

Un mur, des briques et une cité. Analyse des discours
publics sur l'addiction au jeu en Suisse romande et au
Québec.

Thèse de doctorat présenté par
Boily Dominique

Dirigée par
Prof. Villeneuve Jean-Patrick
Prof. Savard Jean-François

Soumis à la
Facoltà di comunicazione, cultura e società
Università della Svizzera italiana

Pour le titre de
Ph.D. en sciences de la communication

Octobre 2023

RÉSUMÉ

Les mêmes causes produisent-elles toujours le même effet ? Les mêmes problèmes publics sont-ils conçus de la même manière selon les États ? Nous avons comparé le discours public du Québec et de la Suisse romande sur le jeu problématique et y avons constaté d'étonnants écarts. Comment les expliquer alors que la Suisse romande et le Québec partagent une même langue, un cadre fédéral et, surtout, la plus haute certification de la *World Lottery Association* eu égard au jeu problématique ? Étant donné le lien intime entre religions et jeux de hasard et vu que la Suisse romande et le Québec ont subi une forte influence religieuse historique, nous nous sommes demandé dans quelle mesure est-ce que le discours public du Québec et de la Suisse romande eu égard à l'addiction au jeu est influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives ?

Contrairement à ce qu'on peut imaginer, les institutions historico-religieuses ont, encore aujourd'hui, une importance capitale dans la façon dont l'État conceptualise le jeu problématique et, plus généralement, le jeu en tant que tel. En effet, les contextes catholique au Québec et majoritairement protestant en Suisse romande ont constitué une influence majeure dans la façon de penser le jeu et ses dangers. Sans tomber dans un déterminisme de mauvais aloi, nous démontrons que l'acteur public construit son discours à partir de briques conceptuelles provenant en partie des institutions historico-religieuses. Ces briques sont ensuite arrangées suivant un discours qui répond à un principe d'ordre supérieur qui cherche à assurer l'adhésion de la majorité à l'action publique. En identifiant ces briques et ces principes de justification, on arrive à mieux comprendre le discours public et, par le fait même, poser de nouvelles questions quant à la conception des politiques publiques.

REMERCIEMENTS

Parcours initiatique. Féroce combat contre mon pire ennemi (i.e. moi-même), cette thèse de doctorat aurait été impossible sans le soutien et l'aide des personnes suivantes.

Merci au professeur Jean-Patrick Villeneuve de m'avoir accepté comme doctorant et de m'avoir guidé pendant tout ce long parcours. En particulier, merci pour les premières années où, souvent, vous m'avez aidé à retrouver le bon chemin, alors que les affres de questions beaucoup trop larges cherchaient à m'engloutir.

Merci au professeur Jean-François Savard d'avoir accepté de co-diriger ce travail de recherche. Ses nombreux commentaires et ses encouragements n'auront pas été vains. Merci aussi de m'avoir convaincu d'emprunter le sentier de la recherche. Sans vous, je ne l'aurais jamais commencé. Vous avez cru en moi et je vous en sais gré.

Pour ma chère et tendre épouse Jacinthe et mes beaux enfants qui ont dû faire moult sacrifices importants pour laisser papa étudier. Je vous suis très reconnaissant et je vous aime de tout mon cœur.

Un merci particulier au Professeur Olivier Bauer de m'avoir aiguillé sur le protestantisme en Suisse romande. Merci aussi aux chercheurs de l'Université Laval et de l'INSP au Québec, de même qu'aux chercheurs du GRÉA et de la Loto romande en Suisse romande, qui m'ont aidé à peaufiner mon lexique de l'addiction.

The farther backward you can look, the farther forward you are likely to see.
Winston S. Churchill

L'Histoire est une galerie de tableaux où il y a peu d'originaux et beaucoup de
copies.
Alexis de Tocqueville

À Jacinthe, Augustin, Grégoire, Espérance, Bénédictin, Marie-Clothilde, Hubert,
Louis-Édouard, Godefroy, Bérénice, Athanase, Foucauld et Agathe

TABLEAUX ET FIGURES

Tableau 1 - 20 mots les plus utilisés dans le corpus global	130
Tableau 2 - Fréquence et poids relatif des 10 mots les plus utilisés selon les corpus nationaux.	131
Tableau 3 - Poids relatifs des termes liés à l'addiction dans les corpus nationaux	133
Tableau 4 - Utilisation des termes du lexique de l'addiction selon les corpus nationaux...	136
Tableau 5 – Liste des codes utilisés	149
Tableau 6 – Codes présents du sous-corpus du Québec.....	150
Tableau 7 – Codes présents dans sous-corpus de Suisse romande	151
Tableau 8 - Résultats du codage « jeu négatif » et « jeu positif » dans le corpus.....	152
Tableau 9 – Résultats des codes à consonances négatives dans le corpus.....	153
Tableau 10 – Résultats des codes à consonances positives dans le corpus.....	154
Tableau 11 – Résultat du code « Responsabilité personnelle » dans le corpus	154
Tableau 12 – Poids relatifs de certains mots à consonance positive dans le corpus	155
Tableau 13– Fréquence et poids relatif des mots et expressions « Québec », « Au Québec », « Suisse-romande » «en Suisse-romande » dans les deux sous-corpus.....	163
Tableau 14 - Fréquence et poids relatif des mots et expressions « Québec », « Au Québec », « Suisse-romande » «en Suisse-romande » et autres expressions relatives dans les deux sous-corpus.....	164
Tableau 15 - Fréquence et poids relatif des mots et expressions «Social », « collectivité » « individu » et « redistribution »et autres expressions relatives dans les deux sous-corpus	165
Tableau 16 – Caractéristiques doctrinales du jeu – Tableau synthèse	167
Tableau 17 – Caractéristiques doctrinales protestantes du jeu.....	168
Tableau 18 – Caractéristiques doctrinales catholiques du jeu.....	181
Figure 1 – Les six mondes des Économies de la Grandeur selon Boltanski et Thévenot	67
Figure 2 – Les six mondes des Économies de la Grandeur chez Boltanski et Thévenot	196

TABLE DES MATIÈRES

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	3
TABLEAUX ET FIGURES	6
TABLE DES MATIÈRES	7
INTRODUCTION.....	11
<i>Chapitre I - Problématique et question de recherche</i>	15
Au carrefour de plusieurs questions académiques.....	18
Question de recherche	19
Pertinence et autres explications.....	19
<i>Chapitre II – Recension des écrits</i>	21
Influence des institutions.....	21
Critique.....	24
Institutions et <i>gambling</i>	25
Retour du phénomène religieux.....	25
Des expressions plurielles	27
Religion et politique.....	30
Religion et politiques publiques.....	34
Religion et jeu.....	38
Ce que cette thèse est et n'est pas.....	40
<i>Chapitre III- Cadre conceptuel</i>	41
<i>History Matters</i>.....	42
Institutions et institutionnalisme, à la recherche de définitions	43
Néo-institutionnalisme : origine et définitions.....	43
Définition et origine du néo-institutionnalisme en science politique.....	44
L'ancien et le nouveau. Saut paradigmatique ou complémentarité?.....	46
Doctrine commune	47
La question des changements	48
Les types de néo-institutionnalismes.....	50

Néo-institutionnalisme du choix rationnel.....	50
Néo-institutionnalisme sociologique	51
Néo-institutionnalisme historique.....	52
Néo-institutionnalisme discursif.....	59
Complémentarités naturelles	61
La théorie des grandeurs.....	63
Hiérarchisation du bien commun et le rôle des idées.....	64
Grille de lecture	67
Des briques, du mur et de la cité.....	68
<i>Chapitre IV - Méthodologie.....</i>	<i>71</i>
Analyse de contenu	71
Conditions de production	72
Manifeste ou latent ?	74
Discours officiel sur le jeu problématique : politiques et contenu latent.....	75
Les étapes de la méthode	76
Corpus à l'étude et justification	78
Analyse des occurrences et lexique de l'addiction	80
Codage et comparaison aux définitions internationales	81
Les cités.....	82
<i>Chapitre V- Les institutions religieuses entourant le jeu. Visions catholiques et protestantes.....</i>	<i>83</i>
Les institutions chrétiennes du jeu.....	84
La révolution aquinate et la théologie du Concile de Trente	85
Position catholique contemporaine.....	87
La Réforme et le jeu	90
Conclusion sur les institutions chrétiennes	99
Les institutions historico-religieuses	99
L'histoire institutionnelle religieuse au Québec et en Suisse romande	101
Les politiques publiques en matière d'addiction au jeu au Québec et en Suisse romande	108
Le cas du Québec.....	109
Le cas de la Suisse romande	119
Premiers constats sur la comparaison Québec et Suisse romande.....	127
<i>Chapitre VI - Présentation des résultats et des constats</i>	<i>129</i>
Structure de la présentation des résultats	129

Le corpus.....	130
Statistiques générales du corpus.....	130
Comparaison entre les corpus.....	131
Note sur le terme « addiction ».....	132
Partie 1 - Lexique de l'addiction et définitions internationales.....	133
Lexique de l'addiction.....	133
Définitions internationales.....	146
Partie 2 - Résultat du codage.....	149
Codage du sous-corpus québécois	150
Codage du sous-corpus de la Suisse romande.....	150
Comparaison des sous-corpus	152
Le point sur quelques notions positives sur le jeu	155
Partie 3 - Les institutions morales et religieuses	158
Ulysse, Calvin et la volonté en Suisse romande	159
Connaître ses limites ? Jeu responsable et ombre thomiste sur le jeu ?.....	161
Partie 4 - Les traces des grandeurs	162
« Au Québec » et « en Suisse romande »	162
Un message social ?	164
<i>Chapitre VII - Interprétation des résultats.....</i>	<i>166</i>
Compte-rendu des observations à la lecture du corpus	167
Sous-corpus suisse	168
Le corpus québécois	181
Un discours de justification.....	192
Justification et controverse	194
Les grandeurs	194
Le discours construit de la Suisse romande et la cité civique	197
Le discours du Québec et la cité domestique	202
« L'Aigle de Maux » et la Nouvelle-France.....	207
<i>CONCLUSION.....</i>	<i>209</i>
Notre question et nos objectifs de recherche	209
Notre cadre conceptuel	210
Notre méthodologie et les institutions chrétiennes.....	212
Résultats et interprétations	213
Sous-corpus suisse romand.....	213
Sous-corpus québécois.....	214
Interprétations et limites	215
Calvin et la Loto romande	215

Saint-Thomas d'Aquin et Loto-Québec.....	216
Les cités.....	217
Contribution académique et limites.....	219
Limites	220
Des pistes de recherche à explorer	222
<i>BIBLIOGRAPHIE.....</i>	224
<i>ANNEXE - Composition du corpus à l'étude.....</i>	260
Composition du corpus	260
Sous-corpus du Québec	260
Loto-Québec.....	260
Ministère de la santé	261
Sous-corpus de la Suisse romande	262
La Loterie romande.....	262
Projet intercantonal de lutte contre la dépendance au jeu.....	262

INTRODUCTION

Comment expliquer telle ou telle décision publique ? Pourquoi est-ce que deux États, partageant de multiples similarités, agissent différemment concernant ce qui semble pourtant bien être le même problème ? Voilà des questions qu'il n'est pas rare de rencontrer dans la presse ou dans les conversations privées. C'est aussi un objet d'étude scientifique qui comporte son lot de complexités et de défis intellectuels. En effet, comprendre ce qui motive l'action publique intéresse depuis longtemps un très grand nombre de disciplines scientifiques. Sociologues, économistes, politologues, historiens, s'y penchent avidement depuis plus de cent ans, chacun avec les questionnements et les méthodes propres à leur science (Dubois, 2009).

Toutes les actions publiques posent le problème, d'une manière ou d'une autre, de l'équilibre à trouver dans la tension entre liberté individuelle des citoyens et bien commun. C'est en particulier le cas pour l'encadrement des comportements qui sont jugés à risque du point de vue de la santé publique comme la vitesse sur les routes ou certaines habitudes de vie. Si les enjeux ne sont pas nouveaux et relèvent, pour plusieurs, des traditionnelles responsabilités régaliennes de l'État, une certaine conception de la santé publique, apparue dans les années 60, mais ayant pris une réelle importance dans le monde occidental dans les années 90, « [...] définit les comportements et les habitudes de vie qui sont prescrits ou proscrits » (Massé, 2001, p. 42).

Or, parmi les comportements permis, mais encadrés, on compte trois enjeux emblématiques qui sont le plus souvent associés à cette tension entre action individuelle et contrôle de l'État. Il s'agit de l'alcool, du tabac, de la drogue et des jeux de hasard et d'argent (Pirlot, 2015; Thomas et al., 2016).

L'État a un intérêt réel dans le jeu et la loterie du fait qu'il peut en tirer d'importants revenus sans augmenter les impôts et les taxes (Sauer, 2001). Mais au-delà de cet aspect fiscal, l'État s'intéresse au jeu sous plusieurs autres angles, dont le prisme de

la santé publique. Si certains plaident pour un plus grand contrôle du jeu à partir d'arguments d'hygiène publique (Amadiou, 2022; Duroy & Wisman, 2017; Korn et al., 2003), d'autres dénoncent une obsession des problèmes de jeu et détectent plutôt une nouvelle forme de prohibition à partir d'arguments moraux (Martignoni, 2022; Martignoni-Hutin, 2003).

On pourrait croire que les décisions gouvernementales en ces matières sont dictées, comme nous venons de l'évoquer, par les seules considérations sanitaires. Le cas échéant, est-ce que la sphère de l'action publique serait uniquement celle des experts, laissant de côté les débats, les valeurs ? Ce serait, dans les faits, une dépolitisation de la chose publique, comme le fait observer Granjou lorsqu'il cite Habermas (Granjou, 2003). Nous pensons qu'il faudrait être naïf pour croire que le choix politique se limite à des conseils d'experts. De plus, si l'expertise était le seul critère de choix, ne devrait-on pas voir les mêmes comportements, les mêmes discours publics sur les grands enjeux de santé publique et ce un peu partout dans le monde ? Et pourtant, c'est loin d'être le cas.

Il est impressionnant de constater à quel point l'héritage historique et religieux influence nos États. Le calendrier grégorien, ses fêtes religieuses, son rythme hebdomadaire et son repos dominical sont des exemples de ces institutions qui s'imposent encore aujourd'hui et qui conditionnent d'une manière ou d'une autre le comportement des individus et même la fabrique des lois et des politiques publiques. Mais dans quelle mesure est-ce que ces mêmes institutions peuvent avoir une influence sur des questions de politiques publiques touchant les enjeux sanitaires dont nous venons de parler ? Est-ce qu'on pourrait y trouver des facteurs d'influence qui complèteraient les influences scientifiques ? Poser cette question c'est se demander si les institutions historico-religieuses ont encore une place dans l'éthos de l'État.

Nous adoptons le postulat qu'il existe une influence latente des institutions historiques sur les questions qui intéressent nos contemporains. Cette recherche veut donc étudier cette influence latente en considérant la question du jeu de hasard et d'argent au

Québec et en Suisse romande. Ces deux contextes politiques nationaux ont beaucoup en commun. D'abord, la langue française qui, malgré des spécificités régionales, reste l'idiome officiel de ces deux régions. Ensuite, une organisation étatique qui, tout en évoluant dans un contexte fédéral, demeure responsable des questions de santé publique. Deux entités étatiques qui opèrent un monopole public de loteries. Deux monopoles ayant obtenu la plus haute certification en matière de jeu problématique de la *World Lottery Association*. Lorsqu'on ajoute le fait que le monde du jeu de hasard et d'argent a une tendance à uniformiser ses pratiques, on serait en raison de croire que le Québec et la Suisse romande agissent de la même façon pour contrôler une forme de jeu néfaste qui pose un risque à la santé publique. On pourrait aussi croire, dans la même veine, que le message qu'ils communiquent à leurs citoyens doit être à peu près le même. Pourtant, il n'en est rien.

À qui veut comprendre ce qui explique telle ou telle action de l'État, il faudra donc chercher à expliquer quelles forces sont suffisamment actives pour expliquer la résistance aux vecteurs d'uniformité que sont une langue, un contexte politique similaire ou l'influence d'un organisme international. Il faudra aussi - il faudra surtout - éviter de penser l'action publique comme une forme de jeu de dominos géants où les actions produisent nécessairement des résultats garantis du seul fait de leur action. Dans les faits, l'impact de telle ou telle action politique dépend toujours du contexte dans lequel cette action a été posée et toute tentative de réduire ce contexte à des éléments simples est condamné à l'échec (Thomas N. Friemel, 2008). Les amateurs d'horticulture savent que de planter le même arbre à deux endroits différents, disposeraient-ils exactement du même climat, risque d'entraîner des résultats différents compte tenu d'une multitude d'autres facteurs, dont la composition du sol dans lequel l'arbre sera appelé à se développer.

Or, le contexte spécifique des États, leur terreau spécifique, est constitué d'événements, de symboles, de croyances, de récits, qui influencent fortement, sans même en prendre conscience, la manière même dont les membres de ces sociétés, et leurs gouvernants, peuvent interpréter les problèmes, en juger l'importance. Comprendre ce

contexte, en éclairer les contours, c'est contribuer à expliquer les conditions de production d'une action publique.

Dans cette perspective, nous avons voulu explorer l'impact du contexte historico-religieux spécifique à la Suisse romande et au Québec sur le discours public contemporain public sur le jeu de hasard et d'argent. Alors que la Suisse romande et le Québec sont des entités étatiques laïques, se pourrait-il qu'on puisse tout de même identifier une forme d'impact desdites religions encore aujourd'hui?

La question s'insère dans un débat plus large. En effet, dans quelle mesure les décideurs publics sont-ils influencés, sans même le réaliser, par des institutions historiques? Cela ne remet-il pas en question la liberté de choix de l'acteur politique? Est-ce que tous les possibles sont sur la table du débat politique ou certaines options sont-elles en réalité disqualifiées avant même le début d'un débat sur icelles? Ne pourrait-on pas, en analysant les institutions, cartographier le possible dans l'action politique? A contrario, pourrait-on y voir une forme de déterminisme politique qui remettrait en question plusieurs idéaux démocratiques?

Toute une série de questionnements équivalents s'ouvrent aussi concernant les communications de l'État. Ces communications, loin de seulement transmettre des informations « neutres », contiendraient-elles des signaux faibles provenant de très lointaines conceptions du monde?

Cette thèse cherche à identifier et à décrypter ces signaux faibles dans le contexte précis du discours public sur le jeu problématique au Québec et en Suisse romande. Nous le ferons en sept parties. Au chapitre I, nous présenterons la problématique et la question de recherche. Ensuite, au chapitre II, nous présenterons une recension des écrits. Le chapitre III fera état de notre cadre conceptuel suivi du chapitre IV qui présentera notre méthodologie. Le chapitre V fera le point sur les institutions historiques et religieuses concernant le jeu. Le chapitre VI détaille nos résultats et le chapitre VII les interprète.

Chapitre I - Problématique et question de recherche

À l'instar d'autres dépendances comme celles à l'alcool et aux drogues, l'addiction au jeu constitue non seulement un très large champ de recherche clinique (Achab et al., 2018; Dreher, 2021; Fron-Martineau et al., 2021; Jiménez-Murcia et al., 2015), mais intéresse aussi plusieurs autres disciplines, dont les sciences politiques. En effet, bien que la définition du jeu pathologique soit objet de débat et qu'aucun consensus n'existe dans le milieu scientifique (Kardefelt-Winther et al., 2017; Korn et al., 2003; Rickwood et al., 2010) plusieurs États reconnaissent qu'une certaine forme de jeu peut être considérée comme problématique et agissent pour le contrôler. En effet, on reconnaît aujourd'hui généralement que le jeu peut constituer un risque pour la santé des individus et avoir des conséquences personnelles et sociales importantes (Hofmarcher et al., 2020; Jovanovski, 2021; Kingma, 2008; Livazović & Bojčić, 2019). Mais ici, comme dans d'autres domaines, la façon dont les enjeux de politiques publiques sont théorisés a une incidence importante sur la construction du problème public : « *The manner in which social issues are framed has a direct impact on public policy debates; some frames provide for an expansive policy debate, while others act to curtail debate* » (Korn et al., 2003, p. 236). On ne saurait donc réduire l'importance des contextes sociaux et historiques propres à chaque État dans la façon dont ils conçoivent le problème de l'addiction au jeu.

Nous notons, d'ailleurs, que même lorsqu'ils partagent la même langue, les États peuvent utiliser des mots et même des concepts différents pour décrire cette réalité de l'addiction au jeu de même aussi que tous les autres aspects liés au jeu, à son industrie, à sa pratique. En France, le législateur a créé, en 2019, l'Autorité nationale des Jeux pour, entre autres, « [...] prévenir le jeu excessif et assurer la protection des mineurs » (ANJ, 2021). En Belgique, la Commission des jeux de hasard dit avoir pris des mesures pour protéger les joueurs qui s'exposent potentiellement à une « [...] dépendance au jeu et d'importantes pertes d'argent » (Commission des jeux de hasard, 2021). Au Québec, le

monopole d'État, Loto-Québec, invite ses citoyens au « jeu responsable » et fait la promotion « d'habitudes de jeu à faible risque » (Loto Québec, 2021). En Suisse romande, les cantons ont mis en place un programme pour lutter contre la dépendance au jeu qui vise à « [...] sensibiliser la population au problème du jeu excessif de manière à ce que les personnes touchées de près ou de loin par cette problématique puissent trouver de l'aide » (PIDJL, 2021). Si les programmes de réponses à l'addiction au jeu sont différents, la sémantique diffère également. Cela peut surprendre étant donné que ces entités étatiques utilisent toutes le même idiome, en l'occurrence le français, sont tous membres de la *World Lottery Association* et, de plus, sont détenteurs d'une certification concernant l'addiction au jeu délivrée par ladite association. Cette langue commune et l'adhésion aux règles de ce membership international auraient pu permettre une certaine normalisation du vocabulaire ainsi que des thèmes abordés. Ce n'est pourtant pas le cas. Les extraits cités précédemment proviennent tous des sites internet de ces organisations publiques. Il s'agit donc d'une communication étatique, d'une parole officielle, dirigée vers les citoyens. Si toute communication publique est « [...] à la fois mise en scène pour un public citoyen et finalisée par des visées promotionnelles ou propagandistes » (Burger, 2013, p. 103), elle porte en elle, de manière latente, un ensemble d'autres éléments symboliques, entre autres culturels (Bardin, 1977).

