note555. Ibid., *Laïcité ou islamiste*, P : 39.

Note556. Ibid., *Islamisme, laïcité et Droits de l'Homme*, P : 99.

Note557. Bauréot, J., (2003), *La laïcité entre citoyenneté et Droit de l'Homme*, in Religion et politique : Une liaison dangereuse, sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes, P : 236.

Note558. Ibid., *Laïcité ou islamiste*, P : 39.

Note559. Ibid., *La laïcité*, P : 62.

Note560. Ibid., *Laïcité ou islamiste*, P : 39.

Note561. Ibid., *Fondements et actualité de l'Idéal laïc*, P : 246.

Note562. Haarscher, G., (1989), *Laïcité et Droits de l'Homme : Deux siècles de conquêtes*, Bruxelles, Université du Bruxelles, P : 9.

Note563. Yaken, F., (1979), *La question libanaise d'une perspective islamique*, Beyrouth, La Compagnie Unie de la Distribution, P : 11. (En arabe)

Note564. Mucchielli, R., (1967), *La dynamique des groupes*, Paris, Entreprise Moderne D'Edition / Librairie Techniques / ESF, P : 35.

Note565. Mouanes, J., (1973), *Les éléments structuraux de la personnalité libanaise*, Beyrouth - Kaslik, Université Saint-Esprit, P : 107.

Note566. Ibid., *Les éléments structuraux de la personnalité libanaise,* P : 106.

Note567. Picaudou, N., (1989), *La déchirure libanaise*, Bruxelles, Complexes, P : 21.

Note568. Ibid., *La déchirure libanaise*, P : 22.

Note569. Salibi, (1989), *Une maison à nombreuses demeures : l'identité libanaise dans le creuset de l'histoire*, Paris, Nawfal, P : 193.

Note570. Picard, E., (1988), *Le Liban : Etat de discorde*, Paris, Flammarion, P : 66.

Note571. Ibid., *Le peuple Libanais : Essai d'anthropologie*, P : 70. (En arabe)

Note572. Zeidan, N., (1983), *Rassemblement des chrétiens engagés au Liban*, Thèse de Doctorat du 3ème cycle d'Histoire, Université Lyon II, P : 101.

Note573. Ibid., *Les éléments structuraux de la personnalité libanaise,* PP : 109-110.

Note574. Ibid., *Rassemblement des chrétiens engagés au Liban*, P : 103.

Note575. Jaber, T., (1980), *Chiites et pouvoir politique au Liban*, Thèse de Doctorat du 3ème cycle, Université deParis VII, Département de Sociologie, P : 16-17.

Note576. Ibn Khaldoun, (1967), L'Introduction, (Al- Mokadéma), Beyrouth, Al-Assriah, P : 358. (En arabe)

Note577. Ibid., *L'Introduction*, PP : 345-347.

Note578. Ibid., *Les éléments structuraux de la personnalité libanaise*, P : 114.

Note579. Ibid., *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban*, P : 46.

Note580. Perilier, L, (1990), *Les chiites*, Paris, Publisud, P : 9.

Note581. Ibid., *Les chiites*, P : 13.

Note582. Shariati, A., *Les interprétations d'un rite : célébrations de la ''Achoura'' au Liban*, Maghreb Machrek, Beyrouth, 1987, n° 115, P : 7.

Note583. Ibid., *Les interprétations d'un rite,* P : 7.

Note584. Abou, S., (1962), *Le bilinguisme arabe-français au Liban*, Paris, P.U.F, P : 50.

Note585. Beydoun A., (1984), *Identité confessionnelle et Temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Librairie Orientale/pub Université Libanaise, PP : 125-127.

Note586. Jodelet, D., (1991), *L'idéologie dans l'étude des représentations sociales*, in Idéologies et représentations sociales, Lipiansky, E-M., Deconchy, J-P.et al., Cousset, Delval, P :2 4.

Note587. Ibid., *Le conflit libanais*, P : 46.

Note588. Ibid., *Le conflit Libanais*, P : 47.

Note589. Ibid., *Le conflit libanais*, P : 51.

Note590. Ibid*., Le conflit libanais*, P : 50.

Note591. Mesalem, F., (1996), *Dialogue et convivialité au Liban : Œcuménisme et relations islamo-chrétiennes. Enjeux* et perspectives, Mémoire de maîtrise en théologie, Université Catholique de Lyon : Faculté de Théologie, P : 12.

Note592. Ibid., *Dialogue et convivialité au Liban*, P : 13.

Note593. Corm, G., (1971), *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence-LGDJ, P : 277.

Note594. Ibid., *La déchirure libanaise*, P : 38.

Note595. Rabbath, E., (1982), *La constitution libanaise, Beyrouth*, pub.Université Libanaise, P : 27.

Note596. Chevallier, D., (1971), *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner.

Note597. Ibid., *Coexistence au temps de la guerre*, P : 88.

Note598. Salam, N., (1998), La condition libanaise : Communautés, citoyen, Etat, Beyrouth, Dar AN-NAHAR, P : 75.

Note599. Sassine, F., (1979), *Le libanisme Maronite : contribution à l'étude d'un discours politique*, Thèse du Doctorat de 3ème cycle, Paris, Université de Paris Sorbonne, P : 371.

Note600. Ibid*., Le libanisme Maronite*, P : 380.

Note601. Corm, G., (1984), *Perception de la Société libanaise*, in La nouvelle société libanaise dans la perspective des FA4ALIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes, Beyrouth-kaslik, Université Saint-Esprit, P : 60.

Note602. Messarra, A., (1984), *La perception politique des élites des communautés chrétiennes : synthèse documentairedes tendances et des propositions de changement (1975-1983*), in La nouvelle société libanaise dans la perspective des *FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth- Kaslik, Université Saint-Esprit, P : 128.

Note603. Ibid., *La déchirure libanaise*, P : 51.

Note604. Ibid., *La déchirure libanaise,* P : 52.

Note605. Ibid, *La déchirure libanaise*, P : 58.

Note606. Sleiman, I. (1994), *Equilibre interconfessionnel et équilibre institutionnel au Liban*, in Le Liban aujourd'hui, sous dir. Kiwan, F., Beyrouth, CERMOC / CNRS, P : 73.

Note607. Moghaizel, J., (1984), *Les chrétiens libanais face à l'avenir*, in la nouvelle société libanaise dans la perspective *des FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth- kaslik, Université Saint-Esprit, P : 87.

Note608. Charaf, G. (1984*), Vers une nouvelle formule constitutionnelle au Liban*, in la nouvelle société libanaise dans la perspective des *FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth- kaslik, Université Saint-Esprit, P : 68.

Note609. Azar, A., (1984), *Plan général de restructuration de l'Etat*, in La nouvelle société libanaise dans la perspective *des FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth- kaslik, Université Saint-Esprit, PP : 106-107.

Note610. Aouad, M., (1984), *La société libanaise un projet à réaliser*, in La nouvelle société libanaise dans la perspective *des FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth- kaslik, Université Saint-Esprit, P : 289.

Note611. Al-Khoury, B., (1956), *Discours de Groupes d'écrivains, et L'Orient*, 6 Avril 1957, in *Dialogue et convivialité au Liban : Œcuménisme et relations islamo-chrétiennes. Enjeux* et perspectives, Mémoire de maîtrise en théologie, Messalem, Université Catholique de Lyon : Faculté de Théologie, P : 36.

Note612. Ibid., *L'unité est multiple*, P : 23.

Note613. Ibid.,*Vers une nouvelle formule constitutionnelle au Liban*,*P : 76.*

Note614. Abi Ghanèm, A., (1990), *L'unité est dans la diversité*, in Minorité, Réalité et aspiration, Khalifé et al., Beyrouth-Kaslik, Université Saint-Esprit, P : 6.

Note615. Nassar, N., (1970), *Vers une nouvelle société*, Beyrouth, Dar AN-NAHAR, P : 109.

Note616. Ibid., *Nouvelle formule constitutionnelle*, P : 77.

Note617. Ibid., *La société libanaise ? Un projet à réaliser*, P : 290.