La culture représente un puissant véhicule de construction et de compréhension du monde (Beyers, 2017; Gauvin, 2011) puisqu'il constitue un « [...] processus grâce auquel un groupe d'individus partageant une manière partiellement commune de comprendre l'univers, d'agir sur lui et de communiquer ses idées et ses modèles d'action » (Dorais, 2004, p. 5). C'est ce que signifiait Max Weber lorsqu'il définissait la culture comme une toile d'araignée où les peuples s'accrochent à des fils de sens qu'ils ont eux-mêmes tissés (Weber, Max, 1904). Bon nombre de ces fils culturels, pour reprendre la métaphore, sont générés par une histoire commune. Cette histoire, factuelle, interprétée ou mythique, sert aussi de courroie de transmission à tout un système d'interprétation du réel propre à cette culture.

Culture denotes a historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life (Geertz, 1966, p. 83).

Or, ces conceptions, ces compréhensions communes du monde sont particulièrement importantes lorsqu'on traite du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'utile et de l'inutile. Selon la théorie classique d'Aristote, la nature ne faisant rien sans but, c'est en vue de sa nature politique que l'homme détient et exerce la parole (Aristote, 1874). Aussi, l'usage des mots pour définir les problèmes à résoudre est intimement lié à la culture. Or, cette culture est elle-même fortement influencée dans sa création de sens, par les aspects religieux.

Religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing the conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivation seem uniquely realistic (Geertz, 1966, p. 90).

C'est d'autant plus significatif lorsque la culture conçoit et se positionne par rapport à des questions morales et religieuses. Or, l'addiction au jeu, et même le jeu en lui-même, sont liés à des considérations du bien et du mal. Il existe, en effet, un lien étroit entre les jeux de hasard et les questions morales et religieuses (Isani, 2007; Kairouz et al., 2014; Korn et al., 2003). Le hasard et son sens sont en rapport avec plusieurs concepts connexes aux questions religieuses comme le mystère, l'inconnu, le destin (Binde, 2007; Dubuis, 2016). De nombreux chercheurs se sont penchés sur les liens entre religion, éthique, argent et attitudes de pari (Diaz, 2000; Ellison & McFarland, 2011; Grichting, 1986; Hoffmann, 2000; Isani, 2007; Kumar et al., 2011; Simon et al., 2013).

Parmi les religions, celles issues du christianisme se sont beaucoup intéressées à la question du jeu tant au niveau de sa moralité intrinsèque qu'en ce qui a trait à ses effets potentiels d'un point de vue social (Dubuis, 2016). Des différences spécifiques de doctrines et de traditions existent entre les différentes branches ou traditions chrétiennes

qui ont vécu des évolutions complexes et distinctes (Adhikari & Agrawal, 2016; Guillaume, 1983). Ces évolutions ont pris racine dans des contextes nationaux où les débats sur la licéité ou la moralité des jeux ont souvent été très animés (Lavigne, 2010).

C'est le cas du Québec et de la Suisse romande. L'histoire de ces deux régions francophones où la religion a eu un impact social et politique très important est traversée de débats houleux concernant le jeu et ses effets (O. Bauer, 2020; A.-C. Savard, 2016). Au Québec, l'héritage catholique, globalement plus tolérant face au jeu que les doctrines protestantes, a permis aux acteurs de prendre des positions, privées et publiques, parfois à rebours des lois (Lavigne, 2010; Morton, 2003; A.-C. Savard, 2016). En Suisse romande, l'héritage mixte à prédominance protestante a souvent été un frein à la libéralisation du jeu (O. Bauer, 2020; Bouver, 2010; Gehrig, 2011; Guillaume, 1983).

Au carrefour de plusieurs questions académiques

Cette question se situe au carrefour de plusieurs familles de questionnements académiques qui touchent, d'une part, les facteurs qui influencent les politiques publiques et, d'autre part, le rôle plus spécifique des religions à influencer les questions de santé publique comme le jeu problématique ou d'autres types de décisions publiques. En ce qui concerne l'État et son agir, les idées, les institutions et les intérêts sont les suspects habituels dans l'analyse des politiques publiques (Hall & Taylor, 1996; Palier & Surel, 2005; Ramel, 2016). Parmi les idées et les institutions qui ont un impact sur l'État, la religion demeure un élément d'intérêt pour plusieurs chercheurs (Baubérot, 2018; Calkin & Kaminska, 2020; Khemilat, 2018; Minkenberg, 2002; Rius-Ulldemolins & Pizzi, 2022).

À l'heure où l'impact des religions chrétiennes semble s'étioler significativement un peu partout en Occident et spécifiquement au Québec et en Suisse romande, auraient-elles encore une influence significative sur la définition même des problèmes en matière de politiques publiques? Dans quelle mesure est-ce que ces héritages historiques et

culturels modèlent-ils, encore aujourd'hui, la définition que l'État donne de ces problèmes publics? Pourraient-ils même expliquer, au moins en partie, cette disparité apparente dans le discours étatique en rapport avec l'addiction au jeu?

Question de recherche

Nous nous intéresserons donc à l'impact des institutions historico-religieuses sur le discours public contemporain du Québec et de la Suisse romande à l'égard de l'addiction au jeu. Plus particulièrement, nous analyserons le discours public sur l'addiction au jeu tel qu'il est présenté dans les sites internet des institutions publiques de ces entités étatiques. Notre question de recherche sera la suivante :

Dans quelle mesure est-ce que le discours public du Québec et de la Suisse romande eu égard à l'addiction au jeu est-il influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives?

Pour ce faire, notre recherche a les objectifs suivants. D'abord, démontrer les différences dans le discours public des deux entités étatiques. Ensuite, identifier les principales considérations doctrinales propres au jeu chez les catholiques et les protestants et étudier leur impact sur les politiques publiques au Québec et en Suisse romande. Puis, finalement, chercher à comprendre comment ces institutions religieuses trouvent leur place dans la construction du message public contemporain du Québec et de la Suisse romande.

Pertinence et autres explications

Les différences de discours entre le Québec et la Suisse romande sont certainement explicables par plus d'un type de phénomène. Notre recherche n'a pas la prétention d'expliquer de manière univoque, par les seules institutions historico-

religieuses, cette différence de discours et d'exclure ainsi tout autre facteur. Pareille position serait erronée et constituerait une simplification de mauvais aloi. De plus, il y aurait un risque de tomber dans un type d'explication déterministe qui réduit quasi à néant la liberté des acteurs publics.

En effet, l'analyse de, par exemple, la culture politique de la Suisse romande et du Québec permettrait sans doute d'identifier des vecteurs d'influence qui pourraient avoir fortement influencé le discours public. On pourrait probablement aussi obtenir des résultats probants en étudiant les facteurs électoraux, les discours politiques, les plateformes électorales, les agendas des acteurs publics et privés et une foule d'autres phénomènes sociaux et politiques d'actualités qui constituent le vivier dans lequel le discours public prend racine. Cependant, ce type d'analyse risquerait d'ignorer le temps long, c'est-à-dire les facteurs d'influence qui sont facilement invisibles à l'observateur qui privilégierait une méthode qui ne révèle que les influences à court terme.

Notre question de recherche prend justement le parti de fixer son regard sur le temps long ; sur les influences souvent invisibles, latentes, implicites que constituent les institutions historiques et religieuses. Comme elles sont plus cachées, elles sont plus souvent ignorées par la recherche, mais non moins pertinentes dans l'explication du discours public.

Chapitre II – Recension des écrits

Comme nous l'avons présenté ci-dessus, notre question de recherche cherche à comprendre dans quelle mesure est que le discours public du Québec et de la Suisse romande, eu égard à l'addiction au jeu, est influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives. Ce faisant nous voulons contribuer à éclairer un aspect peu étudié de l'action publique, à savoir l'influence des institutions historico-religieuses dans les politiques publiques sur le jeu problématique. En effet, cette question semble avoir été très peu développée, sauf à quelques exceptions majeures, comme nous le verrons ci-dessous.

Notre question de recherche nous mène à la jonction de divers débats scientifiques touchant l'impact des institutions sur la société et l'État, d'une part, de même que ceux qui traitent, plus spécifiquement, de l'influence des questions religieuses et morales sur la chose publique. De plus, notre question soulève aussi l'importance du lien entre religion et jeu de hasard et d'argent. Aussi, nous présenterons un état de lieux de la recherche sur ces trois aspects, ce qui nous permettra de mieux montrer de quelle manière notre recherche s'inscrit dans ces débats et dans quelle mesure elle porte un regard original sur la *res publica*.

Influence des institutions

Pallier et Surel (2005), faisant référence aux travaux de Hall et Taylor reconnaissent trois « I » pour comprendre ce qui a le plus d'influence sur l'État et son agir. Les « Idées », les « Intérêts » et les « Institutions ». Pour Ramel (2016), « la tradition, le religieux, les institutions étatiques, l'économie et la mondialisation » sont aujourd'hui les réels facteurs d'influences. Une chose est certaine, la question des institutions, large et complexe, demeure centrale pour tous ceux qui veulent comprendre l'agir de l'État. Les sciences politiques ont développé les institutions en les considérant selon leurs différents aspects culturels, politiques, artistiques, voire internationaux, sur les États (Delpeuch, 2008;

Massil, 2015; Mettler, 2018; Palier & Surel, 2005). L'impact de ces institutions a été étudié dans des objets d'études aussi radicalement différents que le choix des outils de mesures en performance environnementale (Renaud, 2009), le renforcement successif du parlement européen (Costa & Magnette, 2003), les réformes administratives en Suisse (Bonoli, 1999) ou l'égalité homme-femme en Haïti (Baranyi & Champ, 2019).

Ces influences institutionnelles peuvent parfois être extrinsèques comme c'est le cas des institutions internationales. On a en effet constaté l'impact desdites institutions internationales sur un État lorsque celui-ci cherche à y adhérer. Une partie de ces influences constitue une forme de transfert volontaire par le biais de l'adhésion à certaines pratiques identifiées comme conditions d'entrée. Mais il y a eu aussi un ensemble de transferts involontaires, de l'adoption plus ou moins mimétique des États de cadres normatifs « mous » qui influencent les mentalités progressivement (Saurugger & Surel, 2006). Cela correspond à un de nos questionnements initiaux concernant l'influence potentiellement normalisatrice que devrait avoir la *World Lottery Association* sur ses membres.

Ceci dit, même si les influences des institutions internationales agissent en profondeur sur le temps long, les différentes évolutions nationales sont dépendantes de leurs conditions historiques et institutionnelles propres (Béland, 2002; Christiansen & Verdun, 2020; Djelic & Zarlowski, 2005; Fritzner, 2008). « Les avancées de la mondialisation et du néolibéralisme sont réelles ; mais ces avancées sont contextualisées, imbriquées dans des logiques locales qui limitent leur portée et leur impact » (Djelic & Zarlowski, 2005, p. 451). Aussi, comme on peut le voir, les influences institutionnelles extrinsèques sont elles-mêmes médiées par les influences institutionnelles internes et nationales.

L'impact desdites institutions culturelles nationales intéresse particulièrement les sciences économiques. Encore aujourd'hui, on cherche à mieux comprendre les institutions historiques comme facteurs clés dans l'analyse des comportements des

entreprises et des États (Boiral, 2006; Gurvich, 2016; McCloskey, 2020; Wilkinson, 1996; Yernkyan et al., 2017; Zeng et al., 2023; Zouari & Chaney, 2021). Ces multiples dépendances ont été analysées récemment concernant les multiples difficultés des États à mener les transitions écologiques pourtant souhaitées par les dirigeants (Lockwood et al., 2017; Mattioli et al., 2020; Roberts & Geels, 2019; Schill et al., 2019).

En science politique aussi, ces influences ont été étudiées. Plusieurs se sont penchés sur la façon dont les institutions historiques, politiques et territoriales ont modifié, voire parfois fondés certains débats publics. C'est le cas des produits alimentaires suisses (Boisseaux, 2011), des conflits de relations de travail au Québec et en France (Bourque, 1995), de la construction de l'identité des genres (Baranyi & Champ, 2019; Pedulla & Thébaud, 2015) ou, plus récemment, des réactions nationales face à la pandémie de COVID-19 (Del Rosario et al., 2021). Mitchell (2007) a consacré une thèse sur le rôle des institutions historiques et politiques dans les massacres du Burundi et du Rwanda. Matijevic (2020) a montré l'impact des institutions historiques dans la crise des *subprimes* aux USA. Cette logique de dépendances aux institutions des États a été aussi étudiée dans des dynamiques locales (Clingermayer & Feiock, 2001). En 2023, Vos et Voets (2023) ont montré à quel point les décisions historiques des municipalités en matière de politiques fiscales limitent les possibilités dans le présent (Vos & Voets, 2023). Ces influences ne se limitent pas seulement à l'État et à ses mécanismes décisionnels, mais s'étendent aussi aux individus. Car l'individu, acteur des politiques publiques, est lui aussi soumis à ces multiples contraintes institutionnelles. Windhoff-Héritier (1991) a montré comment les contraintes institutionnelles peuvent limiter les possibilités et la liberté de l'acteur public des politiques.

Notre recherche se retrouve donc dans ce grand courant qui reconnaît une importance clé aux institutions. Cela dit, nous le faisons en tenant en compte des critiques d'une école qui ne fait pas l'unanimité.

Critique

Cette popularité des facteurs institutionnels pour comprendre l'agir public fait débat. McCloskey (2020) prétend qu'on attribue généralement beaucoup trop d'importance aux institutions qui ne sont que temporaires. Plusieurs ont cherché à montrer que les études institutionnalistes n'ont pas assez tenu compte de l'effet des réformes sur le sentier de dépendance (*path dependency*) et il convient selon eux de tracer un sentier des réformes qui combinent les effets du sentier et les efforts pour modifier les façons de faire (Bezes & Palier, 2018; Hameiri, 2020).

En partie pour répondre à ces critiques, les tenants de l'institutionnalisme historique, sans dénaturer le cœur de l'approche, ont cherché à remettre en perspective la complexité des institutions et à respecter la liberté des acteurs (Steinmo, 2021).

Defining HI is tricky. It has been described as an 'ontologically open theoretical approach to research, examining empirical puzzles with a portable set of concepts that foreground temporal contexts' (Jackson, 2017, p. 259). HI emphasises 'an explicit temporal scope that concerns the creation, reproduction, development, and structure of institutions over time' (Fioretos, 2011, p. 372). (...) Many historical institutionalists thus explain institutional change as occurring in relatively rare 'critical junctures', when some external shock causes disruption and provides opportunities for agents to reconfigure institutions (Capoccia & Kelemen, 2007). When institutions bed down again, they go back to 'locking in' certain patterned outcomes. Hence, historical change is seen as a 'punctuated equilibrium' (Capoccia, 2015, p. 148). This approach has been criticised within HI for its tendency to swing wildly from viewing institutions as extremely constraining on agents, and therefore as 'explaining everything', to a highly agential explanation of outcomes during 'critical junctures', in which institutions apparently 'explain nothing' (Hameiri, 2020, p. 642)

Nous faisons nôtre cette évaluation et avons cherché à éviter de tomber dans une explication sans nuance. Notre chapitre méthodologique répond spécifiquement à cet écueil.

Institutions et *gambling*

La question de l'impact des institutions historiques sur l'agir de l'État eu égard au jeu a assez peu été étudiée sauf quelques exceptions. Marionneau (2015) a montré la différence entre les perceptions sur le jeu en Finlande et en France et démontré que la compréhension du jeu dépendait de l'impact de facteurs institutionnels et sociologiques.

Gambling always takes place in an institutional context, which in turn influences how the activity is undertaken and understood. (...) Legislation on gambling defines who can provide gambling and which games are authorised. (...) I argue here that individual understandings of acceptable forms of gambling are based on the societal definition of acceptable gambling. This creates a reciprocal link between culture and institutions: legislation is based on understandings of socially accepted standards, while what is legal influences what is considered socially acceptable. Therefore, cultural understandings are based on institutions, yet can have an independent influence on institutions. (Marionneau, 2015, p. 62)

Dans le même ordre d'idée, Ocean et Smith (1993) ont prouvé l'importance des institutions sociales, et en particulier de l'acceptation sociale de l'acte du jeu d'argent, comme prédicteur du comportement du joueur. Plus récemment, Loer *et al.* (2018) a étudié le même phénomène en Allemagne.

Nous n'avons trouvé aucune étude qui aborde la question de l'influence sur l'État des institutions religieuses spécifiquement en lien avec le jeu d'argent ou le jeu problématique. La seule exception étant les travaux de Zeng *et al.* (2023) qui semble établir une corrélation entre les stratégies fiscales des entreprises, la culture de tolérance au jeu et la foi musulmane.

Retour du phénomène religieux

En Occident, c'est devenu un lieu commun de reconnaître qu'au XXI^e siècle les religions n'ont plus d'influence marquante dans la vie de la société et, plus

particulièrement, dans la vie publique. Fruit de la diminution marquée de la pratique religieuse, de la popularité de l'approche scientifique expérimentale, de la fascination pour les enjeux de nature économique et de la neutralité des États contemporains, la religion est largement reléguée à la sphère privée (Acquaviva, 1979; Lefebvre, 2005; Meunier, 2011; Nieuwenhuis, 2012; Reina, 2019; Thompson & Modood, 2022; Voyé, 2006).

Depuis au moins les années 1970, le paradigme semblait être que le phénomène religieux finirait par disparaître progressivement de l'écran radar du secteur public (Dinham, 2020). Plusieurs phénomènes, dont la montée de l'Islam en Europe (Bouvet, 2019), la forte cyberprésence religieuse, toutes confessions confondues (Havard et al., 2020; Højsgaard, 2005), la mondialisation et l'augmentation de l'offre religieuse (Mayer, 2008; Steiner & Christie, 2021) remettent cependant en question cette séparation entre religion et espace public, surtout étant donné les nombreux enjeux qui touchent les responsabilités de l'État providence (Binde, 2007; Grier et al., 2021; Madeley, 2019; Portier & Willaime, 2021).

Dieu n'est pas mort. Il fait de la politique. Partout dans le monde, le religieux est de retour. Son ascendant se ressent à l'intérieur des États comme sur la scène internationale et ce, jusqu'en Occident, où il semblait promis à une irrémédiable occultation. Le constat, enthousiasmant pour les uns, dérangeant pour les autres, est sans appel : la modernité n'a pas induit la disparition sociale, ni surtout politique, du religieux (Dieckhoff, Poirier 2017).

Les domaines de recherches sur cette question sont extrêmement nombreux. Les sciences économiques et sociales se sont aussi intéressées à la question. Plusieurs chercheurs ont montré que les religions agissent comme des forces invisibles qui influencent les logiques d'affaires, le leadership des dirigeants, le comportement des investisseurs et la responsabilité sociale de l'entreprise (Bui et al., 2019; Chantziaras et al., 2020; Nakpodia et al., 2020; Van Buren et al., 2020). L'ethnographie a étudié les façons dont la religion, même non pratiquée, pouvait être un vecteur d'influence dans les comportements sociaux (Fedele, 2020) voire même jusqu'à influencer les jeux vidéo populaires (Servais, 2012). La sociologie a, quant à elle, étudié cette transformation de la

pratique religieuse en des spiritualités influençant tout de même l'agir (Aktouf et al., 1992; Ammerman, 2013), voire l'identité même des nations (Hertz, 2022).

Il faut dire qu'en Occident, alors que l'autorité des États contemporains a été fondée en opposition aux religions, les relations entre religion et politiques demeurent ironiquement très imbriquées (Allès, 2021). D'où deux types de phénomènes. D'une part, une expression des religions traditionnelles, judéo-chrétiennes, qui prend principalement la forme d'une influence sociale et politique et qui connaît, ici et là, des résurgences. D'autre part, un contexte pluriel, multi-ethnique et multireligieux, qui entraîne en ensemble des transformations et qui contribue, dans une certaine mesure, aux résurgences de l'influence des religions traditionnelles. Nous allons rapidement évoquer le second avant de nous arrêter plus longuement sur le premier.

Des expressions plurielles

L'Amérique, multiculturelle, terre d'immigration, est restée principalement judéo-chrétienne jusqu'aux années 1960. Aujourd'hui, son paysage religieux est marqué par une diversité extraordinaire. Cette dernière, produit des migrations humaines et de la circulation des idées et des pratiques, est devenue d'autant plus visible que, depuis les années 1980, on assiste à un processus de déprivatisation du religieux : la religion, dans sa diversité, est donnée à voir, jusque dans sa présence politique (Zeghal, 2005 paragraphe 1).

Les sociétés occidentales contemporaines voient une pluralisation du phénomène religieux et la naissance d'entrepreneurs qui agissent à titre de médiateurs et de négociateurs pour aménager l'espace public (Claverie, 2008). Conséquemment, les frontières entre les expressions religieuses admissibles et inadmissibles sont constamment redéfinies, négociées, contestées, confondues et transformées (Martínez-Ariño & Grier, 2020). On peut observer dans la première partie du XXI^e siècle de nouveaux terrains de conflits culturels, des *culture wars*, comme celles qui avaient marqué les années soixante. Or, ces nouvelles formes de polarisation qui présentent un défi à la laïcité de l'État ou qui

deviennent des moteurs d'accommodements raisonnables (Amiriaux & Koussens, 2020) sont largement explicables par des facteurs religieux (Castle, 2019). Ces polarisations et leurs conséquences intéressent de nombreuses disciplines. Que ce soit la montée de l'expression du phénomène religieux dans les écoles publiques (Brown, 2019; Gaudin, 2020) ou l'acceptabilité sociale de certaines avancées technologiques liées au génome (Delhove et al., 2020) ou les tensions entre les théories du genre ou féministes face à la montée de certains courants religieux (Mancini & Cohen, 2020).

Si certains voient dans cette résurgence du fait religieux dans l'espace public une opportunité de trouver de nouveaux leviers de "vivre ensemble" (Willaime, 2008) et que d'autres plaident les avantages de reconnaître certaines religions en leur donnant un statut officiel (Thompson & Modood, 2022), plusieurs sont d'avis que les phénomènes de radicalisation associés à cette résurgence religieuse peuvent constituer, au contraire, un risque pour la stabilité de l'État et le bien commun (Lee, 2020; Robert & Kaya, 2023; Sjøen & Jore, 2019).

Résurgences des religions traditionnelles et *morality policy*

La pluralisation de l'expression du phénomène religieux est un des facteurs qui a permis, entre autres, la résurgence de l'influence des religions traditionnelles dans les pays occidentaux (Portier & Willaime, 2021; Willaime, 2008, 2014).

D'une part, on ne saurait dissocier le lien entre questions morales, comportements moraux et lien entre le citoyen et l'État. Cet intérêt peut se pencher sur le citoyen directement. Dans ce sens, quelques chercheurs ont montré l'importance critique de l'éthique personnelle des individus et leur attitude par rapport à l'évitement fiscal par exemple (Alm & Torgler, 2011; Bruner et al., 2017; D'Attoma et al., 2017). Mais on peut aussi le considérer du point de vue de l'État. En effet, tout un courant en science politique, appelé *morality policy*, étudie l'influence de certains impératifs moraux dans les décisions politiques (Bassoli et al., 2021; Engeli et al., 2012; Ferraiolo, 2013; Heichel et al., 2013;

Hurka et al., 2018; Knill, 2013; Knill & Preidel, 2015; Mooney, 1999; Mucciaroni, 2011; Permoser, 2019).