Note618. Sarhal, A., (1994), *L'accord du Taëf et la constitution de la république libanaise*, Beyrouth, Librairie Al-Assriah, P : 9. (En arabe).

Note619. Picard, E., *Les habits neufs du communautarisme libanais*, Cultures & Conflits : Etat Et Communautarisme, Paris, L'Harmattan, 1994, n° 15-16, PP : 49-70.

Note620. Abou saleh prince, M-A., (1982), *Dualité des rôles dans le passage d'une culture à l'autre : Le cas du Liban*, Beyrouth, pub. Université Libanaise.

Note621. Germanos-Ghazaly, L., (1990), *Liban* : *Rêve, guerres et réalités*, Beyrouth, L'imprimerie Catholique, P : 7.

Note622. Ibid., *Liban : Rêve, guerres et réalités*, P : 82.

Note623. Beydoun, A., (1994), *L'Identité des libanais*, in Le Liban aujourd'hui, sous dir. Kiwan, F., Beyrouth, CNRS / CERMOC, P : 17.

Note624. Ibid., *Une place pour le Liban,* P : 31.

Note625. Dubar, C., Nasr, S., (1976), *Les classes sociales au Liban*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Ppolitiques, P : 296.

Note626. Ibid., *Les classes sociales au Liban*, PP : 293-294.

Note627. Fleisch, H., (1965), *Les dialectes orientaux*, in Encyclopédie de l'Islam, Liden : E.J.Brill, et Paris, G.P. Maisonneuve / Larousse, P : 594.

Note628. Ibid., *L'identité culturelle suivie de Cultures et Droits de l'Homme*, P : 33.

Note629. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 35.

Note630. Abou, S., *Aspects de l'identité culturelle*, in Dialogues, 1982, n° 23 - 24, P : 34.

Note631. Ibid., *Aspects de l'identité culturelle*, P : 32.

Note632. Ibid., *Aspects de l'identité culturelle*, P : 34.

Note633. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 33.

Note634. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 33.

Note635. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 33.

Note636. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 33.

Note637. Maila, J., (1990), *Conflit et culture*, in L'avenir du Liban, Balta, P., Paris, EDI, PP : 149-158.

Note638. Ibid., *Des traditions collectives aux aspirations individuelles*, P : 154.

Note639. Ibid., *Des traditions collectives*, P : 162.

Note640. Ibid., *Des traditions collectives*, P : 163.

Note641. Ibid., *La société du Mont-Liban*, P : 24.

Note642. Ibid., *La société du Mont-Liban*, P : 24.

Note643. Ibid., *Les clases sociales*, PP : 1-2.

Note644. Ibid., *Les classes sociales*, P : 312.

Note645. Ibid., *Les classes sociales*, P : 319.

Note646. Ibid., *Les classes sociales*, P : 319.

Note647. Ibid., *Les classes sociales*, P : 320.

Note648. Ibid., *Le classes sociales*, P : 333.

Note649. Lipiansky, E-M., (1979), *L'âme française ou le national-libéralisme*, Paris, Anthropos, P : 14.

Note650. Bourdon, R., (1982*), Idéologie*, in Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, P.U.F, P : 280.

Note651. Ibid., *L'idéologie dans l'étude de représentations sociales*, P : 23.

Note652. Baechler, J., (1976), *Qu'est-ce que l'idéologie* ?, Paris, Gallimard, P : 60.

Note653. Ibanez,T.,(1991), *Propos sur l'articulation entre représentations sociales et idéologies*, in Idéologies et représentations sociales, Lipiansky, E-M.,et al., Cousset, Delval, P : 179.

Note654. Lipiansky, E-M, (1991), *Représentations sociales et idéologies* : Analyse conceptuelle, in Idéologies et représentations sociales, Lipiansky, E-M., et al., Cousset, Delval, P : 60.

Note655. Ibid., *Identité confessionnelle et temps sociale chez les historiens libanais*, Beyrouth, Librairie Orientale/ pub .Université Libanaise.

Note656. Ibid., *Identité confessionnelle et temps sociale*, P : 15.

Note657. Ibid., *Identité confessionnelle et temps social*, P : 568.