Ces “morality policies” peuvent se définir ainsi : « *Morality policies generally refer to issues in which political conflicts are shaped by debates over first principle; i.e., value conflicts are more important than instrumental considerations of policy design* » (Knill, 2013). Pour les tenants de cette approche, n’importe quelle question peut être traitée de manière morale, pour autant qu’elle fasse l’objet d’une construction (*framing*) utilisant des arguments moraux. La moralité ne serait alors qu’une méthode d’argumentation, qu’un simple référentiel paradigmatique pour créer du sens dans le cadre d’un enjeu public (Wendell & Tatalovich, 2021). Pour Permoser (2019), il ne faut pas négliger le rôle de la religion dans ce qu’elle décrit comme le principal élément influençant les *morality policy* et, par ce fait, comme antithétique avec la société libérale contemporaine.

Cette approche a été utilisée pour analyser plusieurs constructions de problèmes publics autour de l’avortement, des droits des communautés LGBTQ, mais aussi des jeux de hasard et d’argent. Bassoli et al. (2021) a montré comment les considérations morales constituaient des « *cultural opportunity structures* », c’est-à-dire des facteurs contraignants du comportement, dans le cas des politiques publiques régionales sur le jeu en Italie. Aussi, il s’agit bien d’un exemple d’influence d’une question morale ou, du moins, d’une construction morale autour d’une politique publique de l’État. Ferraiolo (2013) argumente que le jeu constitue une politique publique “morale” dans la mesure où elle cadre avec la morale de l’État, et non avec la morale privée. Cependant, qu’est-ce qu’une morale de l’État sinon l’expression de la morale du plus grand nombre, présent ou passé?

Euchner et al (2013), pour leur part, ont étudié l’évolution des politiques sur le jeu aux Pays-Bas et en Allemagne et conclu que les politiques publiques sont de plus en plus construites à partir d’arguments économiques et de moins en moins à partir d’éléments

moraux qui ne seraient qu'une interdiction de certains comportements. Nous pensons que cette vision est réductrice et contraint le champ d'action de la morale (et donc du religieux) à un ensemble d'arguments d'autorité. Nous prenons une position plus large en donnant à la morale un sens classique, déjà présent chez Aristote (Bodéüs, 1982). Toute action, de l'individu, d'un groupe ou d'un État, a un aspect moral, puisqu'il peut être jugé bon ou mauvais, et donc comporter un aspect moral et faire l'objet d'une construction morale.

Cela dit, le fait qu'une politique publique constitue ou non une *Morality policy* est une question différente que celle de savoir si les institutions religieuses influencent ou non le contenu de cette politique, la décision de l'État, voire même de la façon dont l'État parle du problème. En effet, suivant la définition d'une *Morality policy*, il faut que l'objet ait été construit, théorisé comme un objet moral. Dans notre cas, peu importe si le discours des acteurs a été modélisé comme une question d'ordre morale, nous considérons plutôt l'impact des institutions morales historiques provenant du catholicisme et du protestantisme sur la définition, sans égard à la construction provenant du débat public. C'est donc davantage l'aspect doctrinal, présent en sourdine, comme en sous-texte tel que véhiculé par les institutions qui nous intéresse, plutôt que l'influence dans le débat public. Une chose est certaine, l'influence de la religion, est réellement présente et incontestable dans la sphère des politiques publiques (Minkenberg, 2002).

Religion et politique

Dans le cadre de notre recherche, c'est cette influence des institutions religieuses qui retient notre attention. En suivant Hobbes, le philosophe Paul Dumouchel (2003) pose le problème du religieux et du politique.

Qu'est-ce que le problème politique de la religion ? Concrètement pour un contemporain de Hobbes c'est, lorsque les ordres de son souverain terrestre entrent en conflit avec les lois divines, de savoir s'il peut légitimement violer son serment politique ou si, au contraire, il peut sans danger pour son âme obéir à ce qui lui est commandé en dépit que cela répugne à ses croyances religieuses.

C'est encore de savoir si un sujet réformé est dégagé de son obligation politique envers son souverain catholique. Ou de savoir si un sujet est en conscience tenu d'adopter la religion de son seigneur. Mais c'est aussi l'incertitude et les désordres qui découlent de l'incapacité à donner des réponses claires à ces questions ((Dumouchel, 2003 Paragraphe 4).

Plusieurs questions fondamentales peuvent se poser dans cette relation intime. Comment un État doit-il gérer les groupes religieux et l'interface entre eux et les services de l'État (Dudra et al., 2002) ? Ou quel est le rôle des religions comme influence dans la gestion des relations internationales (Allès, 2021) ? Plusieurs aspects de cette influence ont déjà été cartographiés par les chercheurs. Fox et ses collaborateurs (2022) ont montré que le soutien d'un État à une religion majoritaire renforce l'adhésion des citoyens de l'État au dogme de ladite religion et qui augmente la confiance sociale entre les citoyens et l'État. Bréchon (2021) a, quant à lui, montré comment l'adhésion à une religion en Europe est prédictiveur de l'implication politique des citoyens.

Toujours en Europe, la religion s'invite aussi dans le débat du financement public des écoles. En effet, le financement public historique des écoles confessionnelles en Angleterre, ancrée dans les us et coutumes publics britanniques, est revu à la lumière de nouveaux groupes religieux qui demandent aussi leur part du gâteau (Parker-Jenkins et al., 2019). Plus récemment, les États ont eu à gérer les réactions des groupes et opinions religieux dans le traitement et la prévention de la COVID-19 (Barmania & Reiss, 2021; Corpuz, 2021; DeFranza et al., 2021; Kim & Kim, 2021; Sulkowski & Ignatowski, 2020; Weinberger-Litman et al., 2020). Levi et Zehavi (2022) ont étudié le rôle de la religion des individus sur leur approbation ou opposition à la privatisation des entités publiques. Plusieurs se sont penchés sur les politiques publiques spécifiquement mises en place pour gérer les réalités religieuses, comme dans le cadre de ses accommodements raisonnables (P. Côté, 2006).

Évidemment, les sciences religieuses ont largement contribué à l'étude des différences entre le protestantisme et le catholicisme de même que leur impact sur la société et la vie publique (Beckwith, 2019). Plus précisément, dans le cas qui nous

intéresse, de nombreux ouvrages ont montré les liens entre le protestantisme et sa doctrine et la vie politique (O. Bauer, 2020; Borello, 2019; Schulz, 2021; Willaime, 1985) voire même des journalistes et essayistes (Hebding, 2006). Le catholicisme et son impact dans la vie publique ont largement aussi été étudiés (Castle, 2019; Grier et al., 2021; Heyer, 2006; Hughson, 2001). Encore d'autres ont mené des études comparatives entre le catholicisme et le protestantisme et leurs différentes influences sur la vie publique (Hien, 2020).

L'influence des institutions religieuses en Suisse et au Québec

Le cas suisse

La Suisse romande est l'un des berceaux du protestantisme (Reymond, 1999a). Depuis longtemps on étudie le lien entre la religion et les comportements politiques, par exemple, l'abstentionnisme (Girod, 1953). Cependant, au début des années 60, on avouait que la Sociologie du protestantisme était à ses tout débuts. Cette sociologie de la religion en Suisse a, par la suite, démontré des particularités dans les liens souvent très étroits entre les églises protestantes nationales et l'État (Campiche, 1971). Depuis, plusieurs études ont cherché à mettre en lumière ces liens intrinsèques et leurs influences respectives. Par exemple, le rôle de l'État central et des cantons dans la gestion publique du fait religieux en Suisse et son lien avec la Constitution (Ossipow, 2003; Pahud De Mortanges, 2000). Ou bien encore, l'impact des doctrines religieuses sur la culture par l'Éducation publique (Criblez et al., 1999; Sholl, 2013). Plus récemment, bien que nuancé, le rôle sociologique de la religion dans le contexte suisse a été réaffirmé par Monnot (2013). Évolution du religieux, dans de nouvelles formes de militantisme public, comme dans le combat de l'environnement qui constitue une forme d'influence religieuse sur la scène publique (Monnot, 2013; Monnot & Grandjean, 2021). Beaucoup se penchent sur l'impact de l'islam sur la vie publique suisse (Boucher, 2017; Haenni, 1994; Lathion, 2003; Marzi, 2017; Mayer, 2018; Setta, 1999). Bleisch, (2021) de son côté, a monté l'impact de l'histoire des institutions religieuses sur le cours d'ECR en Suisse.

Le cas du Québec

Au Québec, c'est l'étude de l'influence du catholicisme au sein même de la Révolution tranquille qui a intéressé des chercheurs (Palard, 2018). La sociologie en particulier s'est intéressée au lien intime entre le catholicisme et la culture au Québec (C. Lemieux, 2012).

L'empreinte du catholicisme au Québec peut se considérer sous l'angle de l'ethnicité et de la définition nationale (Croteau, 2021; Dumont, 1997; Laniel, 2022; R. Lemieux, 2002; Meunier, 2011; Meunier & Wilkins-Laflamme, 2011; Palard, 2010; Perreault, 2015; Zubrzycki, 2020). Le sociologue Raymond Lemieux (2002) a montré comment le catholicisme a servi d'élément structurant de l'identité culturelle et politique. « L'Église [...] a fourni le langage, les signifiants et parfois les outils politiques de l'identité nationale » (R. Lemieux, 2002, p. 152). L'Église, et sa doctrine ont aussi fourni le cadre conceptuel pour la création d'un fer de lance de l'identité québécoise, le mouvement Desjardins, comme l'a montré Yannick Dumais (2022).

Le phénomène de déchristianisation et la forte chute de la pratique religieuse propre à la Révolution tranquille et à la seconde partie du XXe siècle n'ont pas entraîné l'absence totale de l'influence du catholicisme au Québec, mais plutôt sa transformation en une force éthique, culturelle et, dans une certaine mesure, politique (Perreault, 2015; Vaillancourt, 1984). D'une part, malgré l'augmentation notable des gens qui s'identifient comme sans religion, une minorité de catholiques, jeunes, sont très fervents et construisent un nouveau discours largement émotionnel de la religion (Meunier, 2011; Perreault et al., 2023). Culturellement, certaines manifestations, en apparence banales, comme le nom des bières des microbrasseries qui se développent un peu partout au Québec, démontrent, en fait, un très fort attachement culturel à des référents religieux (Palard, 2018).

Même les diverses expressions de la laïcité au Québec ne sont pas neutres, mais se développent dans une culture qui est, en bonne partie, catholique. Les débats de laïcisation de la société québécoise, sont en quelque sorte, une forme de protection culturelle contre d'autres phénomènes jugés étrangers à la culture québécoise (Croteau, 2021; Koussens & Foisy, 2018; Mossière, 2020). De manière tout à fait étonnante, et apparemment paradoxale, la sécularisation au Québec semble être la continuité du catholicisme (Mossière, 2020). C'est ce que Baubérrot (2018) a appelé la "catholaïcité". Le philosophe politique Michel Seymour (Seymour & Gosselin-Tapp, 2020) critique l'approche de laïcité à la québécoise, qu'il analyse à partir du cadre de John Rawls. Cette laïcité serait, selon lui, basée sur une détestation du fait religieux et non pas sur une vraie neutralité. En réalité, c'est que Seymour n'utilise pas la trame institutionnelle et historique pour expliquer ce phénomène, en apparence paradoxale, mais qui prend sa source dans un lien fort entre catholicisme culturel, historique, et identité culturelle québécoise. Cette trame est particulièrement présente dans le cours d'éthique et de culture religieuse qui donne lieu à des affrontements, dans l'école publique, entre certaines positions radicales, laïques et religieuses (Cherblanc & Tremblay, 2019; Hirsch, 2016).

Cette continuité s'exprime en partie dans le rôle du catholicisme, d'une manière ou d'une autre, dans les politiques publiques. Palard (2018) a démontré comment les politiques publiques sur la santé ont été fortement influencées par les acteurs catholiques lors de la Révolution tranquille.

Religion et politiques publiques

L'influence des facteurs religieux dans la vie sociale et politique est un thème très présent chez les auteurs classiques des sciences sociales comme Durkheim et Weber. Cependant, face à la sécularisation du monde occidental contemporain, les chercheurs s'intéressant aux politiques ont progressivement choisi d'analyser davantage des variables sociales et économiques (Minkenberg, 2002; Rius-Ulldemolins & Pizzi, 2022). Par contre,

au milieu des années 1990, plusieurs chercheurs commencèrent à se réintéresser à la question des liens entre les institutions religieuses nationales et les orientations de politiques publiques. Gorski (1993) montra l'impact du protestantisme et de son éthique sur les politiques de répression dans les pays protestants d'Europe. Castle (Castle, 2019) étudia en ce sens l'impact de la culture catholique sur une vaste gamme de politiques publiques des pays européens. Plusieurs études ont été faites pour montrer comment les partis politiques considèrent la religion de leurs électeurs et à quel point cela influence les orientations politiques (Chélini-Pont, 2018; Zambiras, 2015). Amstutz et al. (2005) se sont intéressés à l'influence du protestantisme américain sur les politiques publiques touchant la diplomatie.

Minkenberg (2002) a étudié l'impact des institutions historico-religieuses, catholiques et protestantes, sur le développement des politiques publiques sur l'avortement et montré un impact des facteurs institutionnels dans la fabrication des politiques publiques.

... that contrary to the general secularization thesis, there is a visible religious impact on public policy, but it varies according to what measure of secularization is used. Confessional heritage (Catholicism versus Protestantism) and cultural values (levels of religiosity) are better predictors than institutional differentiation or political mobilization. When confessional heritage is held constant, the institutional impact increases (Minkenberg, 2002, p. 221).

Cette influence n'est pas monolithique. Par exemple, Calkin et Kamiska (2020) tout en reconnaissant l'influence de la culture catholique dans les politiques publiques, firent une étude comparée de la Pologne et de l'Irlande. Or, selon leurs conclusions, les deux contextes diffèrent. Les sociologues Rius-Uldemolins et Pizzi (2022), utilisant l'institutionnalisme historique et le concept de « temps long » chez Braudel, démontrent que les États sont influencés par un effet de sentier porté par des traditions culturelles, historico-religieuses et que cette influence est déterminante sur leur politique culturelle. Ils soutiennent que les trajectoires institutionnelles, historico-religieuses, produisent des politiques publiques culturelles (et en particulier en rapport avec l'art) très différentes.

Encore plus d'intérêt pour notre étude, Lachance (2021) démontre, utilisant un cadre théorique d'institutionnalisme historique, comment les institutions historico-religieuses catholiques expliquent que le Québec finance les écoles privées alors que l'Ontario, historiquement davantage protestant, ne le fait pas.

Ceci dit, nous sommes tout à fait conscient qu'influence n'est pas déterminisme et que les politiques publiques peuvent parfois faire fi du phénomène religieux et de ses influences institutionnelles. Par exemple, Baubérot (2018), s'est intéressé au phénomène d'émancipation de l'éthique médicale des influences religieuses tout au long des 19^e et 20^e siècles pour ne compter que sur ses propres légitimations éthiques. Cela étant dit, nous pensons que bien que, comme le montre Baubérot, les influences ne sont pas toutes conscientes ou explicites. Conséquemment, l'impact des doctrines religieuses, à l'intérieur même d'un discours volontairement émancipé, peut toujours s'exprimer par le biais de conceptions beaucoup plus latentes.

Critique

L'approche n'est pas sans débat et critique. D'abord, notons la remise en question d'un des fondements du rôle social et politique du religieux tel que décrit chez Weber. En effet, Weber dans son célèbre ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Weber, Max, 1904) prétend démontrer le fort lien entre le développement du capitalisme et le protestantisme en raison de la forte propension à « économiser » promu par l'éthique protestante.

Si l'on consulte les statistiques professionnelles d'un pays où coexistent plusieurs confessions religieuses, on constate avec une fréquence digne de remarque (...) que les chefs d'entreprise et les détenteurs de capitaux, aussi bien que les représentants des couches supérieures qualifiées de la main-d'œuvre et, plus encore, le personnel technique et commercial hautement éduqué des entreprises modernes, sont en grande majorité protestants. Cela

sans doute est vrai là où la différence de religion coïncide avec une nationalité différente, donc avec une différence de niveau culturel, comme c'est le cas dans l'est de l'Allemagne entre Allemands et Polonais; mais le même phénomène apparaît dans les chiffres des statistiques confessionnelles, presque partout où le capitalisme a eu, à l'époque de son épanouissement, les mains libres pour modifier suivant ses besoins la stratification de la population et en déterminer la structure professionnelle. Et le fait est d'autant plus net que le capitalisme a été plus libre. Il est vrai qu'on peut en partie expliquer par des circonstances historiques 1 cette participation relativement plus forte des protestants à la possession du capital, à la direction et aux emplois supérieurs dans les grandes entreprises industrielles et commerciales modernes. Ces circonstances remontent loin dans le passé et font apparaître l'appartenance confessionnelle non comme la cause première des conditions économiques, mais plutôt, dans une certaine mesure, comme leur conséquence. Participer à ces fonctions économiques présuppose d'une part la possession de capitaux, d'autre part une éducation coûteuse, en général les deux à la fois - ce qui est lié, de nos jours encore, à un certain bien-être matériel. Un grand nombre de régions du Reich, les plus riches et les plus développées économiquement, les plus favorisées par leur situation ou leurs ressources naturelles, en particulier la majorité des villes riches, étaient passées au protestantisme dès le XVI^e siècle. Fait qui a des répercussions aujourd'hui encore et favorise les protestants dans la lutte pour l'existence économique (Weber, Max, 1904, p. 15-16).

Un certain nombre d'auteurs (Delacroix & Nielsen, 2001; Kersting et al., 2020) ont remis en cause cette théorie. Kersting et al, (2020) pour leur part, prétendent qu'un biais raciste, anti-polonais, avait fortement influencé Weber dans son analyse. Tout en accueillant avec intérêt les justes nuances de cette critique, nous pensons qu'il est impossible de rejeter complètement l'analyse de Weber et la très riche suite de recherches qui ont suivi. Nous pensons que les facteurs religieux sont un des éléments d'influence de l'action publique malgré que la complexité du réel se doit d'être toujours reconnue. C'est pourquoi, bien que nous adoptions une approche d'institutionnalisme historique, nous rejetons tout déterminisme. Nous embrassons volontiers la complexité des diverses influences en adoptant une approche prudente du néo-institutionnalisme historique, qu'on pourrait symboliser par ce commentaire de Weber :

Se pose alors la question historique : pourquoi les régions économiquement les plus avancées se montraient-elles en même temps particulièrement favorables à une révolution dans l'Église? La réponse est beaucoup moins simple qu'on pourrait le penser.

Religion et jeu

Comme l'a bien démontré Lavigne (2010) « Les jeux d'argent ont toujours suscité des polémiques éthiques fortes. Entre les groupes prônant la prohibition et ceux qui défendent les intérêts des États à la recherche de taxes que les citoyens auraient plaisir à payer » (Lavigne, 2010 paragraphe 3). Or, dans la plupart des États en Occident, le jeu a été largement permis alors qu'une ou deux générations auparavant, on considérait encore de manière importante qu'il s'agissait d'un comportement délétère (Smith et al., 2011).

L'anthropologue Per Binde (2007) a montré comment le jeu et la religion entretiennent des liens complexes avec la religion et la société. Le lien entre optimisme et pessimisme dans le jeu a été étudié par Monico et Alferes (2022) qui ont démontré que le sentiment religieux est un prédicteur d'optimisme par rapport aux événements extrinsèques, comme le gain au jeu. D'ailleurs, certaines religions, entre autres en Orient, promeuvent le jeu ou le voient comme positif. Par contre, dans les traditions religieuses d'Occident, judéo-chrétiennes, le jeu est souvent suspecté d'être en contradiction avec les impératifs moraux (Binde, 2007). C'est le cas, entre autres, des mouvements conservateurs protestants, habituellement très opposés au jeu et cherchant à avoir une influence sur l'État (Abbott et al., 2018; Hilbrecht et al., 2020; Pierce & Miller, 2004).

Cet effet de la religion n'est pas nécessairement direct, mais plutôt par l'entremise des vecteurs culturels, comme l'éthique protestante (Knapp, 1997). En 2016, Claudia Dubuis compléta une thèse de doctorat dans laquelle elle analysa les divers mouvements sociaux qui se sont opposés au jeu de hasard et d'argent à Vancouver, au Canada, au 20^e siècle. À travers l'analyse de parcours de groupes et d'individus militants, elle a montré l'influence du protestantisme sur ce mouvement et la construction du problème public portée par ces acteurs (Dubuis, 2016). Dans le même sens, von Hermann (1999) a montré que les jeux d'argent sont davantage libéralisés dans les États qui ont de petites

communautés protestantes conservatrices. Une chose est sûre, le lien entre les considérations morales et religieuses et les limites au jeu imposées par certains États est fortement corrélé aux contextes nationaux et culturels spécifiques. En effet, l'offre de jeu internationale, dont celle diffusée sur le web, ne contient à peu près aucune limite morale (Lebeau & Redon, 2022).

Religion et jeu problématique

Au-delà des effets sur le débat public, qu'en est-il de la relation entre religion, religiosité et jeu excessif? Borman et collaborateurs (2019) ont montré que la religiosité et la pratique d'une religion diminuaient les probabilités d'avoir des problèmes de jeu problématique et pouvaient contribuer à la guérison des gens ayant ces tendances. Un des traitements les plus connus contre le jeu excessif, « Gambler anonyme » requiert le recours à une force divine (qui peut-être de diverse nature) pour vaincre les mauvaises habitudes. En effet, la pratique religieuse (ou l'indice de religiosité) semble diminuer les risques liés au jeu. Briggs Grubbs et Grant (2020) ont démontré la relation complexe, parfois positive, que la religion peut avoir avec le traitement des addictions, voire même agir à titre de traitement. Guttierrez et ses collaborateurs (2018), ont étudié la vie spirituelle des militaires et le jeu problématique et démontré le lien entre les mauvaises habitudes de jeux et des problèmes de nature spirituelle. Dans la mesure où les joueurs réglaient leurs problèmes spirituels, leur habitude de jeu diminuait.

Cependant, cette relation positive n'est pas constatée par tous. Plusieurs chercheurs (Hoffmann, 2000; Lam, 2006; Richard, 2010; Sanscartier et al., 2020; Williams et al., 2022) ont montré que la foi en un Dieu ne semble, au contraire, ne pas avoir d'effet sur la participation à des jeux d'argent ni diminuer les risques de jeux problématiques.

Ce que cette thèse est et n'est pas

Cet état des lieux des écrits scientifiques nous permet de mieux situer notre recherche. Si l'addiction au jeu en est le thème, notre intérêt principal est de mieux comprendre le discours de l'État. Dans ce contexte, les aspects religieux sont abordés en tant qu'ils influencent ce discours étatique et non, directement, en tant qu'objet d'étude. Nous ne ferons donc pas une étude détaillée de l'addiction au jeu ni du catholicisme et du protestantisme. Nous n'allons pas, non plus, considéré l'addiction au jeu en tant que construction morale par les acteurs comme le fait l'école des *Morality policy*

Nous nous intéressons plutôt à la communication d'une politique publique de l'État en tant que celle-ci est née dans un contexte institutionnel précis. Ce contexte inclut des éléments historico-religieux qui modèlent les enjeux publics, les visions du monde. Dans le cas du jeu et de l'addiction au jeu, ces éléments sont intimement liés aux questions religieuses, aux notions morales de bien et de mal. Voilà pourquoi nous cherchons à comprendre dans quelle mesure est-ce que le discours public du Québec et la Suisse romande eu égard à l'addiction au jeu est influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives.

Chapitre III- Cadre conceptuel

Le fait de partager le même idiome ou d'être titulaire d'un label provenant de la même instance internationale ne garantit pas que le discours public sur l'addiction au jeu soit exactement le même. Même le présent phénomène d'internationalisation des pratiques de jeu ne suffit pas à aplanir les différences entre les différents opérateurs internationaux. Le lecteur attentif, qui consulterait les sites web dédiés au jeu en Suisse romande et au Québec, pourrait constater, dès la première lecture, un nombre important de différences. Bien qu'utilisant la même langue, partageant certaines caractéristiques de leur système fédéral propre et ayant même reçu la certification de la *World Lottery Association*, les deux entités étatiques n'ont pas le même discours. Les messages n'utilisent pas les mêmes mots, les mêmes définitions, ne mettent pas l'accent sur les mêmes concepts. Or, comme nous le verrons de manière détaillée, la Suisse romande et le Québec ont été culturellement influencés par leurs institutions historico-religieuses propres à savoir mixte à dominance protestante pour la Suisse romande et catholique pour le Québec. Ces institutions historico-religieuses ont influencé l'évolution historique ainsi que les mentalités face à un enjeu qui implique un questionnement moral.

Face à ces constats, notre recherche cherche à établir dans quelle mesure le discours public du Québec et la Suisse romande eu égard à l'addiction au jeu est-il influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives? Comme nous venons de voir dans le chapitre précédent, cette question prend sa place dans un ensemble de débats académiques sur le rôle des institutions et particulièrement le retour de l'influence des religions dans l'action de l'État. Elle s'insère aussi dans un ensemble de recherches s'étant intéressées aux liens entre religion et jeu. Répondre à notre question, c'est contribuer à mieux comprendre les conditions dans lesquelles l'acteur public évolue, en particulier quant à la liberté des États à mettre en place des politiques publiques. En effet, dans la mesure où l'État est conditionné, en partie, par ses institutions historiques, sa part de

liberté politique pour comprendre les enjeux publics et concevoir des réponses adaptées est en réalité restreinte et potentiellement, dans certains cas, illusoire.

Pour répondre à notre question, nous avons construit un cadre conceptuel qui combine le néo-institutionnalisme et la théorie des grandeurs. Ce faisant, nous pourrions procéder à une analyse en deux couches qui nous permettra de répondre à notre question tout en appréhendant mieux les facteurs influençant les acteurs publics.

History Matters

Les organisations, comme les individus, subissent l'influence de leur environnement institutionnel. Parmi ces institutions, il y a le contexte historique spécifique, qui façonne l'agir organisationnel. « *History Matters* » disait North (1996) et les décisions gouvernementales, et même leur discours, sont en partie conditionnés par les trajectoires historiques propres. En plus de faire nôtre la vision de North, nous partageons aussi plusieurs fondements des tenants de l'approche du néo-institutionnalisme historique, si bien exprimé par Hall et Taylor (1997) :

Ils sont les ardents défenseurs d'une causalité sociale dépendante du trajet parcouru en rejetant le postulat traditionnel selon laquelle les mêmes forces actives produisent partout les mêmes résultats, au profit d'une conception en vers de laquelle, ces forces sont modifiées par les propriétés de chaque contexte local, propriétés héritées du passé. Bien entendu, les plus importantes de ces propriétés sont considérées comme de nature institutionnelle. Les institutions apparaissent comme des composantes relativement permanentes du paysage de l'histoire en même temps qu'un des principaux facteurs qui maintiennent le développement historique sur un ensemble de « trajets » (Hall & Taylor, 1997, p. 475).

Ce cadre théorique est très utile pour expliquer le réel et nous a semblé fort porteur pour notre recherche. Cependant, il comporte tout de même un certain nombre de risques, comme celui de tomber dans une forme de déterminisme historique de mauvais aloi où les

acteurs ne seraient que des pantins répétant stérilement les gestes dictés par les générations précédentes. De plus, l'approche comporte un risque épistémologique, souvent évoqué (Guigner, 2012; Hassenteufel & Surel, 2000; Thelen, 1999) à savoir de forcer, a posteriori, des concepts sur l'histoire à partir d'une gymnastique intellectuelle douteuse.

Tout en reconnaissant ces risques, avec l'ensemble des chercheurs de l'école du néo-institutionnalisme historique, nous sommes convaincus que les institutions historiques ont souvent une influence sur les actions de l'État. Nous avons donc voulu partir de ce point de vue théorique tout en cherchant à respecter la complexité du réel et la liberté des acteurs. C'est dans cette optique que nous avons développé notre cadre conceptuel. Les pages qui suivent nous permettront de décrire notre cadre théorique et de justifier sa pertinence à partir des besoins spécifiques de notre recherche.

Institutions et institutionnalisme, à la recherche de définitions

Le cœur de la science politique repose, traditionnellement, dans l'étude des institutions (Lowndes & Roberts, 2013). L'idée que les institutions politiques et leurs processus de décisions puissent exercer une influence sur la vie quotidienne de la cité, comme le rappelle March et al. (1984), remonte au moins à Platon et Aristote.

Néo-institutionnalisme : origine et définitions

En 2009, dans un document intitulé *Reflections*, John W. Meyer synthétisait le renversement de perspective entre institutionnalisme « classique » et néo-institutionnalisme, en particulier quant au rôle des acteurs. Alors que l'institutionnalisme classique considérait les institutions, en soi, comme le produit d'acteurs libres, le néo-institutionnalisme modifie substantiellement, voire renverse l'angle d'analyse. Il ne s'agit plus de considérer l'institution comme un résultat, mais plutôt comme un cadre d'action

qui explique et légitime les décisions de l'acteur (Meyer, 2009). Cette nouvelle lumière sur les institutions permet d'envisager l'étude de l'État, de ses actions et de ses paroles, sous un angle beaucoup plus fécond, en particulier pour notre propos.

Au début du XXI^e siècle, Pierson et Skopold (2002) n'hésitaient pas à soutenir que tous les penseurs en sciences sociales étaient désormais des néo-institutionnalistes. Cet énoncé, peut-être un peu exagéré, peut être nuancé à l'aide de certaines voix discordantes qui n'hésitent pas à dénoncer et à remettre en question : « les vigoureux débats théoriques entre les tenants de ses diverses obédiences et une surenchère conceptuelle aux faibles assises empiriques » (Guigner, 2012, p. 7). Cela étant dit, il est vrai qu'en science politique, le courant néo-institutionnaliste a toujours des adeptes.

Définition et origine du néo-institutionnalisme en science politique

Le concept de néo-institutionnalisme est difficile à définir. En effet, on a toujours reconnu le rôle de l'État dans l'analyse des sciences politiques. De plus, il existe de nombreuses définitions, voire même plusieurs types de néo-institutionnalismes qui coexistent, ce qui ne peut qu'augmenter la confusion (Di Maggio & Powell, 1997; Hall & Taylor, 1996; Immergut, 1998). En fait, il ne faut pas concevoir le néo-institutionnalisme comme un bloc homogène, mais plutôt comme une famille composée de nombreux membres, très diversifiés, mais qui partagent tout de même un certain nombre de postulats. Ceci est d'autant plus vrai que le néo-institutionnalisme est aussi pratiqué, avec plusieurs similitudes, à l'extérieur des sciences politiques comme en sociologie, en économie ou en anthropologie (Nee, 1998; Peters, 2019). Or, les frontières des sciences sociales sont heureusement poreuses, et les cadres d'analyses s'enrichissent mutuellement.

On peut expliquer la résurgence de l'intérêt pour le néo-institutionnalisme en science politique en partie due aux transformations profondes des sociétés au courant de la seconde partie du XX^e siècle où les institutions, et particulièrement les institutions

étatiques, ont pris de plus en plus d'ampleur. Avec l'avènement de l'État providence et son expansion généralisée en Occident, *prima facie*, le rôle des institutions semble plus important (Hedoin, Cyril, 2009; Lecours, 2002; March et al., 1984; Powell & DiMaggio, 2012).

Avant les années 1950, les institutions étaient omniprésentes en sciences politiques. Cependant, elles étaient généralement vues comme descriptives et non explicatives. De plus, on déplorait leur côté athéorique qui semblait seulement bon à étudier des cas individuels sans possibilité d'extrapoler les résultats (Lecours, 2002).

Le néo-institutionnalisme peut aussi être vu, d'une part, comme une critique de l'approche behavioriste où les actions devraient être expliquées par les préférences, les visions et les choix des individus procédant à ces choix collectifs. D'autre part, on peut aussi le concevoir comme une réaction à la théorie du choix rationnel qui veut que les décisions des individus, comme des organisations, s'expliquent globalement par un calcul des avantages et des inconvénients, des coûts et des bénéfices (Gazibo, 2002; March et al., 1984; Olsen, 2001; Peters, 2019). Le néo-institutionnalisme critique cette approche qui réduit beaucoup trop la complexité des contextes et qui ne tient pas suffisamment compte du collectif.

Analysis of individual preferences cannot fully explain collective decisions, for in addition we need to understand the mechanisms by which individual decisions are aggregated and combined into collective decisions (Dahl, 1961, p. 770).

D'un point de vue politique, le néo-institutionnalisme postule que chercher à comprendre les actions politiques simplement en considérant la fin recherchée, c'est-à-dire à partir d'un regard instrumentaliste, passe outre un ensemble d'éléments symboliques, touchant aux rites, aux mythes et à un ensemble de référents culturels communs (March et al., 1984). Pour Smyrl (2005), il s'agit tout simplement d'un monisme abusif. La question est d'autant plus complexe quand on songe que les institutions qui

limitent et conditionnent certaines actions ou possibilités politiques se développent elles-mêmes à l'intérieur d'un contexte institutionnel.

Some alternatives are excluded from the agenda before politics begins (...) but these constraints are not imposed full-blown by an external social system; they develop within the context of political institutions. (March et al., 1984, p. 770)

L'ancien et le nouveau. Saut paradigmatique ou complémentarité?

Comme nous l'avons dit, le néo-institutionnalisme a permis de modifier substantiellement la façon de traiter les institutions. De terrain plus ou moins inerte de recherche où évoluent des individus regardés comme des causes, les institutions sont maintenant regardées davantage comme un cadre normatif explicatif.

Cependant, nous suivons Peters (2019), Lecours (2002) et Gazibo (2002) pour qui le néo-institutionnalisme emprunte toujours énormément à l'institutionnalisme plus classique, en ce sens qu'il reconnaît toujours la place et le rôle structurant des institutions, mais y ajoute de nouvelles questions, de nouvelles théories et de nouvelles méthodes d'analyse. Il y aurait lieu donc de parler d'enrichissement plutôt que de coupure, d'évolution que de changement paradigmatique (Lecours, 2002).

Le nouvel institutionnalisme se rapproche de l'ancien (et diffère du behaviorisme) par l'utilisation des institutions comme variables explicatives autonomes, mais il s'en distingue par une acception plus complexe de l'institution, donc par un champ d'investigation plus vaste que la démocratie et ses institutions formelles qui étaient au cœur de l'ancienne version (Gazibo, 2002, p. 140) .

D'un point de vue méthodologique, Stone (1992) fait remarquer que les théories classiques utilisaient les institutions comme élément de contrôle, stable, pour mesurer la

dépendance d'une variable sur une autre. En admettant que les institutions deviennent, elles aussi, des variables dépendantes, un défi méthodologique est à relever.

Ce qui, dans un monde de causalités multiples, signifie : nous pouvons penser que X a causé Y seulement dans la mesure où nous sommes capables de maintenir constantes des variables potentiellement indépendantes. (...), la science politique s'est en grande partie reposée sur les institutions pour fournir ce contrôle *ceteris paribus*

Le néo-institutionnalisme ne voit plus des institutions comme un contexte servant de décor aux changements ou les ratifiant. Il les considère plutôt comme le vecteur primordial de changements, ce qui bouleverse en profondeur les axiomes de recherche (Stone, 1992). Tous les types de néo-institutionnalisme que nous décrirons un peu plus en détail ci-dessous partagent plusieurs principes qui composent une certaine doctrine commune.

Doctrine commune

L'humain est grégaire et dépend de son environnement social et politique (Junker, 1968). En effet, tous les courants néo-institutionnalistes s'entendent pour dire qu'il serait impossible d'ignorer l'influence que les institutions peuvent avoir au plan social, économique, légal et même dans les rapports entre les individus (Rizza, 2008). De par l'action composée de leur légitimité et de leurs rites, entre autres, elles exercent une force normative « isophormique » (Downs et al., 2006). Aussi, les institutions façonnent, ou du moins influencent d'une certaine manière, non seulement les moyens pour atteindre les résultats, mais les résultats eux-mêmes (Bell, 2011; Farrell, 2018). Pour Smyrl (2005), sans verser dans une exagération structuraliste semblable à la théorie des idées (Lévi-Strauss, 1976; Matonti, 2005), c'est-à-dire que tout peut s'expliquer par une origine unique faite de concepts et d'idées structurantes, la question est de retrouver un équilibre

où les acteurs, sans être complètement libres de leurs actions, conservent tout de même une certaine licence au sein de l'action politique. Ce mélange subtil de liberté et d'influence nous semble très important et nous avons cherché à le respecter tout au long de notre analyse.

La question des changements

Si les institutions peuvent contraindre ou conditionner le comportement des individus comme des organisations, elles pourront aussi limiter le comportement futur. Or, en vertu des forces pérennes et structurantes qui les composent, les institutions, par définition, ne changent que lentement et difficilement. On peut en effet constater un ensemble de règles de stabilité inhérentes même à leur existence (Farrell, 2018; Moe, 1987; Shepsle, 2006; Steinmo, 2001). Et ceci est vrai pour les institutions formelles comme aussi pour les informelles.

Pourtant, il arrive qu'elles changent et l'histoire est pleine de revirements, plus ou moins violents, des institutions sociales et politiques. Il s'agit ici d'une réelle difficulté théorique. En effet, comment expliquer le changement d'institutions à l'aide de théories qui fondent leur validité sur leur relative inertie (Peters et al., 2005; Powell & DiMaggio, 2012)? D'ailleurs, les théories néo-institutionnalistes ne sont pas habituellement utilisées pour analyser et comprendre les changements puisque ces principaux vecteurs sont isomorphiques (Greenwood & Hinings, 1996).

Deux types de théories peuvent expliquer les changements dans ce contexte. D'une part, c'est en cherchant à s'adapter à un environnement turbulent que les institutions peuvent arriver à une certaine évolution (Downs et al., 2006). C'est admettre un principe d'adaptabilité institutionnelle qui n'est pas paradoxal et qu'on pourrait même qualifier de néo-darwinien si on le compare avec plusieurs phénomènes naturels qui ont à la fois principe d'ordre et de répétition et principes d'adaptation. D'autre part, un choc exogène

imprévu peut, aussi, en quelque sorte « forcer » un changement contre les forces de stabilité qui va modifier le comportement « attendu » des acteurs (Schmidt, 2010).

Cela dit, pour certain comme Downs et al. (2006), l'étude des changements par le biais de l'angle d'analyse des institutions restera toujours une forme de paradoxe. Plusieurs critiquent le néo-institutionnalisme en cherchant à montrer que la question du changement est l'un des principaux talons d'Achille de cette théorie (Hira & Hira, 2000; Kraatz & Zajac, 1996). Cependant, nous abondons dans le sens de Bell (2011) pour conclure que ces critiques sont exagérées et constituent une forme de caricature de la réalité. Premièrement, malgré un fond de doctrine commun, il est toujours vain de chercher à définir une théorie néo-institutionnaliste unique qui serait la seule explication possible d'un phénomène politique. Nous croyons que les néo-institutionnalismes, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit, permettent d'appliquer un prisme sur une réalité politique très complexe, y compris sur la question du changement. En effet, chaque type de néo-institutionnalisme, comme nous le verrons ci-dessous, conceptualise de manière différente les relations entre les institutions et les comportements, y compris dans la question du changement (Barzelay & Gallego, 2006). Il ne s'agit jamais de chercher à tout expliquer à partir de forces qui seraient uniques, omnipotentes, parfaitement explicatives, et surtout pas inéluctables. Il est plutôt question de comprendre dans quelle mesure cet angle d'analyse des institutions peut expliquer, au moins en partie, des décisions, comportements et même langage utilisés par l'État qui, sans cette analyse, pourrait sembler avoir été libres d'influences institutionnelles. Nous proposons donc un cadre conceptuel qui, tout en utilisant les forces explicatives du large cadre néo-institutionnaliste, prend en compte la complexité de l'agir politique. D'ailleurs, « notre néo-institutionnalisme », c'est-à-dire celui que nous adoptons pour cette thèse, s'enrichit d'une autre théorie, celle des grandeurs que nous présenterons ci-dessous, et qui nous permet de répondre à cette critique.

Les types de néo-institutionnalismes

Depuis Hall et Taylor (1996), on distingue trois types de néo-institutionnalismes. Le néo-institutionnalisme rationnel, le néo-institutionnalisme sociologique et le néo-institutionnalisme historique (Billaudot, 2004; Hall & Taylor, 1996; Thelen, 1999). Il faudrait aussi nommer les approches dites mixtes qui combinent l'une ou l'autre (Ball & Craig, 2010) ou même une quatrième voie, le néoinstitutionnalisme « discursif » (Schmidt, 2010), particulièrement utilisé pour théoriser les changements. Pour les besoins de notre recherche, nous nous attarderons davantage sur le néo-institutionnalisme historique de manière plus particulière, mais tenons quand même à dire quelques mots sur les deux autres, en particulier sur le néo-institutionnalisme sociologique. Cependant, nous nous arrêterons moins en profondeur sur le choix rationnel.

Néo-institutionnalisme du choix rationnel

Les théories du choix rationnel insistent sur les préférences des acteurs qui cherchent à utiliser les mécanismes et les règles (les institutions) dans le but de maximiser leurs gains vis-à-vis de leurs préférences à l'intérieur de la lutte entre les différents acteurs. Le comportement des acteurs, partis ou individus est donc analysé en termes de calcul politique (Hall & Taylor, 1996; Koelble, 1995; Schneider & Ershova, 2018; Shepsle, 2006).

Pour Searing (1991), il s'agit de comprendre le rôle qui est « joué » par les acteurs pour comprendre leur comportement. Ce rôle est fonction des diverses règles, formelles et informelles, du jeu politique. Il s'agit d'analyser les règles du jeu pour mieux comprendre l'agir, la tactique choisie par un acteur (Lecours, 2002). Pour Delori (2019), le néo-institutionnalisme du choix rationnel et son attention toute particulière à la stratégie des acteurs, puise ses bases dans des instruments d'analyse de la micro-économie. En effet, on peut référer à cette théorie comme étant l'approche économique des sciences politiques, puisqu'elle reprend la logique du calcul coût-bénéfice chère à la théorie économique

(Eriksson, 2011). Dans cette analyse, la bureaucratie et le système politique, avec ces différentes règles et procédures, représentent des éléments clés à expliquer puisqu'il s'agit du terrain de jeu des décideurs. Pour Mueller (2010), il s'agit, en quelque sorte, de faire une analyse de type économique des choix qui ont lieu à l'extérieur du marché, c'est-à-dire à l'intérieur même de l'État.

Néo-institutionnalisme sociologique

L'institutionnalisme sociologique, quant à lui, soutient que l'adoption d'institutions, règles et normes, par une organisation, ne constitue pas un choix nécessairement rationnel, mais plutôt l'effet d'un contexte social qui a conditionné ce choix (Hall & Taylor, 1996; Hervier, 2010). Fils des théories sur les mythes et les cérémonies de Meyer et Rowan (1977), cette approche a été développée pour expliquer l'isomorphisme organisationnel (Leca, 2006).

Développé pour expliquer l'isomorphisme interorganisationnel, le néo-institutionnalisme sociologique insiste initialement sur l'influence de l'environnement social et culturel sur les organisations (Leca, 2006, p. 66).

Les tenants de cette approche s'intéressent davantage aux variables « macro » que sont la culture et les symboles qui influencent les possibles (Koelble, 1995). Les normes sont donc moins considérées sous l'aspect de règles positives, mais davantage comme un cadre social, rendant l'analyse plus large et moins réductrice à de simples structures normatives (Lecours, 2002). Dans cette approche, la marge de manœuvre individuelle des agents est largement réduite au profit de la règle. Dans la suite de Leca (2006), nous avons déjà étudié cette question et montré que les individus ont un rôle stratégique et peuvent tout de même, a contrario des règles, prendre des décisions qui influencent le déroulement des décisions publiques (Boily & Savard, 2017).

Nous avons considéré utiliser ce cadre spécifique pour notre recherche. En effet, le cadre culturel des institutions religieuses aurait pu s'avérer un angle intéressant pour analyser les différences de discours. Cependant, nous avons préféré le néo-institutionnalisme historique qui correspond mieux à l'influence des vecteurs historico-religieuses qu'ont vécus la Suisse romande et le Québec, comme nous allons le montrer ci-dessous. Cependant, comme nous le verrons aussi, les deux approches sont souvent liées et non mutuellement exclusives.

Néo-institutionnalisme historique

Le néo-institutionnalisme historique repose essentiellement sur le postulat suivant : les règles politiques formelles et les politiques publiques établies sont la source de contraintes institutionnelles qui infléchissent les stratégies et les décisions des acteurs politiques (Béland, 2002).

Les actions de l'État, en vue de répondre à un problème précis que ce soit celui de l'addiction au jeu ou d'autres, sont conditionnées par un certain nombre de critères. Selon Pierson et Skocpol (2002), le contexte historique dans lequel un pays s'est développé constitue la source de paramètres culturels qui influencent, voire conditionnent, l'action de l'État. Les plus petites décisions étatiques, comme les normes de base du Code du travail ou les règles de changement d'heure, peuvent trouver – trouvent souvent - leur explication dans des caractéristiques propres à l'histoire (Steinmo, 2019) et peuvent lier, elles-mêmes, l'avenir d'un État. C'est pourquoi le néo-institutionnalisme historique peut être décrit comme la théorie qui soutient le plus le « grand retour de l'État » dans la science politique (Lecours, 2002).