Note658. Ibid., *Identité confessionnelle et temps social,* P : 16.

Note659. Ibid., *Identité confessionnelle et temps social,* P : 312.

Note660. Ibid., *Identité confessionnelle et temps social, P : 582.*

Note661. Ibid., *La coexistence au temps de la guerre*, PP : 149-527.

Note662. Makki, R., Maroun, I., (2001), *Passions confessionnelles et réajustement culturel convivial : Le cas du Liban*, in recherches et pratiques interculturelles : nouveaux espaces, nouvelles complexités, 8èmecongrès international des recherches interculturelles (ARIC), P : 1.

Note663. Ibid., *La coexistence au temps de la guerre*, PP : 662-672.

Note664. Ibid., *L'Identité des libanais*, P : 19.

Note665. Beyhum, N., (1990), *Crise sociale et production de nouveaux acteurs dans le conflit libanais*, in l'avenir du Liban, sous dir.Balta, P., Paris, EDI, P : 50.

Note666. Abou, S., (1984), *Béchir Gémayel ou l'esprit d'un peuple*, Paris, Anthropos, P : 273.

Note667. Daw, B., (1979), *L'Histoire religieuse et politique des Maronites*, Tomes V, Beyrouth, Dar AN-NAHAR, PP : 102 -280.

Note668. Ibid., *Identité confessionnelle et temps social,* P : 207.

Note669. Ibid., *Béchir Gémayel ou l'esprit d'un peuple,* P : 313.

Note670. Ibid., *Béchir Gémayel ou l'esprit d'un peuple,* P : 314.

Note671. Ibid., *Identité confessionnelle et temps social,* P : 547.

Note672. Naqqach, Z., (1970), *Lumières sur l'histoire du maronitisme*, Beyrouth, Éditions Liban, PP : 10-12.

Note673. Weber, E., (1993), *L'Islam sunnite traditionnel*, Belgique, Brepols, P : 125.

Note674. Ibid., *L'Islam sunnite traditionnel,* P : 125.

Note675. Ibid., *Identité confessionnelle et temps social,* P : 571.

Note676. Ibid., *Chiites et pouvoir politique au Liban*, P : 332.

Note677. Ibid., *Liban : Etat de discorde*, P : 244.

Note678. Chiha, M., (1964), *Politique intérieure*, Beyrouth, Trident, P : 14.

Note679. Ibid., *Politique intérieure*, P : 14.

Note680. Ibid., *Politique intérieure*, P : 44.

Note681. Ibid., *Politique intérieure*, P : 304.

Note682. Ibid., *Politique intérieure*, P : 236.

Note683. El-Jisr, B., (1978), *Le pacte national libanais*, Thèse du Doctorat d'Etat, Paris, Université Paris VII, P : 115.

Note684. Goraviski, A., *L'Islam et le Christianisme*, in Le monde du Savoir, trad. El-Jarad, Le Conseil Nationale de la Culture, Arts et Littérature, n° 215, 1996, Kowait, P : 111. (En arabe).

Note685. Ibid., *L'Islam et le Christianisme*, P : 127.

Note686. Ibid., *Dialogue et convivialité au Liban*, P : 78.

Note687. Ibid., *Dialogue et convivialité au Liban*, P : 79.

Note688. Sayed, R., (2000), *Affaires et problèmes du dialogue religieux et culturel au Liban*, in Dialogue des cultures et des religions : du dialogue idéologique vers une culture du dialogue et l'ouverture, Beyrouth, Université Lwayzé, P : 47.

Note689. Ibid., *Affaires et problèmes du dialogue religieux et culturel au Liban,* PP : 48-49.

Note690. Ibid., *L'identité culturelle*, P : 182.

Note691. Fadlallah, M- H., (1994), *L'Islam et le Christianisme entre la mentalité du conflit et la dynamique du rencontre*, Beyrouth, Dar Al-Rissala, P : 23. (En arabe).

Note692. Ibid., *L'Islam et le Christianisme entre la mentalité du conflit et la dynamique du rencontre*, P : 23.