Il s'agit d'un modèle théorique né dans le grand mouvement du néo-institutionnalisme et fait partie de cette mouvance analytique à la recherche de grands mécanismes causaux influençant l'action (Lichbach & Zuckerman, 2009). L'approche néo-institutionnaliste révèle des institutions qui sont plus qu'une arène neutre où se déroule l'action publique (Stone, 1992). Lorsque ces mécanismes considèrent les facteurs

culturels, et plus particulièrement historiques, on parle d'institutionnalisme historique. Selon ce cadre d'analyse, on cherche à comprendre les idées et les préférences instrumentales des acteurs (Olivier, 2012). Pour Steinmo (2008), cette approche se distingue comme suit :

The approach distinguished from other social science approaches by its attention to real-world empirical questions, its historical orientation and its attention to the ways in which institutions structure and shape behaviour (Steinmo, 2008, p. 150).

Pour la théorie néo-institutionnaliste historique, l'histoire n'est pas une suite d'événements indépendants, mais bien davantage une chaîne interactive de choix qui forment un cadre conditionnant les décisions présentes et à venir. Les institutions posent donc un ensemble de contraintes qui conditionnent, au moins en partie, l'agir public (Béland, 2002). L'histoire et les décisions politiques, dans cette perspective, constituent un processus dynamique en évolution constante (Steinmo, 2008).

Les tenants de l'institutionnalisme historique cherchent à comprendre comment les institutions évoluent, changent, influencent, contraignent, en mettant particulièrement en perspective le rôle de l'histoire sur ces institutions (Steinmo, 2010).

By and large, they define them as the formal or informal procedures, routines, norms and conventions embedded in the organizational structure of the polity or political economy. They can range from the rules of a constitutional order or the standard operating procedures of a bureaucracy to the conventions governing trade union behavior or The Three New Institutionalisms bank-firm relations. In general, historical institutionalists associate institutions with organizations and the rules or conventions promulgated by formal organization (Hall & Taylor, 1996, p. 940).

L'institutionnalisme historique a d'abord suscité l'attention des chercheurs s'intéressant à la question de la protection sociale, comme Theda Skocpol (Béland, 2002; Bollinger, 2002). Dans son étude *Protecting Mother and Soldiers*, Theda Skocpol (1995) cherche à comprendre pourquoi l'État américain (État fédéral et les États combinés) s'est doté d'un très coûteux filet social pour les vétérans et leurs familles après la guerre civile

américaine alors que tout semble indiquer que les Américains ont évité de prendre la voie de l'État providence au début du XXe siècle, faisant souvent même figure d'opposant à ce système. Et plus surprenant encore, comment peut-on expliquer que l'existence de ce programme, et d'autres semblables de sécurité de la vieillesse à la fin du 19e siècle, n'ait pas mené au développement d'un système d'État providence comme tant d'autres pays occidentaux au début du 20e siècle?

Pour Skocpol, la raison d'être de cette sociologie historique comparative est d'abord de « penser la nature, les modalités et effets de phénomènes ou processus actuels ou passés, à grande échelle, et humainement, politiquement importants... ». « Penser grand », tel est son credo. Cela signifie, sans doute, se libérer de l'obsession quantitativiste et des fonctions d'expertise qui en limitent la portée critique, mais non « penser abstraitement » ou théoriquement, en dehors d'une confrontation avec un donné empirique complexe. De ce point de vue, le recours à la méthode historique, en dépit même de la stigmatisation dont il fait l'objet comme « antiscientifique », se révèle nécessaire. Il permet de tester certaines hypothèses théoriques en élargissant le champ d'investigation empirique et, éventuellement, de mettre au jour certains hiatus entre les deux, mais aussi de dessiner les limites du possible et du probable, et, en dégagant des « trajectoires », d'éclairer certains choix normatifs (Bollinger, 2002, p. 136).

Skocpol mettra en évidence quatre types de processus institutionnels qui ont une pertinence dans l'explication des phénomènes politiques.

L'établissement et la transformation de l'organisation de l'État et des partis à travers lesquels on a pu proposer certaines politiques ; les effets des institutions politiques sur la constitution des identités, des buts et des ressources des groupes sociaux impliqués dans le processus de mise en place de ces politiques sociales ; la concordance et la discordance entre les ressources et les objectifs de ces groupes et les points d'accès, historiquement changeants et variables, offerts par les institutions politiques ; enfin, la façon dont les politiques mises en œuvre affectent le jeu politique et les politiques subséquentes (Bollinger, 2002, p. 142).

Un des éléments clés du néo-institutionnalisme historique réside dans l'effet que peut avoir un événement historique sur la suite des choses. Il est étonnant de constater à

quel point des décisions apparemment banales, prises dans le passé, peuvent profondément marquer le présent et le futur.

Path dependency

Sur la rue Walmgate à York, en Angleterre, on peut commander un kebab ou un hamburger à un commerce dont la largeur mesure exactement une perche, une unité de mesure foncière qui persiste depuis l'époque des Vikings. Des centaines d'années plus tard et après plusieurs générations, la présence de cette unité de mesure dans un décor urbain moderne est un exemple classique de la dépendance au sentier (Zelmer, 2013, p. 10).

Un des concepts propres à l'institutionnalisme historique est celui de *path dependency*, ou de « dépendance au sentier ». Ce principe veut que lorsqu'un État choisit une route donnée, il en résulte des conséquences quasi inévitables (Pierson & Skocpol, 2002). On pourrait synthétiser en disant que des actions d'un certain type appellent directement des actions du même type.

Once actors have ventured far down a particular path, they are likely to find it very difficult to reverse course...The "path not taken" or the political alternatives that were once quite plausible may become irretrievably lost (Pierson & Skocpol, 2002, p. 665-666).

Impossible de pénétrer au cœur conceptuel du néo-institutionnalisme historique sans fouler les chemins de la dépendance au sentier. Un processus est « dépendant au sentier » dans la mesure où un engagement initial dans une direction oriente les pas suivants dans la même direction. Sans nier la liberté des acteurs, il s'agit d'éclairer les conditions qui ont pu orienter, conditionner cette liberté. En effet, il est faux de penser que toutes les options sont disponibles à l'acteur dans le présent de son action. Son agir en puissance est contraint par un certain nombre de facteurs. Il s'agit donc de comprendre et d'expliquer pourquoi un tel événement s'est produit et non pas un autre. Spécifiquement en ce qui a trait à la dépendance au sentier, cette explication postule toujours que l'ordre, la séquence

des événements passés a une importance, au moins potentielle, dans l'existence, le déroulement et la composition des événements présents et futurs (Kay, 2005). En ce sens, cette catégorie empirique se trouvera en concurrence avec d'autres facteurs d'explication comme les circonstances politiques particulières, la personnalité d'un acteur, comme celui d'un grand leader, etc.

Mais pourquoi cette influence des sentiers ?

La théorie de la dépendance au sentier veut que les institutions soient le résultat et la persistance de processus politiques, voire de batailles politiques, qui ont pris un tournant décisif à un certain moment dans l'histoire, dit point de jonction critique (Capoccia & Kelemen, 2007; Thelen, 1999). Les institutions ayant trouvé naissance dans ces processus de formation ont non seulement une vie pérenne, mais ont tendance à s'autorenforcer, se nourrissant de leur propre légitimation (Capoccia & Kelemen, 2007). La trajectoire qui est ainsi lancée devient très difficile à corriger et aura nécessairement un impact sur les événements qui suivront (Pierson, 2011). Laperche et Uzundis (2011) insistent quant à eux sur le rôle de l'apprentissage des institutions qui apprennent, se corrigent, et aménagent, par leurs opérations, un sentier duquel il devient difficile de sortir. Les bifurcations de la même trajectoire seront expliquées par une foule de facteurs, mais, entre autres, par ces mêmes mécanismes d'apprentissage.

La notion puise ses racines, d'une part, dans la sociologie et l'analyse du rôle des mythes et des rites dans le façonnement, voire la prédiction, des comportements futurs des individus (Meyer, 1977; Meyer & Rowan, 1977). D'autre part, dans le monde de l'économie. Par exemple David (1986) et Arthur (1989) ont cherché à comprendre comment l'utilisation d'une technologie, peut-être moins performante que celle d'un concurrent, a réussi à survivre et à s'imposer en créant, malgré ces déficiences, un « sentier quasi obligatoire ». Comme le remarque Thelen (1999), ce qui se remarque dans le domaine de la technologie s'observe aussi dans le monde politique.

Pour représenter cette dualité entre mouvement fluide de l'histoire se perpétuant et moment décisif de l'histoire, on peut utiliser l'image d'un tronc et de ses branches qui se séparent à un endroit bien précis pour aller dans des directions différentes. Cette séparation représente ces moments critiques qui sont des événements historiques précis (Capoccia & Kelemen, 2007).

Critique

Étant donné que notre analyse utilise les outils conceptuels de l'institutionnalisme historique, il apparaît fort à propos de faire un point sur les critiques qui sont dirigées contre cette approche. En effet, malgré la popularité de la théorie et son actualité, certaines objections contre l'institutionnalisme historique demandent d'être étudiées de plus près. D'une part, on lui reproche parfois, en effet, que de se limiter à raconter des histoires (Thelen, 1999) soulevant, implicitement et avec humour, une potentielle faiblesse méthodologique. Par exemple, Hassenteufel et Surel (2000) mettent en garde contre un danger inhérent à toute réflexion de ce type, c'est-à-dire à chercher dans l'histoire des éléments pour justifier une théorie. Nous reconnaissons que ce risque existe et que le chercheur pourrait vouloir chercher dans l'histoire des traces d'une théorie et, ce faisant, constater des liens sans qu'il y ait de raisons substantielles objectives. Nous croyons que, en partie, la rigueur méthodologique constitue une des clés pour éviter de verser dans ce travers.

Certains remettent aussi en cause une potentielle confusion entre causalité et corrélation dans la théorie. Par exemple, selon Geddes (2003), ce n'est pas nécessairement parce que des événements historiques ont constitué le décor d'une réalité politique, qu'on peut nécessairement en conclure qu'ils les ont causés, ou qu'ils ont constitué un corridor significatif. D'autres, comme Blyth et al. (2016) dénoncent un matérialisme ontologique qui réduit beaucoup trop le rôle des idées (et des idéologies) pour y préférer un déroulement historique, de suites d'événements, qui seraient supposément rigoureusement prédictifs.

À ces critiques, nous répondons en deux temps.

D'une part, dans le même sens que la citation de Hall et Taylor citée ci-dessous, nous acceptons la complexité du fait politique qui, de facto, inclut nécessairement plusieurs facteurs, individuels et institutionnels, dans une chaîne causale.

Enfin, bien qu'ils attirent l'attention sur le rôle des institutions dans la vie politique, il est rare que les théoriciens de l'institutionnalisme historique affirment que les institutions sont l'unique facteur qui influence la vie politique. Ils cherchent en général à situer les institutions dans une chaîne causale qui laisse une place à d'autres facteurs, en particulier les développements socio-économiques et la diffusion des idées. De ce point de vue, ils présentent un monde plus complexe que l'univers de préférences et d'institutions souvent postulé par les théoriciens de l'école des choix rationnels (Hall & Taylor, 1997, p. 484).

Conséquemment, nous ne cherchons pas à trouver une cause unique au phénomène étudié, c'est-à-dire pour notre recherche, aux différences de discours publics sur l'addiction au jeu, mais plutôt à comprendre et à mettre en lumière le rôle des institutions historiques sur le discours de l'État. Nous croyons que cette ouverture d'esprit par rapport aux autres facteurs explicatifs nous permettra de parer, aussi, au premier danger épistémologique cité ci-dessus. Le principal de ces dangers est, selon nous, un emprisonnement dans lequel l'acteur public serait châtré de sa liberté individuelle et, conséquemment, où l'État ne serait que le pantin des institutions historiques à moins qu'un cataclysme, un choc exogène, ne vienne courber le sentier institutionnel. Pour pallier ce risque réel et intégrer les idées et, surtout, le rôle de l'acteur, de même que pour tenir compte de la nature même de notre méthodologie basée sur l'analyse du discours, nous combinerons notre approche néo-institutionnaliste historique avec un quatrième néo-institutionnalisme, celui du néo-institutionnalisme discursif.

Néo-institutionnalisme discursif

Un quatrième néo-institutionnalisme s'est ajouté aux trois précédents dans les trente dernières années. Il est intéressant de s'y arrêter puisqu'il comporte deux intérêts majeurs en lien avec notre recherche. Premièrement, l'accent mis sur le discours permet de donner une importance particulière aux mots et aux idées véhiculées par ces mots. Deuxièmement, il peut être utilisé en combinaison avec d'autres institutionnalismes, en particulier l'institutionnalisme historique et sa dépendance au sentier.

Cette approche fait donc appel à la notion de discours, non seulement dans sa relation aux représentations et aux idées qu'ils recèlent, mais aussi au processus par lequel les politiques publiques sont fabriquées, communiquées, légitimées (Meyer & Rowan, 2004). La notion même de discours pourrait occuper plusieurs pages de définition. Nous utiliserons ici celle d'échange d'idées retenue par Schmidt (Panizza & Miorelli, 2013; Schmidt, 2010) qui reprend, à bien des égards, la théorie de l'action communicative d'Habermas (Habermas, 1990; Johnson, 1991; Mitrović, 1999).

La théorie se fonde sur l'action discursive d'agents qui fonctionnent dans un contexte institutionnel précis. Dans leur pratique discursive, ces agents utilisent les différents construits institutionnels pour argumenter, influencer, légitimer ou chercher à contredire ces institutions. Ce faisant, les agents peuvent modifier, ou non, le sens de ces institutions, dans leurs pratiques discursives (Schmidt, 2015).

Les trois autres types de néo-institutionnalisme s'intéressent plutôt, comme nous l'avons vu, aux structures institutionnelles qui conditionnent et expliquent le comportement de l'agent. La rigidité structurelle impliquée par l'utilisation du contexte institutionnel comporte une difficulté à expliquer les changements sans évoquer des forces exogènes. Un des intérêts battants de l'approche discursive est qu'en conservant l'importance du cadre institutionnel, elle permet d'analyser le positionnement des agents par rapport à ses institutions, et ainsi à témoigner de modifications endogènes.

Discourse as an interactive process is what enables agents to consciously change institutions, because the deliberative nature of discourse allows them to have ideas of and talk about institutions as objects at a distance, and to dissociate themselves from them to critique them even as they continue to use them (Schmidt, 2015, p. 181).

Cet angle d'analyse permet, tout en reconnaissant l'influence des institutions, de reconnaître ces lettres de noblesse au débat public et à la geste démocratique en général, de même qu'aux processus intellectuels de contestation de l'ordre établi. Il permet aussi de reconnaître le discours comme source de pouvoir (Carstensen & Schmidt, 2016) et de permettre d'éviter, ou plutôt comme nous le verrons ci-dessous, d'atténuer un risque de déterminisme étroit en redonnant à l'agent la possibilité de se positionner, pour ou contre, des positions provenant de l'institution (Wahlström & Sundberg, 2018).

On peut diviser les interactions discursives en deux catégories, les délibérations de la fabrique des politiques publiques dans le cadre duquel les acteurs argumentent, défendent et construisent finalement les politiques. Puis, dans une deuxième catégorie, la communication de ces politiques publiques.

La première catégorie regroupe les acteurs publics comme les élus et les fonctionnaires de même que les acteurs privés, comme les différents experts, groupes d'influence et lobbyistes. S'y regroupent à la fois les coalitions plaidantes, dans le sens de Sabatier (2007), et ce qu'on pourrait appeler les coalitions discursives, où les membres sont unis par un ensemble de référents symboliques, des concepts et même un lexique commun. La deuxième catégorie regroupe essentiellement les organismes gouvernementaux et leurs agents, mais aussi d'autres acteurs qui cherchent tous à contrôler la formation de l'opinion, voire même influencer l'action des citoyens (Schmidt, 2015).

C'est la deuxième catégorie d'institutionnalisme discursif qui nous intéresse ici. En effet, nous cherchons à comprendre les conditions qui expliquent un discours public

concernant le jeu problématique. Ce discours est tenu par un agent (*a thinking and acting sentient agent*) dans le cadre d'une institution. Il semble donc y avoir deux éléments à considérer pour comprendre le discours. D'une part, la question du discours, la seconde la question d'une institution qui se meut dans un corridor historique précis. On veut ici combiner les deux approches, comme nous l'expliquons dans la prochaine section.

Complémentarités naturelles

Les néo-institutionnalismes présentent des interconnexions provenant de leur fond doctrinal commun. Notre question de recherche exploite de manière particulière cette complémentarité entre les néo-institutionnalismes sociologique, historique et discursif.

En effet, comme nous l'avons déjà dit ci-dessus, l'institutionnalisme historique se nourrit quasi naturellement, de l'institutionnalisme social (Payre & Pollet, 2005; Thelen, 1999). Par exemple, dans son ouvrage sur l'évolution des politiques de sécurité au Japon, Katzenstein (1996) montre, d'une part, comment les normes modélisent les comportements et même les intérêts des acteurs, mais aussi, d'autre part, comment ces normes se sont elles-mêmes développées, et non pas d'autres, à partir de conditions historiques bien précises. À bien des égards, l'histoire et la sociologie sont souvent épistémologiquement indissociables tant le lien entre histoire et culture est intime (Payre & Pollet, 2019). Dans les deux cas, on cherche à dépasser le mythe de décisions étatiques rationnelles et technocratiques pour reconnaître l'influence des mythes, des symboles, des idées (Bergeron & Castel, 2016). Dans le cadre de notre question de recherche, le lien entre les néo-institutionnalismes historique et discursif est tout aussi pertinent.

Notre recherche veut en effet identifier le rôle des institutions historico-religieuses dans les discours publics du Québec et de la Suisse romande sur le jeu problématique. Pour reconnaître la liberté de l'acteur dans la production du discours, nous adoptons l'opinion de Panizza et Miorelli (2013) ainsi que Schmidt (2015) et cherchons à trouver

un équilibre entre un désinstitutionnalisme quasi absolu, comme le veulent les canons de l'analyse de discours poststructuralistes, et un institutionnalisme trop formel dans lequel l'acteur semble n'avoir aucune liberté d'action. L'approche hybride qui est la nôtre permet donc de redonner la légitimité à l'agent tout en respectant l'impact réel des institutions qui constituent l'ensemble des concepts, prêts-à-penser, fournis par les institutions historiques, et plus précisément dans notre cas, historico-religieuses. L'agent qui produit le discours étatique est libre d'organiser sa pensée, certes, mais les matériaux conceptuels à sa disposition pour la construire ne sont pas tous disponibles. Certains matériaux sont en partie imposés. C'est un peu l'idée reprise par Luc Benoit à la Guillaume dans son analyse stylistique des discours des présidents américains.

Elle redonne toute sa place aux stratégies des présidents, y compris rhétoriques, sans occulter les contraintes institutionnelles qui les déterminent. Elle prend au sérieux le discours sans le couper de l'institution présidentielle, ce qui revient à pousser jusqu'au bout la logique du néo-institutionnalisme, en élargissant l'étude de la pratique des institutions à celle de la rhétorique des présidents (Benoit à la Guillaume, 2018, p. 259).

Empruntant les mots de Schmidt (2015), nous nous positionnons donc dans l'optique comme « some DI scholars in the HI tradition, HI and DI can fit easily together, with HI providing structures, DI agency » (Schmidt, 2015, p. 10).

Pour compléter notre cadre conceptuel, il nous manque cependant un dernier élément. En effet, reconnaître à la fois l'influence des institutions historiques et la liberté de l'acteur public ne permet pas de décoder le discours complètement. Pour opérationnaliser le tout il nous faut une grille de lecture pour comprendre le résultat de ce discours et pour ce faire nous avons adopté la théorie des grandeurs.

La théorie des grandeurs

Pour nous aider à mieux comprendre comment l'acteur public procède pour construire du sens à partir du matériau institutionnel, nous nous inspirerons de la Théorie des grandeurs de Boltanski et Thévenot (1991). Cette théorie permet d'éclairer comment les principes supérieurs (ou grandeurs) d'un discours - c'est-à-dire ceux qui proviennent de concepts acceptés de la plupart et qui sont culturellement endoxaux - peuvent être modifiés ou reconstruits par l'acteur public pour justifier son action.

Renvoyant dos à dos la fétichisation réaliste et la déconstruction symboliste, nous cherchons à montrer la façon dont les personnes font face à l'incertitude en s'appuyant sur des objets pour confectionner des ordres et, inversement, consolident les objets en les attachant aux ordres construits (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 31).

Leur théorie prévoit qu'en cas d'enjeux suscitant la controverse, les acteurs publics vont avoir recours à des arguments "supérieurs", acceptés de tous ou presque, et agissants à titre de référence commune pour résoudre l'enjeu problématique. On appelle ces arguments supérieurs, fruit d'une certaine conception de l'État et de la société des « cités ». L'utilisation d'arguments provenant de ces cités permet une justification de l'action de l'État et vise à « assurer la concorde en accordant les volontés » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 47). Ces cités représentent des grammaires du lien politique, des « lieux dialectiques »¹, permettant d'arbitrer le juste et l'injuste et de mettre fin à « la série des "parce que", du moins dans la situation d'interrogation où ces questions sont posées » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 87).

¹ Yvan Pelletier (1985) a longuement traité cette idée de lieu dialectique cher aux Anciens et qui, au fond, semble être le socle dialectique de la théorie des grandeurs. « Ainsi verra-t-on le lieu tantôt décrit comme un habitat (*sedes*), un repaire, un filon, un magasin, un entrepôt, un arsenal en lequel fourmillent les arguments, ou, plus sobrement, chez Aristote, comme un élément, comme ce en quoi retombent beaucoup d'enthymèmes. Et tantôt comme une proposition, une maxime ou un principe, une loi, un genre ou une différence, un précepte ou une stratégie selon que, dans la formulation du lieu pour sa transmission à l'apprenti dialecticien, il revêt extérieurement l'habit d'une vérité, d'une famille logique ou d'une description d'opérations à poser. » (Pelletier, 1985, p. 404 C'est nous qui soulignons).

Ces lieux dialectiques, appelés “topiques” chez les Anciens (Aristote, Platon, Cicéron) regorgent d’arguments d’autorité qui seront peu ou pas contestés. S’ils ne répondent pas directement à l’enjeu controversé, ils en fournissent les clés fondamentales et traduisent une vision du monde, des croyances, des traditions ou des mythes sur le lien social ou le bien commun.

Hierarchisation du bien commun et le rôle des idées

L’approche de Boltanski et de Thévenot décrit des systèmes qui cherchent à

...construire l’équilibre dans une cité, qui ont en commun de dessiner un monde dans lequel les êtres humains sont nettement distingués des autres êtres et sont d’autre part rapprochés par une égalité fondamentale. Ces philosophies politiques peuvent par-là être définies par leur visée de construction d’une commune humanité (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 27).

Dans ces systèmes, ces cités, le bien commun en rapport à un enjeu public est évalué à l’aulne de ce qui constitue des grandeurs. Il s’agit « d’établir une hiérarchie entre les êtres présents et de donner des étalons de mesure lors des disputes et des conflits sociaux » (Breviglieri & Stavo-Debaugue, 1999, p. 8). C’est dans la mesure même où les idées, les actions de l’État, les personnes ou les choses sont plus ou moins conformes à ce qui est jugé comme le plus grand, que ces idées, actions, personnes ou choses seront appréciées comme plus ou moins utiles au bien commun. On pourra donc échafauder des justifications s’appuyant sur ces grandeurs et développer une série d’arguments considérés comme supérieurs.

L. Boltanski et L. Thévenot ont montré que la légitimité publique des arguments dont il est fait usage dans ces disputes est notamment fonction de leur capacité à renvoyer à des formes de bien commun. Ces formes de bien commun garantissent la généralisation des arguments et des jugements : est juste ce qui participe du bien

commun de tous, et dès lors, cela est généralisable (Breviglieri & Stavo-Debaugé, 1999, p. 8).

L'argumentation correspondra donc à une conception du monde partagée, ou considérée comme telle, par toutes ou une grande partie des acteurs de l'enjeu public en question ou de la population en général. L'acteur public désirant construire ou solidifier l'union des volontés sur un enjeu quelconque y aura recours dans ses communications.

Ce système est cohérent par ailleurs avec plusieurs autres théories. Par exemple, Muller (2010) voit dans chaque politique publique le rôle prégnant d'une certaine vision du monde, ce qui constitue le bien et le mal. C'est le concept du référentiel.

Chaque politique passe donc par la définition d'objectifs (accroître la capacité de projection des forces armées, diminuer les dépenses sociales, limiter la pollution automobile, etc.) qui vont eux-mêmes être définis à partir d'une représentation du problème, de ses conséquences et des solutions envisageables pour le résoudre. La définition d'une politique publique repose sur une représentation de la réalité qui constitue le référentiel de cette politique (Muller, 2010 paragraphe 1).

Pour Muller, le rôle des idées est tellement important à la compréhension de l'État qu'il en fait même une caractéristique propre de l'État. « Dans cette perspective le politique ne se définit plus seulement par la monopolisation de la violence légitime, mais aussi et de plus en plus comme le lieu où sont définis les cadres d'interprétation du monde » (Muller, 2000, p. 203).

Howlett et Ramesh ont eux aussi reconnu l'importance des idées dans les politiques publiques, spécialement dans l'étude des changements qui, toujours selon les auteurs, ne peuvent s'expliquer par des données objectives.

Instead of viewing policies as a result of the conjuncture of certain "objective" economic, geographic, technological, or demographic "causal" variables, in the postpositivistic view the "problems" that

governments “resolve” are considered to be constructed in the realm of contested public and private discourses (...) As such, policymaking is viewed as a process that cannot be “determined” in the traditional positivist sense. Instead, policy is thought of as being established out of the contestation and fermentation of the history, traditions, attitudes, and beliefs of people encapsulated and codified in the terms of alternate policy discourse (Howlett & Ramesh, 1998, p. 468).

Un principe similaire se retrouve aussi présenté dans le quatrième principe de la théorie des coalitions plaidantes de Sabatier qui se lit comme suit : « *public policies (or programs) can be conceptualized in the same manner as beliefs systems, that is, as sets of value priorities and casual assumptions about how to realize them* » (P. Sabatier & Jenkins-Smith, 2003, p. 146).

C’est aussi, fondamentalement, le message du néo-institutionnalisme social, historique et discursif que nous venons de présenter à savoir que les idées, les systèmes de pensées ou de croyances, les visions du monde comptent et influencent de manière importante le contexte de production des politiques publiques. L’avantage capital de l’approche de Boltanski et de Thévenot c’est qu’elle nous permet d’opérationnaliser le rôle des idées dans une grille de lecture pratique et de l’appliquer à nos résultats. Pour emprunter les mots de Breviglieri et de Stavo-Debaugée (1999), il s’agit d’une « sociologie pragmatique ».

Bien qu’elle parte des situations particulières (voir infra), la sociologie pragmatique affirme aussi une prétention à couvrir des questions de portée générale. Elle ouvre notamment à la compréhension des phénomènes collectifs et de leurs fondements politiques et moraux (Breviglieri & Stavo-Debaugée, 1999 paragraphe 2).

Cette sociologie pragmatique permet, en effet, d’opérationnaliser ces influences en permettant d’identifier les correspondances à partir des caractéristiques des grandeurs avec celles des discours étudiés.

Grille de lecture

Boltanski et Thévenot (1991) en identifient six (6) types² tels que présentés dans le tableau suivant.

Figure 1 – Les six mondes des Économies de la Grandeur selon Boltanski et Thévenot

Figure 1. Les six mondes des Économies de la Grandeur

'Mondes communs'	Marché	Industrie	Civique	Domestique	Inspiré	Opinion
Mode d'évaluation (grandeur)	Le prix, le coût.	L'efficacité technique	Le bien-être collectif	Le respect, la réputation	La grâce, la singularité, la créativité	Le renom, la gloire,
Test	Le marché, la compétitivité	La compétence, la fiabilité	L'égalité, la solidarité	La confiance	La passion, l'enthousiasme	La popularité, le public, la reconnaissance
Format d'épreuve pertinent	Monétaire	Mesurable : critères, statistiques	Formel, officiel	Oral, exemplaire, garanti personnellement	Implication et expression émotionnelles	Sémiotique
Objets qualifiés	Des biens ou des services circulant dans un marché sans entraves	L'infrastructure, le projet, l'objet technique, la méthode, le plan	Les règles et régulations, les droits fondamentaux, les politiques de protection	Le patrimoine, local, l'héritage	Le corps ou l'article investi émotionnellement, le sublime	Le signe, le média
Êtres humains qualifiés	Le client, le consommateur, marchand, le vendeur	L'ingénieur, le professionnel, l'expert.	Les citoyens égaux, la solidarité, les syndicats	L'autorité	Les êtres créatifs, les artistes	Les célébrités

Source : Adapté de Thévenot, Moody et Lafaye (2000, p. 241). Traduction de l'auteur.

² Nous n'avons pas retenu la 7^e cité ajoutée au six initiales par les travaux de Boltanski et Chiapello (2005) pour deux raisons. Premièrement, cette 7^e cité nous ne semble pas radicalement différente des six premières mais plutôt un simple approfondissement de la cité industrielle ou encore d'une forme de compromis entre les cités marchandes et industrielles (voir chapitre IX de Boltanski et Thévenot (1991). Deuxièmement, les cités marchandes et industrielles ne constituant pas des clés de lectures retenues pour le discours du Québec et de la Suisse romande, nous avons décidé de délibérément laisser de côté cette nouveauté.

Ces six cités se retrouvent exprimées et théorisées dans les célèbres œuvres de politiques suivantes : La « cité inspirée » dans la « Cité de Dieu » de Saint Augustin. La « cité domestique » dans la « Politique » de Bossuet. La « cité de l'opinion » dans le « Léviathan » de Hobbes. La « cité civique » dans le « Contrat social » de Rousseau. La « cité marchande » dans la « Richesse des nations » de Adam Smith. La « cité industrielle » dans le « Système industriel » de Saint-Simon.

Le discours politique, qui cherche à justifier son action dans le cadre d'un enjeu conflictuel, pourra donc avoir recours à ce système (à une cité) pour construire du sens et pour, dans un mouvement similaire, rattacher sa construction de sens à ces éléments fondamentaux qui sont compris et partagés par le groupe social auquel on s'adresse. En ayant recours aux principes supérieurs, on invite tous les acteurs à dépasser leurs intérêts égoïstes pour leur préférer quelque chose de supérieur qui permettra à l'État d'atteindre, par le biais de ce sacrifice, le bien commun.

Des briques, du mur et de la cité

Notre cadre théorique combine un ensemble de concepts qui, lorsqu'opérationnalisés en deux couches superposées d'analyse, permet de bien expliquer, d'une part, les conditions institutionnelles de production du discours public de même que le recours à des arguments de grandeurs pour susciter l'adhésion de tous. Ce faisant, on peut éclairer les sens manifeste et latent du discours public. Pour mieux expliciter ce cadre, et faciliter l'opérationnalisation des concepts présentés jusqu'à présent dans ce cadre théorique, nous aurons recours à l'image d'un mur qui est constitué de briques et qui respecte une certaine forme.

L'acteur public construit un discours public sur le jeu problématique et le jeu en général. Nous utilisons l'image d'un mur de briques pour symboliser ce discours. Il s'agit d'un tout cohérent et un seul regard ne permet pas d'en distinguer les nuances. Un passant

pourrait ne pas réaliser la différence entre deux murs qui, s'il n'y porte pas grande attention, se ressembleront à tout point de vue.

Ce discours a été construit à partir de matériaux que Schmidt (2015) appelle le « *background information* ». Nous y référerons en tant que « briques conceptuelles » constituant le mur du discours public. Ces briques sont constituées, entre autres, des institutions historico-religieuses qui ont été léguées par le contexte historique et culturel de chaque État. Elles sont donc à disposition de l'acteur public sans qu'il n'ait ni à les créer, ni même à prendre conscience de leur origine. La présence de ces briques conceptuelles révèle en fait un aspect latent du sens du discours qui échappe très probablement à la volonté de l'acteur public.

Cela dit, un mur n'est pas un enchevêtrement de briques pêle-mêles, déposées au hasard. Il s'agit plutôt de l'expression d'un ordre prédéterminé, d'une certaine forme, et sa construction doit en respecter les caractéristiques propres. Deux constructeurs, utilisant les mêmes briques, peuvent très bien construire deux murs fort différents de forme et de structure. Si les briques sont différentes, il est fort probable que, bien qu'il s'agisse toujours de deux murs, ceux-ci soient aussi assez différents. En effet, l'acteur public organise ses briques selon un ordre prédéterminé pour leur donner une forme, du sens, et construire son discours. Ce faisant, on conserve l'autonomie de l'acteur dont nous avons parlé ci-dessus (Smyrl, 2005).

Étant donné que le jeu problématique, et même le jeu en général, constitue un enjeu suscitant la controverse, l'action gouvernementale risque d'être perçue négativement par un parti ou l'autre en vertu de leurs intérêts divergents. En vue d'assurer le bien commun, il y a une nécessité de structurer le mur du discours public pour qu'il résiste aux divers courants d'opinions contraires. La pierre d'angle de cette construction devra être un principe supérieur de bien commun qui entraîne l'adhésion du plus grand nombre, malgré les désaccords. La forme du mur prendra donc celle d'une justification de l'action de l'État en vue du bien commun à partir d'un principe de grandeurs faisant office

de pierre d'angle. Ce principe, et les caractéristiques y étant attachés proviendront d'une des six cités identifiées par Boltanski et Thévenot (1991).

Pour qui veut comprendre le mur du discours public sur le jeu, il faut à la fois en étudier les briques et la forme. Il y a donc nécessité de procéder à deux couches d'analyse pour chacun des murs analysés. D'abord, identifier les briques, c'est-à-dire pour ce qui concerne notre recherche, ces institutions historico-religieuses qui constituent, au moins en partie, la matière du mur. Puis, retrouver le principe d'ordre qui a informé sa structure et organisé les briques, c'est-à-dire quelle est la cité qui a été utilisée pour justifier l'action de l'État.

Pour ce faire, il faudra considérer, dans un premier temps, le mur en tant que tel pour y chercher des traces de l'organisation selon cette cité. Mais il faudra aussi regarder un peu plus largement l'édifice dans lequel ce mur s'insère. Dans notre cas, après avoir cherché les traces des grandeurs directement dans notre corpus, nous considérerons aussi plus largement le discours sur le jeu de chaque État pour y chercher d'autres traces des grandeurs identifiées dans le discours public sur l'addiction au jeu. Ce faisant, nous pourrons répondre à notre question de recherche, c'est-à-dire, en poursuivant notre analogie, dans quelle mesure retrouve-t-on des briques conceptuelles historico-religieuses dans les murs respectifs des discours publics sur le jeu problématique du Québec et de la Suisse romande. De surcroît, nous pourrons jeter de la lumière sur cet acte de construction de l'acteur public si bien décrit par Schmidt :

This would help show how sentient agents infuse HI rules with contextualized meanings, construct understandings and responses to critical moments, or come up with the ideas that lead to the 'layering' of one institution over another, the 'reinterpretation' of an institution, or the 'conversion' of agents to another institution (Schmidt, 2015, p. 12).

C'est-à-dire que nous pourrons identifier quelle cité sert de pierre d'angle à chacun des murs pour expliquer la forme prise par les briques institutionnelles.

Chapitre IV - Méthodologie

Notre recherche vise à comprendre dans quelle mesure est-ce que le discours public du Québec et la Suisse romande eu égard à l'addiction au jeu est-il influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives? Pour ce faire, nous devons tout d'abord identifier s'il y a une différence entre les messages publics de la Suisse romande et du Québec et comprendre, le cas échéant, ce qui explique ces différences. La tâche qui nous incombe est donc, en premier lieu, de découvrir à partir d'un corpus défini de textes officiels, les principales différences, tant en ce qui concerne le message manifeste que celui qu'il cache. Pour y arriver, il apparaît nécessaire d'avoir une méthode éprouvée qui nous permettra de révéler le sens de ces messages et ainsi répondre à notre question de recherche.

Analyse de contenu

L'herméneutique qui vise à interpréter des textes (religieux, sacrés, magiques) est une pratique très ancienne. Cette antique démarche se base sur la certitude qu'un sens se cache derrière un système de codes et d'images (Bardin, 1977). C'est la même certitude qui anime l'analyse de contenu.

Cette méthode vise à permettre une relecture de n'importe quel texte pour substituer une interprétation première (intuitive) pour une interprétation construite. Elle suppose une prise de conscience de l'illusion de la transparence (Feller, 1977). Au lieu de s'arrêter à une interprétation spontanée, la méthode nous amène à nous intéresser au sens entier d'un texte en traitant l'information qui y est présentée (H. Côté & Simard, 2009). En effet, dans un texte, comme dans une image, on peut percevoir un premier sens, comme instantanément, mais il faut chercher à en décoder la composition pour dépasser cette première impression (Bardin, 1977).

Pour le chercheur, la méthode a une double fonction. D'abord heuristique, elle permet de fortifier une phase exploratoire, où l'on cherche, comme à tâtons, le sens holistique des textes à l'étude. Puis, dans un deuxième temps, une fonction de démonstration, où le chercheur pourra procéder à une analyse systématique pour valider et prouver sa lecture théorique (Bardin, 1977).

La théorie derrière la méthode repose sur l'intentionnalité et le système de référence de l'auteur de même que sur les conditions de production et le système de codage du message. Le chercheur doit donc étudier et utiliser le système de référence de l'auteur pour en découvrir le sens profond (L'Écuyer, 2011). Il s'agit entre d'autres termes de comprendre qui a dit quoi à qui, comment et avec quel effet et surtout, pourquoi (Lasswell et al., 1952)?

Conditions de production

L'analyse du contenu peut s'appliquer à des textes ayant été obtenus dans le contexte de recherche (par entrevue par exemple). Dans ce cas, c'est l'action du chercheur qui génère le matériau étudié et les conditions de production du message sont contrôlées, entre autres, par les questions. L'analyse du contenu peut aussi porter, et c'est le cas dans notre thèse, sur des textes qui ont été produits indépendamment de la recherche, dans un contexte dit « naturel » c'est-à-dire dans un but qui n'avait rien à voir avec le cadre scientifique. Dans ce deuxième cas, les conditions de production seront extrêmement importantes dans l'analyse du message global. En effet, ce ne sont pas directement les éléments sémantiques qui seront l'objet de l'étude, mais bien davantage le contexte de production qui a permis le choix et l'utilisation desdits éléments de langages (Henry & Moscovici, 1968a).

Les conditions de production sont multiples et complexes et constituent ce que Henry et Moscovici ont appelé « le champ des déterminations des textes » (Henry &

Moscovici, 1968a, p. 37). Ces conditions sont toujours considérées comme préexistantes et indépendantes du texte comme tel. L'analyse ne s'intéressera qu'à certaines d'entre elles, en lien avec le cadre conceptuel qui guide sa lecture. Il s'agit là du premier axe, ou axe vertical de l'analyse, où le chercheur tente d'identifier quelles conditions de production ont plus ou moins déterminé le message. L'analyse des textes en eux-mêmes représente l'axe horizontal. Ces deux plans n'ont pas pour but d'obtenir une représentation systématique ou globale du texte, mais d'en éclairer le sens sous un aspect particulier. Ces deux axes d'analyse ne sont pas indépendants l'un de l'autre. Leur articulation rend simultanément l'analyse possible et pose un enjeu méthodologique.

Selon le plan horizontal, la procédure analytique est déterminée par le plan vertical; le choix des éléments du texte que l'on retiendra dépend naturellement des objectifs de l'analyse, c'est-à-dire de celles parmi les conditions de production que l'on veut étudier ainsi que de la manière de les définir. Inversement, le plan vertical est déterminé par le plan horizontal. En effet, les conditions de production sont caractérisées à partir des éléments distingués dans le texte et les possibilités de cette caractérisation dépendent de leur définition. En l'absence de définition autonome de la structuration de ces deux plans et de leurs rapports, on aboutit à une impasse méthodologique et théorique (Henry & Moscovici, 1968b, p. 38).

Cet enjeu méthodologique n'est ni absolu ni imparable. Il s'agit simplement d'accepter que la méthode demande un va-et-vient constant et fécond entre la théorie et le texte. En effet, une fois les conditions de production pertinentes identifiées par la théorie, on pourra procéder à une première analyse des textes qui permettra un repérage des mots qui correspondent à des éléments favorables ou défavorables. Pour ce faire on définit des variables correspondantes aux différents aspects théoriques (favorables ou défavorables) provenant de la théorie. On cherche ensuite à repérer les traces de ces variables dans le texte. On peut repérer les mots, et les compter. On peut aussi les repérer dans leur contexte avec leurs cooccurrences. On peut créer des matrices et déterminer des associations ou des exclusions entre les catégories. On peut aussi, en plus de chercher la présence de mots signifiants des aspects positifs ou négatifs, être à la recherche de ce qui manque.

Les mots n'apparaissent pas au hasard, mais par paquets, (...) on peut reconstituer les mots manquant dans un texte mutilé en se basant, non sur le sens, mais sur un modèle de la langue qui fixe la fréquence d'association des mots. Tout écart par rapport à cette norme génératrice est considéré comme porteur d'une signification contingente, c'est-à-dire qu'il n'est pas déterminé par la langue ou par la culture, mais par d'autres conditions de production, propres au producteur particulier du texte (Henry & Moscovici, 1968b, p. 42).

Manifeste ou latent ?

Le chercheur qui analyse un texte à partir de l'analyse de contenu peut se comparer à un archéologue qui cherche, répertorie et classe des traces, faisant office d'indices, non en tant qu'elles sont intéressantes en soi, mais en tant qu'elles apportent des connaissances sur autres choses. Pour l'archéologue, les artefacts systématiquement analysés lui permettront d'en connaître davantage sur tel ou tel aspect de la vie des civilisations qui ont produit ces traces. Pour l'analyste de contenu, les mots, présents ou absents, systématiquement classés et analysés, permettront au chercheur d'en apprendre davantage sur les conditions de production du texte pour en comprendre le sens global (Bardin, 1977).

Cela étant dit, dans ce fastidieux travail, doit-on se limiter au contenu manifeste du texte étudié ou chercher à y découvrir un sens latent? Deux écoles s'opposent. Certains prétendent que tout le sens est ouvertement et directement dans le texte. Seul le contenu manifeste présente, pour les tenants de cette école, un réel intérêt scientifique (L'Écuyer, 2011; Mucchielli, 2007). D'autres refusent d'être simplement cantonnés à ce contenu manifeste. Par inférence, on peut avoir accès à des éléments symboliques du matériel analysé, c'est-à-dire le discours inexprimé, le sens profond non explicitement verbalisé (Bardin, 1977). « C'est l'arrière-fond du vécu, l'horizon culturel, la valeur signifiante des faits pour la personne » (Poirier et al., 1983, p. 216). Les deux conceptions semblent

s'opposer et Holsti (1968) prétend que le chercheur décidera de choisir l'une ou l'autre dépendamment des buts de la recherche.

Discours officiel sur le jeu problématique : politiques et contenu latent

Nous sommes d'accord avec L'Écuyer (2011) pour reconnaître qu'il est un peu vain de chercher à postuler la supériorité d'une approche sur l'autre. Dans le cas qui nous intéresse cependant, notre recherche s'intéressera spécifiquement au contenu latent des textes à l'étude, ce qui est souvent le cas en science politique.

L'analyse du contenu s'est en effet développée dans le contexte de l'analyse de la propagande et « force nous est de reconnaître que dans de telles situations et avec de tels objectifs, il faille aller au-delà de ce qui est clairement dit pour tenter de percer le mystère de ce qui n'est pas explicitement dit » (L'Écuyer, 2011, p. 27). En effet, dans le discours public, les principes supérieurs sur lesquels les arguments se fondent sont rarement explicites et il est nécessaire de scruter attentivement ce qui est dit pour les retrouver (Boltanski & Thévenot, 1991; H. Côté & Simard, 2009). En effet, l'analyse du contenu latent ne peut avoir de valeur que si elle s'appuie sur l'analyse de ce qui est dit. C'est particulièrement pertinent dans notre recherche puisque nous considérons l'impact d'institutions historiques et religieuses qui constituent, par définition, un type de contexte de production du message. Aussi, dans notre cas spécifique, nous intéresser au sens latent c'est chercher à identifier l'influence de ces institutions sur la production du texte et sur le message comme tel.

Trouver ce qui est latent dans un discours public peut être particulièrement difficile, car le discours officiel est nécessairement pluraliste. Il y a donc danger de se perdre. Il faut donc ainsi recourir à une analyse rigoureuse, fondée sur un cadre théorique

robuste, pour retrouver l'importance qu'accorde le discours officiel à tel ou tel élément supérieur (H. Côté & Simard, 2009). Cette analyse rigoureuse, pour être réellement scientifique, devra, pour reprendre les mots de Lévi-Strauss « [...] être réelle, simplificatrice, et explicative » (Lévi-Strauss, 1945, p. 38). Il faudra étudier les mots, en eux-mêmes et en relation avec les autres, avec ce souci de découvrir ce qu'ils signifient « [...], car la langue est le système de signification par excellence; elle ne peut pas ne pas signifier, et le tout de son existence est dans la signification » (Lévi-Strauss, 1945, p. 50). La valeur de cette analyse « [...] reposera en grande partie sur la pertinence des catégories identifiées comme caractérisant le phénomène étudié. Cela se comprend puisque ce sont elles qui résument les différentes particularités du message et qui mettent ainsi en relief les principaux éléments à l'origine de son sens précis » (L'Écuyer, 2011, p. 49).