Note693. Chahine, F., (1979), *Le confessionnalisme au Liban : présent et son enracinement historique et social*, Beyrouth, Dar El-Hadassa, P : 19. (En arabe).

Note694. Ibid., *Vers une nouvelle formule constitutionnelle au Liban*, P : 70.

Note695. Abou Nahra, J., (1988), *Les manifestations de la falsification et de la déformation dans la mémoire historique*, in Le Droit à la mémoire : Première Conférence Internationale de la Fondation Libanaise de la Paix Civile Permanente, Beyrouth, La Fondation Libanaise de la Paix Permanente, PP : 137-142.

Note696. Maatouk, F., (1988), *Les manifestations de l'unité dans le style de vie libanais*, in Le droit à la mémoire, Beyrouth, La Fondation Libanaise de la Paix Civile, P : 287.

Note697. Nassar, N., (1984), *Les chrétiens et les alternatives culturelles du Liban*, in La nouvelle société libanaise dans la perspective des *FA'ATIYAT (Decision-Makers) des communautés chrétiennes*, VIII, Beyrouth- Kaslik, Université Saint-Esprit, P : 189.

Note698. Voir à ce propos une recherche de Maatouk, F., (1984), *Diversité et non pluralisme culturelle*, Tripoli, Jarrous Presse, P : 6. (En arabe).

Note699. Salam, N., *Les communautés religieuses du Liban*, in Social compass, V. XXXV, 1988, n° 4, PP : 455- 464.

Note700. Boudjikanian, A., Kahi, A., (1991), *Orientations culturelles et valeurs religieuses au Liban*, Beyrouth, CEROC, P : 63.

Note701. Moreno, J-L., (1954), *Fondements de la sociométrie*, trad.fr., Lesage,H , Maucorps, P-H., Paris, P.U.F, P : 42.

Note702. Ibid., *Fondements de la sociométrie, P : 42.*

Note703. Berth, R-R ., (1961), *Choix sociométriques et motivations*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, P : 11.

Note704. Lazega, E., (1998), *Réseaux sociaux et structures relationnelles*, Paris, P.U.F, P : 3.

Note705. Ibid*., Islamisme, Laïcité et Droit de l'Homme*, P : 32.

Note706. Ibid., *Méthodes des sciences sociales*, P : 734.

Note707. Corm, G., (1986), *Géopolitique du conflit libanais. Etude historique et sociologique,* Paris, La Découverte.

Note708. Maatouk, F., *Les mentalités, les raisons et leur rôle dans le domaine social publique*, Journal AD-DIAR, Beyrouth, 29-30 Avil, 1994, P : 1.

Note709. Amin, A., Faour, M., (1998), *Les étudiants universitaires libanais et leurs attitudes : héritage de divisions*, Beyrouth, Kabes / Laes, PP : 195-196. (En arabe).

Note710. Ibid., *Les étudiants universitaires libanais et leurs attitudes*, P : 201.

Note711. Ibid.*, Pourquoi un grand Liban ? Le rôle des grandes puissances et des diasporaslibanaises*, Hérodote, 1989, n° 53, P : 112.

Note712. De Caix, R., Dossier n° 31, du 15 au 31 Juillet 1920, ministère des Affaires étrangères à Paris, in Pourquoi un Grand Liban : Le rôle des grandes puissances et des diasporas libanaises, Morlin, E., Hérodote, 1989, n° 53, PP : 101- 117.

Note713. Ibid., *Pourquoi un grand Liban,* P : 114.

Note714. Ibid., *Les éléments structuraux de la personnalité libanaise*, P : 84.

Note715. Ibid., *Les éléments structuraux de la personnalité libanaise*, P : 32.

Note716. Ibid., *Construction identitaire et appartenance confessionnelle*, P : 6.

Note717. Cette signification est d'après les entretiens faits avec les jeunes.

Note718. Loukili-Zaid, A., (1991), *Les politiques d'influences au Liban (1975-1985)*, Thèse du Doctorat en sciences politiques, Université Jean Moulin, Lyon III, Faculté de Droit, P : 87.

Note719. Al-Hamad, T., (2001), *La culture arabe au temps de la mondialisation*, Beyrouth, El-Saky, P : 178.