Les étapes de la méthode

Notre recherche vise à repérer l'influence respective des conceptions protestantes et catholiques du jeu dans le discours public concernant le jeu problématique de la Suisse romande et du Québec. Pour reprendre l'image utilisée dans notre cadre conceptuel, nous procéderons à une analyse en couche pour d'abord repérer les traces de l'impact des institutions historico-religieuses présentes dans le discours (c'est-à-dire la présence des « briques conceptuelles ») et, ensuite, dans une perspective d'institutionnalisme discursif illuminé par la théorie des grandeurs, observer l'utilisation de ces concepts par l'acteur public dans son entreprise de justification (c'est-à-dire identifier la pierre d'angle (la cité) de chaque mur).

La première étape a été d'identifier les institutions historico-religieuses, ces fameuses « briques conceptuelles », en étudiant les complexes liens religieux, et principalement doctrinaux entre le catholicisme, le protestantisme et les jeux de hasard et d'argent. Ensuite, nous avons étudié les liens entre l'histoire des jeux de hasard et d'argent

en Suisse romande et au Québec et les interrelations avec les institutions religieuses respectives. Le résultat de notre recherche à ce titre est présenté au chapitre V.

Ensuite, nous avons procédé à une étape de préanalyse en suivant Bardin (1977) et l'Écuyer (2011) c'est-à-dire à la sélection d'un corpus en étant attentif aux règles d'exhaustivité, d'homogénéité et de pertinence et d'une familiarisation avec ledit corpus à partir de ce que Bardin appelle une « lecture flottante ». Il s'agit d'une phase de lecture préliminaire pour repérer un ensemble de thèmes et d'énoncés pertinents dans l'identification du discours sur le jeu problématique et les institutions historico-religieuses. Deuxièmement, nous sommes passé à une phase plus active de l'analyse par le traitement statistique par NVIVO des mots du corpus pour en analyser la fréquence relative ainsi que leur utilisation dans le contexte. Le texte a ensuite été codé à partir d'unités de classification, c'est-à-dire d'unité de sens, que nous avons identifié dans une lecture très attentive du corpus. Ensuite, nous avons procédé à la comparaison du sous-corpus avec les définitions internationales sur le jeu problématique. Finalement, nous avons cherché à identifier des traces des principes supérieurs organisant le discours public. Nous entendons par « principes supérieurs », la « cité » utilisée comme élément de justification et qui permet à l'acteur public de tenter d'obtenir l'aval du public dans un sujet toujours controversé. Pour ce faire, nous avons examiné chaque sous-corpus en cherchant des traces, dans le discours et dans le résultat de nos analyses, des caractéristiques de chacune des six (6) « cités » de Boltanski et Thévenot. Par exemple, nous avons pris la cité industrielle, et, à partir de ces caractéristiques propres, repassé les deux sous-corpus pour en trouver des traces. Et ainsi de suite pour chacune des cités.

Chacune de ces étapes est développée ci-dessous.

Le codage et le traitement des données du corpus a été fait avec le support du logiciel NVIVO pour MAC version 1.7.1.

Corpus à l'étude et justification

Pour constituer le corpus, nous avons étudié tout le matériel écrit, disponible en ligne, en français, sur le jeu problématique par les organes publics pertinents en Suisse romande et au Québec. Nous avons choisi de nous limiter au matériel en ligne pour deux raisons. Premièrement, les communications officielles du gouvernement envers les citoyens sont très largement faites par le truchement d'internet. Aussi, analyser ces dernières, c'est analyser le discours public dans ce qu'il a de plus courant. De plus, se limiter aux publications en ligne facilite la recherche dans un contexte de comparaison sur deux continents.

Nous avons considéré la possibilité d'inclure, en sus des sites web, les publications faites sur les réseaux sociaux. Nous n'avons pas retenu cette option pour plusieurs raisons. D'abord, parce que la plupart des publications reprennent les mêmes messages que ceux qui sont publiés sur les sites internet ou redirigent les utilisateurs vers ceux-ci. Aussi, il y aurait eu beaucoup de redondances. De plus, les réseaux sociaux contiennent aussi plusieurs publications dont le contenu est visuel (vidéo, infographie). Or, notre recherche se limite au message écrit.

Nous avons choisi de nous limiter aux publications en français pour deux raisons. Premièrement, le français constitue la langue officielle de communication de ces entités étatiques. Deuxièmement, étant donné que nous avons fait une analyse de discours, il est plus facile de travailler avec des mots, concepts et expressions dans une seule langue. Cela dit, nous avons tout de même dû être conscient de certaines particularités linguistiques comme le mot « addiction » qui est peu ou pas utilisé au Québec étant considéré comme un anglicisme.

Nous réalisons que les limites de ce corpus peuvent entraîner des conséquences sur l'analyse. Il est possible que les concepts utilisés en d'autres langues (anglais par exemple) ne correspondent pas exactement aux observations faites dans le corpus français.

Il est aussi possible aussi que certains textes imprimés, non disponibles sur internet, amènent une lumière différente. Nous reconnaissons aussi que le contenu visuel (infographique ou vidéo) des sites web ou des réseaux sociaux pourrait comporter d'autres types de messages. Bien que nous ayons tenu compte de ces limites dans notre analyse, il convient de préciser que nous ne cherchons pas à tout expliquer ni ne prétendons à une exhaustivité absolue dans l'analyse du message public. Nos conclusions seront spécifiquement pour le contenu de notre corpus. Cela étant dit, étant donné que nous avons considéré la totalité des publications web du Québec et de la Suisse romande sur le jeu problématique, nous sommes persuadé que ce corpus, représentant un total de 62 documents, constitue un excellent portrait du discours public sur l'addiction au jeu. Le détail de la composition du corpus ainsi que la liste des 62 documents analysés est présentée à l'annexe I. Nous référerons aux documents du corpus en utilisant les noms identifiés dans l'annexe I.

Note sur le rôle du GREA

Le sous-corpus de la Suisse romande est composé de documents provenant, en grande partie, du PILDJ lui-même piloté par le GREA. Il n'est donc pas surprenant de constater une insistance sur l'addiction et on pourrait soutenir que les deux sous-corpus sont difficilement comparables étant donné que le sous-corpus québécois n'est pas composé en grande partie par un organisme responsable de l'étude des addictions. Mais loin d'être une faiblesse méthodologique, il s'agit plutôt d'une pertinente donnée d'analyse. En effet, nous nous intéressons à la parole publique sur l'addiction au jeu pour y identifier l'influence des institutions historico-religieuses. Le fait que la Suisse romande ait opté pour ce choix de « parole publique » est probant dans l'analyse. En effet, dans le cas de la Suisse romande, c'est bien l'opérateur public, dirigé par les Cantons, et plus précisément par la Conférence latine des affaires sanitaires et sociales³ (CLASS), qui a

³ Voici comment le site web de la CLASS décrit son mandat (c'est nous qui soulignons) : « La Conférence latine des affaires sanitaires et sociales (CLASS) réunit les Cheffes et Chefs des Départements et Directions en charge des affaires sanitaires et sociales des cantons de Berne, Fribourg,

décidé de mettre sur le site web intercantonal, et donc disponible au public, les textes du GRÉA avec tout ce que cela comporte. Aussi, cette parole publique est un choix et ce choix exprime une intention publique porteuse de sens tout à fait propre à notre analyse.

Analyse des occurrences et lexique de l'addiction

Après avoir dressé le corpus, nous avons analysé l'occurrence des termes les plus fréquemment utilisés en comparant leur fréquence relative. Puis, dans le cadre d'une étude détaillée et attentive du corpus, nous avons construit, à partir des unités de sens identifiées, un lexique de l'addiction.

Pour nous aider à repérer les termes pertinents dans l'étude attentive du corpus, nous nous sommes inspiré de définitions médicales, reconnues internationalement et spécifiques à l'addiction au jeu, à savoir celle du CIM-10 (Classification mondiale des maladies) et du DSM-V (*The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Nous avons aussi consulté le glossaire de l'Observatoire français des drogues et tendances addictives⁴ et du lexique du Centre de recherche et d'aide pour les narcomanes⁵. Le but n'était pas de constituer un lexique complet et exhaustif de l'addiction au jeu, mais bien d'identifier l'ensemble des termes pertinents touchant la question présents dans les deux sous-corpus. Aussi, si un terme ou concept pertinent à l'addiction au jeu n'avait pas d'occurrence à l'intérieur de notre corpus, nous l'avons volontairement laissé de côté.

Une fois cet exercice terminé, nous avons procédé à une validation internationale en consultant des experts de Suisse romande et du Québec. Nous avons consulté les six (6) experts suivants : au Québec, le Professeur Robert Ladouceur (Université Laval), le

Genève, Jura, Neuchâtel, Tessin, Valais et Vaud. La CLASS est une Conférence régionale des Conférences suisses des Directrices et Directeurs cantonaux des affaires sanitaires (CDS) et sociales (CDAS). La CLASS est un forum de réflexion, de coopération et de **décision politiques** visant à promouvoir la collaboration intercantonale sur les plans sanitaire et social ». (Hygiène, s. d.)

⁴ <https://www.ofdt.fr/glossaire/>

⁵ <http://www.cran.qc.ca/fr/lexique>

Professeur Serge Sévigny (Université Laval), la Professeure Isabelle Giroux (Université Laval) et Dre Élisabeth Papineau (Institut national de santé publique du Québec); en Suisse, Dre Camille Robert (Groupe romand d'études des addictions) et Dre Lea Meyer (Loto Suisse romande). À la suite de leur précieux apport, nous avons ajusté le lexique qui comprend maintenant un total de 51 mots, familles de mots et de concepts. Nous avons étudié le lexique de l'addiction dans son utilisation à l'intérieur du corpus en utilisant la fonction « synapsie » de NVIVO. Nielson (2001) définit la synapsie comme l'analyse d'une « combinaison syntaxique ou morphologique de deux ou plusieurs éléments (unités lexicales simples) qui reçoivent ainsi, à travers cette combinaison, une référence unique et commune en même temps qu'ils perdent leurs références et leur sens individuels et spécifiques » (Nielsen, 2001, p. 21). Cette analyse permet de voir rapidement la combinaison de mots et de concepts qui sont associés, dans le contexte spécifique, aux occurrences de tel ou de tel mot analysé. De cette façon, nous avons été en mesure de voir l'utilisation, en contexte, de chacune des occurrences.

Codage et comparaison aux définitions internationales

Nous avons aussi procédé à un codage du texte du corpus à partir des énoncés pouvant révéler l'impact des institutions historiques et religieuses. Nous avons identifié 23 codes qui se retrouvent, pour la plupart, dans les deux sous-corpus. Ces codes ont été comparés, toujours à l'aide du logiciel NVIVO pour MAC version 1.7.1. pour identifier et étudier les différences entre les deux sous-corpus.

Nous avons ensuite analysé la présence ou l'absence des définitions médicales du CIM-10 et du DSM-V dans les deux sous-corpus et cherché à comprendre leur utilisation.

Les cités

Nous avons cherché à identifier, dans le corpus, des traces provenant de principes supérieurs utilisés par l'acteur public pour justifier son action. Pour ce faire, nous avons utilisé les fruits de notre analyse statistique du sous-corpus puis avons élargi le regard pour considérer d'autres publications publiques sur le jeu pour chercher à confirmer les observations faites.

Boltanski et Thévenot ont identifié, pour chaque « cité », des caractéristiques propres qui permettent la justification. Aussi, dans un premier temps, nous avons « testé » chacune des « cités », et leurs caractéristiques, dans chaque sous-corpus pour analyser si nous pouvions y en reconnaître les traces. Une fois identifiée la « cité » utilisée dans chaque sous-corpus, nous avons eu recours à d'autres publications officielles pertinentes, à l'extérieur de notre corpus, pour tenter d'y retrouver les mêmes traces. Par exemple, pour le Québec, nous avons élargi l'analyse pour constater les mêmes arguments, provenant de la même « cité », dans les rapports annuels de Loto-Québec au fil des ans.

Chapitre V- Les institutions religieuses entourant le jeu. Visions catholiques et protestantes.

Pour bien comprendre l'impact des institutions historico-religieuses sur le jeu, il convient de faire le point sur les idées catholiques et protestantes sur la question et sur leurs origines. En plus de brosser un portrait général, nous avons voulu identifier et schématiser les caractéristiques doctrinales respectives concernant le jeu.

La question du lien entre l'éthique du christianisme et une résistance moralisatrice aux jeux d'argent a déjà fait l'objet de plusieurs études (Dubuis, 2016; Suissa, 2007). Il y a évidemment beaucoup de nuances à introduire. Il y a en effet beaucoup à dire sur les différences intrachristianisme, comme par exemple, l'impact de l'appartenance au catholicisme ou au protestantisme et l'attitude par rapport au jeu. Règle générale, les catholiques sont plus tolérants au jeu et plus susceptibles d'y participer que les protestants (Adhikari & Agrawal, 2016; Diaz, 2000). Mais quel est le lien entre les doctrines protestante et catholique et la pratique du jeu, c'est ce que nous chercherons à montrer dans les lignes qui suivent.

Ce lien est très important pour notre recherche puisque dans la mesure où nous pourrions établir une différence théorique dans la conception du jeu, nous pourrions chercher à voir dans quelle mesure ces conceptions, ces « briques conceptuelles », ont marqué, par le biais des institutions historiques, les conceptions contemporaines présentent dans le discours de l'État sur le jeu problématique.

Les institutions chrétiennes du jeu

Les liens entre le jeu et la religion remontent aussi loin que nous en avons des traces. Les différentes cultures ont souvent eu recours au hasard pour chercher à pénétrer la volonté d'une transcendance. Dans l'Ancien Testament, les Hébreux ont recours au sort pour partager certains territoires. Les Romains aimaient à consulter différents augures, comme le vol des oiseaux, pour « tester » si les dieux agréaient ou non à telle ou telle décision. Dans la plupart des cultures, loin de reconnaître un désordre dans le hasard, on y lit plutôt une sorte de parole divine et les activités de hasard ont donc très fréquemment une portée divinatoire. C'est ce que Guillaume (1983) nomme un fortuit qui fait sens.

Malgré une pratique reconnue dans la Bible, dans des circonstances limitées il est vrai, la civilisation judéo-chrétienne va, très tôt, jeter un interdit de principe sur ce qui semble être un reste des pratiques païennes. Le jeu fut en effet condamné par plusieurs Pères de l'Église dont Saint Cyprien, Saint Clément d'Alexandrie, Saint Basile, Saint Augustin, Saint Jean-Chrysostome et Saint Éphrem, ce dernier arguant même que les chrétiens s'adonnant à cette activité avaient renié leur baptême (Choin, 1829; Guillaume, 1983). Un des premiers conciles connus, celui d'Elvire en 302, avait déjà condamné tous les jeux d'argent (Lavigne, 2010). Ce même concile prévoit d'ailleurs que celui qui s'adonne au jeu doit être excommunié et, potentiellement réadmis au sein de l'Église, qu'après un an de pénitence (Choin, 1829). Des conciles œcuméniques le condamnent aussi formellement. En effet, le concile quinisexte de Constantinople en 691 les défend sous peine d'excommunication. Clément d'Alexandrie et Tertullien le condamnent sans nuance. Pseudo-Cyprien le présente comme une forme d'idolâtrie puisque le jeu, comme toute forme de divination, est considéré comme une forme d'appartenance au diable (Lavigne, 2010). Le concile du Latran en 1211 réitère l'interdit (Choin, 1829). Les raisons invoquées pour condamner le jeu de hasard diffèrent et on peine à y trouver une réelle unité. Cela étant dit, c'est rarement le jeu en tant que tel qui est condamné, mais plutôt ses effets, à savoir la ruine, les querelles, les mensonges (Lavigne, 2010).

La révolution aquinate et la théologie du Concile de Trente

Saint Thomas d'Aquin nuance la condamnation opérant une distinction qui aura une très grande influence par la suite (Bonnaire, 2015; Guillaume, 1983; Nadeau & Valleur, 2014). Pour l'Aquinate, le résultat du sort n'est pas directement une intervention de Dieu, mais simplement le fruit du hasard (Bonnaire, 2015). Conséquemment, le jeu n'est pas condamné en lui-même. En fait, dans la mesure où le jeu est le fruit d'un contrat consensuel entre des individus libres qui ne cherchent qu'à se récréer, il n'y a aucun péché (Lavigne, 2010). C'est la doctrine de l'eutrapélie (εὐτραπλία en grec), déjà présente chez Aristote, que Saint Thomas reprend pour justifier une forme d'activité de plaisir.

De même que l'homme a besoin d'un repos physique pour refaire les forces de son corps qui ne peut travailler de façon continue, car il a une vigueur limitée, proportionnée à des travaux déterminés, il en est de même de l'âme, dont la vigueur aussi est limitée, proportionnée à des œuvres déterminées. Et c'est pourquoi, quand elle se livre à l'activité en dépassant la mesure, elle peine et par suite se fatigue; (...) Le repos de l'âme, c'est le plaisir (...) C'est pourquoi il faut remédier à la fatigue de l'âme en s'accordant quelque plaisir, qui interrompe l'effort de la raison. (...) Ces paroles et actions, où l'on ne recherche que le plaisir de l'âme, s'appellent divertissements ou récréations. Il est donc nécessaire d'en user de temps en temps, comme moyens de donner à l'âme un certain repos. C'est ce que dit Aristote lorsqu'il déclare que, " dans le cours de cette vie, on trouve un certain repos dans le jeu ". C'est pourquoi il faut de temps en temps en user. (...) Tout cela est ordonné selon la règle de la raison. Or l'habitus qui opère selon la raison est une vertu morale. C'est pourquoi, en ce qui concerne les jeux, il peut y avoir une vertu, qu'Aristote appelle " eutrapélie " (D'Aquin, s. d. IIa IIae, Question 168 Art. 2).

Cette doctrine réhabilite, au moins indirectement, le jeu, vu comme un loisir. Dans un autre article, discutant cette fois-ci de l'aumône, Saint Thomas d'Aquin réfléchit sur l'argent gagné dans le cadre du jeu. Par défaut, en condamnant l'argent mal gagné par tricherie ou en exploitant des « mineurs, des fous », on semble reconnaître la licéité d'une forme de gain d'argent par le jeu.

Quant à l'argent gagné aux jeux de hasard, il peut, semble-t-il, y avoir là quelque chose d'illicite en vertu même du droit divin: ce serait le cas par exemple de ceux qui feraient des gains sur ceux qui ne peuvent aliéner leurs biens, comme les mineurs, les fous, etc.; ou si l'on a entraîné un autre au jeu par désir de gagner; ou si l'on a gagné en trichant. Dans tous ces cas, on est tenu à restitution; (D'Aquin, s. d. *Ila Ilae*, Question 32 art. 7)

En combinant ces deux articles, on peut bien voir que St-Thomas ne condamne pas le jeu en tant que mal en soi, mais en tant qu'il peut devenir occasion de faute, moyennant un certain nombre de circonstances.

Saint Thomas développe une approche déontologique du jeu. Si le jeu est conduit sans fraude et sans inégalité entre les partenaires, il n'est pas illicite ; (...) Il faut restituer les gains illicites, mais si celui qui a poussé au jeu perd, il n'a pas à être remboursé. De plus, le renvoi à la loi civile est une manière d'ouvrir des perspectives pour le gagnant qui n'a pas enfreint les règles applicables dans sa société (Lavigne, 2010, p. 7).

En appui à cet aspect doctrinal, Jean-Michel Mehl (1981) constate d'ailleurs que le jeu de dés est considéré au Moyen-Âge comme un loisir, souvent pratiqué le dimanche voire même le jour de Noël. Ces nuances sont capitales étant donné l'importance critique qu'allait avoir celui que les catholiques appellent encore le « Docteur commun ». En effet, déjà largement diffusée par l'Ordre dominicain dans le monde universitaire dans les 50 années qui suivirent sa mort, la pensée de l'Aquinate prit une importance éminente après la réforme protestante au 16^e et 17^e siècle. Le Concile de Trente (1545-1563) qui fut la pierre d'angle de cette contre-réforme s'inspira en effet très largement des écrits de St-Thomas (Lécrivain, 2003) et particulièrement de la Somme théologique où se retrouvent les extraits que nous avons cités.

Cette influence majeure dans tout ce qui concerne la doctrine de la Contre-Réforme ne manquera pas de s'exprimer aussi dans le domaine du jeu. En effet, si le

Concile de Trente l'interdit aux ecclésiastiques, de peur de donner le mauvais exemple et en vertu de la sainteté de leur état (Choin, 1829), l'Église adoptera une position beaucoup moins tranchée pour les laïcs.

La période postconciliaire sera le théâtre de vifs débats entre deux écoles de pensée sur le jeu. Une, plus traditionaliste, condamnant le jeu, en soi, comme un vice. Une seconde, plus influencée par la pensée de St-Thomas d'Aquin, permettant le jeu pourvu qu'il ne devienne pas une occasion de faute morale (Benoît à la Guillaume, 2018). Cela étant dit, entre autres en raison de l'influence renouvelée de Saint Thomas à la fin du 19^e siècle suite à l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, le mouvement néo-thomiste servira de point de référence doctrinale à toutes les questions morales dans l'univers catholique (Lécrivain, 2003). Ce n'est pas dire que la doctrine autorisait directement et explicitement le jeu, mais plutôt que ceux des catholiques qui désiraient tolérer ou approuver le jeu dans certaines circonstances disposaient désormais de la couverture doctrinale pour ce faire. S'en suivra une approche « catholique » non uniforme, voire parfois contradictoire, qui combine interdiction, tolérance et autorisation officielle (Lavigne, 2010).

L'Église catholique contemporaine est devenue plus modérée et ne voit plus dans le jeu d'argent un péché diabolique ; elle reconnaît même à certains saints (Pantaléon serait le patron des joueurs de loto, Balthazar celui des joueurs de cartes et l'intercession de la Madonna di Piedigrotta et celle del Carmine pourraient aider à gagner à la loterie) une participation spirituelle aux jeux. Et le pape lui-même organisera une loterie dès 1732. Pour l'Église catholique, si le jeu est bien contrôlé, il procure une récréation légitime, la mobilisation de fonds pour des causes humanitaires ou ecclésiales (bingos ou loteries), la possibilité de financer des projets... Mais il faut toujours s'interroger sur la capacité du joueur à avoir une attitude responsable et éthique (Lavigne, 2010, p. 9-10).

Position catholique contemporaine

Cette attitude relativement permissible face au jeu qui se résume à un loisir légitime tant qu'il s'inscrit dans le cadre d'une démarche responsable, demeure

aujourd'hui la position officielle de l'Église catholique. Dans son plus récent catéchisme officiel, on prévoit au numéro 2413 :

Les jeux de hasard (jeu de cartes, etc.) ou les paris ne sont pas en eux-mêmes contraires à la justice. Ils deviennent moralement inacceptables lorsqu'ils privent la personne de ce qui lui est nécessaire pour subvenir à ses besoins et à ceux d'autrui. La passion du jeu risque de devenir un asservissement grave. Parier injustement ou tricher dans les jeux constitue une matière grave, à moins que le dommage infligé soit si léger que celui qui le subit ne puisse raisonnablement le considérer comme significatif (Église Catholique, 1992 Numéro 2413).

Il ne s'agit donc pas du jeu comme tel, mais de son abus ou du moins des conséquences que celui-ci peut avoir sur celui qui joue ou sur son prochain qui peut le rendre condamnable.

Cette approche de jeu responsable prend tout son sens dans le cadre du sens donné aux catholiques à la liberté individuelle. En effet, si chacun est libre de faire le bien ou le mal, chacun devra aussi supporter le poids (en latin *ponsus*) des choses (en latin *res*) qu'il aura fait. Le sens étymologique de « responsable » amène donc de facto une imputabilité personnelle de chacun à l'égard de ses actes dont il faut porter le poids des conséquences (Sériaux, 2018). Il s'agit de la doctrine catholique du libre arbitre dont l'importance est capitale pour notre analyse.

Ce jugement fait de l'imputation morale, en l'occurrence du blâme (ou de la qualification de « péché »), une *ratio cognoscendi* du libre arbitre – compris comme pouvoir d'agir autrement. Pierre et Judas sont tenus pour responsables de leurs actes, ce qui implique qu'ils en ont été, d'une certaine manière, la source ultime et que ces actions n'étaient pas nécessaires. (Michon, 2021 Paragraphe 1)

Le libre arbitre, le péché et la droite raison

Cette capacité à choisir et faire le bien délibérément, et inversement pour le mal, constitue une des principales différences théologiques entre catholiques et protestants. Nous présenterons d'ailleurs les principales différences de la doctrine protestante à ce titre ci-dessous. Cela étant dit, pour bien comprendre la doctrine catholique, il faut s'étendre un peu plus sur la question du péché.

Le péché est défini par le catéchisme de l'Église catholique comme «une faute contre la raison, la vérité, la conscience droite» (Église Catholique, 1992 Numéro 1849). Aussi, pour éviter le péché et faire le bien, il faut suivre la raison et la mesure des choses qui sont inscrites dans la nature (Nicolas, 2015; Sériaux, 2018). Cet attachement à la droite raison est directement lié à la définition catholique de la liberté comme un « pouvoir, enraciné dans la raison et la volonté, d'agir ou de ne pas agir, de faire ceci ou cela, de poser ainsi par soi-même des actions délibérées » (Église Catholique, 1992 Numéro 1731). Aussi, dire qu'un acte n'est pas raisonnable, qu'il est en contradiction avec la mesure et l'ordre des choses, c'est le faire équivaloir à un péché (Festugière, 1931).

Sommaire de la doctrine catholique sur le jeu

La doctrine catholique peut se résumer comme suit. Les jeux d'argent ne sont pas mauvais en soi et peuvent même constituer, c'est la doctrine de l'eutrapélie, un loisir, une activité vertueuse de détente et de plaisir. Cependant, jouer de manière déraisonnable, contre la juste mesure des choses, peut devenir un péché. Chaque individu doit donc s'assurer, comme en toute chose morale, d'agir selon sa droite raison. En synthétisant cette doctrine catholique qui s'applique au jeu, tel que nous venons de la présenter, on y constate trois caractéristiques clés :

1. Le jeu n'est pas un mal en soi et peut même être une vertu
2. L'excès de jeu peut devenir un péché dans certaines circonstances
3. Pour que le jeu reste bon, chacun doit suivre la droite raison

Ces trois caractéristiques clés vont nous aider à analyser le discours québécois sur le jeu problématique.

La Réforme et le jeu

Étant donné la condamnation assez univoque du jeu et de ses conséquences jusqu'à Saint Thomas d'Aquin, il n'est pas surprenant de constater que cette condamnation fut reprise par les premiers réformateurs protestants, tous originaires de l'Église catholique. En effet, à la fois, Luther et Calvin condamneront le jeu et ses conséquences sociales néfastes (Guillaume, 1983; Lavigne, 2010). Par contre, on ne constatera pas la même évolution que dans la pensée catholique. Si les positions comportent des nuances importantes en fonction des différents auteurs, règle générale, le jeu est perçu négativement dans la théologie protestante.

Les protestants s'opposent en majorité aux JHA « sur la base qu'il encourage l'égoïsme, qu'il va à l'encontre de l'idée d'un contrôle de la providence sur la vie humaine [soit l'idée que nos actes sont guidés par la volonté de Dieu] et mine la préservation des ressources » (A.-C. Savard, 2016, p. 2 L'auteur traduit librement Morton (2003))

Le jeu de hasard touche en fait ici deux thèmes clés dans la théologie protestante à savoir la Providence et le rapport à l'argent et au travail.

Le thème central des Églises protestantes, à la suite de Luther et de Calvin, est que le jeu disqualifie la valeur du travail et promeut la paresse. L'enrichissement n'est possible, pour les moralistes de ces Églises, que par le travail (voir saint Paul : Ép 4, 28 ; 2 Th 3, 6-13 ; voir 1 Th 4, 11 ; Tite 3, 1). La paresse est condamnée par Dieu ; or le gain d'argent par la loterie ou le hasard est un enrichissement qui ne repose pas sur le travail : il est donc immoral. Seul le travail, dans cette perspective, est vu comme utile et béni ; ce qui n'est pas du travail est inutile (gaspillage) et maudit. Le jeu pour s'enrichir

est une pratique égoïste, à la différence du travail qui est au service de la communauté humaine. (Lavigne, 2010 Paragraphe 37)

La Providence

Le document qui a le plus influencé la pensée protestante, jusqu'à le considérer comme la « somme de théologie protestante », demeure les « Institutions de la religion chrétienne » de Jean Calvin. Dans cet ouvrage, Calvin présente la Providence, c'est-à-dire le gouvernement divin sur tout ce qui concerne l'histoire des hommes, en opposition directe au hasard. « Il est à noter que la providence de Dieu, telle que l'Écriture⁶ la propose, s'oppose à fortune et à tous cas fortuits » (Calvin, 1888 I, XVI, 2). Un peu plus loin, Calvin poursuit :

Quoy donc? Dira quelcun : ne se fait-il rien par cas fortuit ou d'aventure? Je respond que cela a esté tresbien dit de Basilius le grand, quand il a escrit que Fortune et Adventure sont mots de Payens : desquels la signification ne doit point entrer en un cœur fidele. Car si toute prospérité est benediction de Dieu, adversité sa malédiction : il ne reste plus nul lieu à fortune en tout ce qui advient aux hommes

On peut comprendre cette interprétation comme suit. Si Dieu gouverne avec sagesse toute chose, le fidèle doit avoir confiance en cette Providence de manière certaine. Cette confiance exclurait le recours à des moyens « aléatoires » comme le « jeu » pour obtenir un gain. Cependant, on pourrait aussi y voir une contradiction. Si tout est entre les mains du gouvernement divin et de sa Providence, les jeux de hasard n'y échappent pas non plus. La Providence devrait aussi gouverner les jeux de hasard. En d'autres mots, le hasard n'existerait pas vraiment. Aussi, pourquoi le condamner alors?

⁶ Les extraits de Calvin sont en vieux français et copiés du manuscrit, d'où les curiosités linguistiques pour le lecteur contemporain. Le manuscrit est disponible au lien suivant <https://archive.org/details/institutiondelar00calvuoft/page/94/mode/2up?q=jeu> voir les détails de la notice en bibliographie.

Deux éléments semblent pouvoir résoudre cette aporie. Dire qu'une œuvre est dans les mains de Dieu ne veut pas dire qu'elle doit être bonne en soi. En effet, dans la théologie protestante, comme dans la théologie catholique d'ailleurs, la Providence permet le mal puisque Dieu peut en tirer un plus grand bien, ce qui ne justifie en aucun cas le mal individuel (Ferrario, 2009). Dans la théologie protestante, cependant, on n'accepte pas que le hasard puisse faire partie des moyens utilisés par la Providence pour en arriver à ses fins. La deuxième clé se situe dans le lien entre la Providence et le rapport à l'argent, tel que nous allons le montrer.

Le rapport à l'argent et au travail

La Réforme a amené un nouveau regard sur l'argent et le rapport au travail. La pensée protestante s'élèvera contre plusieurs éléments de l'économie catholique du Moyen-Âge où le riche, le bienfaiteur, avait la responsabilité d'aider le pauvre par le biais de l'aumône. En contraposition, l'éthique protestante insistera sur le lien intime entre le travail et la richesse et s'opposera à tout gain obtenu à l'extérieur de l'office du travail.

La critique des Réformateurs s'exerce alors contre le pauvre et contre le bienfaiteur. Contre les pauvres qu'elle accuse volontiers de paresse ou d'oisiveté. On interdit alors la mendicité, ou du moins on l'encadre dans de strictes limites, en institutionnalisant l'assistance (Dermange, 2002, p. 75).

C'est que le travail est vu comme une participation obligatoire au bien du prochain. C'est particulièrement vrai pour les calvinistes. Weber, dans son ouvrage classique « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme » le résume fort bien en ces termes.

Le monde existe pour servir la gloire de Dieu, et cela seulement. L'élu chrétien est ici-bas pour augmenter, dans la mesure de ses moyens, la gloire de Dieu dans le monde en accomplissant les commandements divins, et pour cela seul. Mais Dieu veut l'efficacité sociale du chrétien, car il entend que la vie sociale soit conforme à ses commandements et qu'elle soit organisée à cette fin.

L'activité sociale du calviniste se déroule purement *in majorem Dei gloriam*. D'où il suit que l'activité professionnelle, laquelle est au service de la vie terrestre de la communauté, participe aussi de ce caractère. Nous avons déjà trouvé, chez Luther, la division du travail en professions justifiée par l'amour du prochain. Mais ce qui était resté une suggestion hypothétique, purement intellectuelle, est devenu chez les calvinistes un élément caractéristique de leur système éthique. L'amour du prochain - au service exclusif de la gloire de Dieu, non à celui de la créature - s'exprime en premier lieu dans l'accomplissement des tâches professionnelles données par la *lex naturae* ; il revêt ainsi l'aspect proprement objectif et impersonnel d'un service effectué dans l'intérêt de l'organisation rationnelle de l'univers social qui nous entoure. Car la merveilleuse organisation et l'arrangement appropriés aux fins de ce cosmos sont conçus pour satisfaire aux besoins de l'espèce humaine, ce qui apparaît évident à la fois pour qui se réfère aux révélations de la Bible et pour qui use de son jugement naturel. On reconnaît ainsi que le travail, au service de l'utilité sociale impersonnelle, exalte la gloire de Dieu; qu'il est donc voulu par lui (Weber, Max, 1904, p. 127) !

Le travail, selon cette éthique protestante, est non seulement obligatoire et le seul moyen légitime pour obtenir les ressources nécessaires pour vivre, mais, plus encore, un moyen d'obtenir la grâce et même d'assurer, en quelque sorte, sa justification (Davoine & Méda, 2008).

D'autre part, afin d'arriver à cette confiance en soi, le travail sans relâche dans un métier est expressément recommandé comme le moyen le meilleur. Cela, et cela seul, dissipe le doute religieux et donne la certitude de la grâce (Weber, Max, 1904, p. 86).

Pour plusieurs réformateurs protestants, le travail et son éthique constituent une cheville centrale de la morale politique. « Le devoir de travailler est rapporté par Calvin au sens de la vie, aux limites de l'homme, aux aides sur lesquelles il peut s'appuyer, à sa conception de la justice et à une définition de la société » (C. Bauer, 2015, p. 11). On voit bien dans ce contexte que le gain recherché dans un jeu de hasard ne cadre pas avec cette vision et ne peut être approuvé puisqu'il ne résulterait pas d'un travail quelconque. De plus, en tenant compte de ce qui a été dit ci-dessus concernant la Providence, selon

l'éthique protestante, Dieu ne saurait pourvoir aux besoins du chrétien sans la collaboration laborieuse (C. Bauer, 2015). Or, l'argent gagné au jeu n'étant pas le fruit du travail, il ne peut pas être de Dieu (Calvin, 1888 III, XXI, 5).

Contrairement aux mœurs catholiques qui, comme nous l'avons vu, intègrent le jeu dans le repos dominical (Mehl, 1981), la morale calviniste le réprouve strictement. À preuve, la condamnation stricte fait à Nîmes, bastillon calviniste au 17^e siècle, des jeux dominicaux.

L'activité la plus réprimée et qui semble la plus répandue est cependant celle du jeu dominical, et plus particulièrement des jeux de cartes, les « berlans », auxquels on joue dans les « cabarets ». De nombreuses tournées sont organisées les dimanches pour les faire fermer, notamment à l'heure du prêche. Les registres consistoriaux ont conservé des extraits des rapports de ces tournées qui signalent rixes et blasphèmes intervenus à l'occasion de ces jeux souvent accompagnés de boissons. Les jeux perturbent l'ordre social et familial, ils sont l'occasion de multiples infractions à l'ordre saint que le consistoire tente d'établir dans la cité. C'est l'entrave la plus grave aux bénédictions qui doivent retomber sur la ville tout entière au moment de la célébration. Pour plus d'efficacité, le consistoire requiert l'aide des pouvoirs civils. Les magistrats protestants sont les premiers sollicités, dès les premières années d'existence de l'Église : « Messieurs les surveillantz, chascun en son quartier veillera sur les jeux qui se font ordinairement et aller solliciter messieurs les magistratz y veiller en semblable par quartiers pour les fere menasser ou mettre en prison. Chargé d'avertir les dixeniers s'en prendre garde et advertir les surveillantz » (Chareyre, 2015, p. 55-56).

Le libre arbitre

Un des fondements doctrinaux protestant, et particulièrement de celle de Calvin, est encore plus important pour notre recherche, à savoir la question du libre arbitre qui découle de sa théologie sur la prédestination (Carbonnier-Burkard, 1974). Pour Calvin, le mal est voulu par Dieu. Il s'agit d'une distinction radicale avec la théologie catholique qui

veut que le mal soit toléré par Dieu et non pas directement voulu (Ferrario, 2009). Dieu a créé l'homme en le prédestinant soit au salut, soit à l'enfer. Il s'agit d'un décret immuable contre lequel l'homme ne peut rien.

Quiconque voudra estre tenu pour homme craignant Dieu, n'osera pas simplement nier la predestination, par laquelle Dieu en a ordonné aucuns à salut, et assigné les autres à damnation éternelle (...). Nous appelons Prédestination : le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il vouloit faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition: mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie (Calvin, 1888 III, XXI, 5).

Calvin reprend d'ailleurs, en bonne partie, la doctrine de Luther lui-même pour qui l'homme réprouvé ne peut rien de sa propre volonté puisqu'il est pris dans un mouvement de la volonté divine qui l'a orienté vers sa perte. En effet, Calvin refuse de faire de Dieu seulement une cause première en laissant une libre décision à l'homme (Ferrario, 2009). Les réprouvés continueront donc inéluctablement à faire le mal sans qu'ils n'y puissent rien faire (Griffith, 2019). Cette conception de la prédestination place l'homme dans une forme de déterminisme où aucune de ses décisions personnelles ne peut modifier le décret divin. Sa responsabilité morale demeure cependant selon Calvin, car l'homme qui fait le mal « [...] pêche par une volonté très prompte et encline » (Calvin, 1537 XXII, 37).

Devant la tentation de faire le mal, aucune volonté humaine ne peut donc résister. Seule la grâce de Dieu peut permettre aux prédestinés de ne pas tomber dans la tentation et s'y noyer (Lienhard, 1992). Sans cette aide surnaturelle, la résistance de la volonté est inutile. Il y a donc un contraste important entre cette vision du libre arbitre dans les doctrines protestante et catholique et donc aussi de la notion de responsabilité. Dans la théologie protestante, la responsabilité morale est de nature ontologique et l'être individuel, bien que coupable en soi du mal commis, n'aurait pas pu ne pas le commettre. Tandis que la théologie catholique présente plutôt, comme nous l'avons vu ci-dessus,

une responsabilité collée aux actes et posant comme principe que chacun est libre d'agir pour le bien ou le mal.

Protestantisme contemporain

Aujourd'hui encore, le jeu est condamné assez largement dans les Églises protestantes et, bien que les opinions aient aussi évoluées, on considère généralement que les protestants sont toujours moins ouverts au jeu que les catholiques. Dans un article de 1977, le Washington Post publiait un reportage sur la claire démarcation entre les attitudes protestantes et catholiques face au jeu de hasard et d'argent tel qu'exprimé lors de consultations publiques sur le jeu tenu à Washington D.C.

Protestant spokesmen said unequivocally that gambling - legal or illegal - is wrong. Catholics asserted with equal certainty that gambling as such just isn't a moral question. (Hyer, 1977 paragraphes 3 et 4).

L'article date de plus de 45 ans, mais il est extrêmement intéressant de retrouver, dans les arguments amenés par les représentants protestants, le cœur de l'articulation doctrinale que nous avons décrit ci-dessus.

This nation, throughout its history, has used the Protestant work ethic to shape its attitude toward the development of independent, self-motivated, responsible citizens," he said. "This nation has been built mainly by men and women who were willing to work for their livelihood." These values, he continued, some from "the Bible as preached and taught by the Christian church. The scriptures clearly emphasize the moral value of work." In the light of these considerations, he said, "gambling, legal or illegal, is anathema, an evil thing. It is the antithesis of work (Hyer, 1977 paragraphes 13 à 15).

La foi protestante est plurielle et n'a pas de crédo commun ni d'unité doctrinale comme l'Église catholique. Aussi, pour évaluer les positions « protestantes » sur tel ou tel

enjeu, il faut parcourir les divers leaders d'opinion du monde protestant. Or, en le faisant, on peut constater que les positions traditionnelles protestantes condamnant le jeu sont encore très présentes un peu partout dans le monde. Le site officiel des *Protestant Reformed Churches in America*, un regroupement d'églises aux USA et à l'international, publie un article de 2013 intitulé *The Sin of Gambling* qui condamne très fermement le jeu comme immoral par principe (Douglas, 2013). Le *Christian Institute*, un organisme britannique regroupant plus de 4500 églises de tradition protestante, publie un article intitulé, *Gambling is wrong*, qui recense huit raisons pour lesquelles les jeux de hasard et d'argent sont immoraux (The Christian institute, s. d. Page consultée le 19 avril 2021).

En 2010, Bryce Demié, pasteur de l'Église réformée de France, déclarait dans une entrevue du journal La Croix : « L'argent que l'on gagne ne doit pas être le fruit du hasard, mais le résultat d'un travail » (Bouver, 2010 paragraphe 1). Après avoir rappelé que Calvin avait formellement interdit le jeu à Genève en 1541, le pasteur ajoute « Cela s'est un peu assoupli depuis, mais c'est vrai que le jeu d'argent ne fait pas partie de l'éthique protestante, au motif qu'il encourage les mauvaises pulsions de l'homme » (Bouver, 2010 paragraphe 6).

Dans la même ligne, en Suisse en 2012, la Commission de théologie romande des églises évangéliques publie une analyse pour décider si les Églises évangéliques romandes peuvent accepter des fonds issus des jeux de hasard et d'argent. Bien qu'elle reconnaisse que son conseil soit divisé sur la question, elle souligne la peur de plusieurs que pareille compromission pourrait :

Rendre l'Église complice de l'appât du gain, de l'exploitation des pauvres et de l'addiction au jeu dont souffrent certaines personnes. Ce serait mettre sa confiance dans la chance plutôt que dans la providence (Chanson, 2012, p. 1).

Après moult nuances, la Commission finit par conclure qu'il serait préférable d'éviter le recours à la Loterie romande, car malgré quelques précautions :

Les jeux d'argent sont basés sur des principes qui s'opposent à l'éthique chrétienne. (...) les valeurs (ou plutôt le manque de valeurs) des jeux d'argent ne sont pas cohérentes avec les valeurs chrétiennes d'amour du prochain et de confiance en Dieu. En d'autres termes, le recours à la Loterie romande favorise une vision de la vie fondée sur la cupidité et la chance, plutôt que sur l'amour et la grâce (Chanson, 2012, p. 5).

En 2015, le Pasteur Aaron Kayayan, actif dans les communautés protestantes de France et du Québec, publia un article pour dénoncer ce qu'il percevait comme un des pires vices du monde contemporain

Les jeux de hasard se trouvent parmi les vices de notre époque pratiqués à grande échelle, et nos pays occidentaux (mais seraient-ils seulement le misérable apanage de ceux-là?) sont en train de devenir des cavernes sordides où se déroulent ces aberrantes activités, depuis ceux qui ont lieu dans de « prestigieux » casinos jusqu'à ceux patronnés, dans certains pays, par l'État lui-même. Vice qui à sa façon est l'un des signes les plus clairs de la déchéance à laquelle est vouée une société prospère et inique, à moins qu'elle ne se ressaisisse et ne revienne sur soi (Kayayan, 2015).

Sommaire de la doctrine protestante sur le jeu

Voici donc le résumé de la doctrine protestante sur le jeu. Le jeu est un mal en soi, un vice, qui s'oppose à la Providence de Dieu et donc à l'éthique protestante. Dieu a disposé ainsi les choses que seul l'argent gagné par le travail laborieux peut être légitime. Comme pour n'importe quelle activité répréhensible, seule la grâce peut nous en protéger et la volonté individuelle n'a aucune capacité de résister par ses propres forces. Celui qui joue tombera sûrement. On voit donc se dégager trois caractéristiques clés de la doctrine protestante sur le jeu:

1. Le jeu est mauvais en soi. Il constitue un vice.
2. Il est mal de gagner de l'argent sans avoir travaillé
3. Personne ne peut pas résister au mal, à la tentation, sans le secours divin

Conclusion sur les institutions chrétiennes

On constate donc qu'encore aujourd'hui, les visions catholiques et protestantes proposent des attitudes différentes par rapport au jeu et que celles-ci s'expliquent par des questions doctrinales. Une partie de ces racines doctrinales sont communes (pour tout ce qui précède la Réforme), mais ont évolué de manière distincte, principalement en raison de l'espace d'interprétation créé par Saint Thomas d'Aquin, théologien clé de la Contre-Réforme et par Calvin, penseur suisse de la Réforme. Il sera intéressant de constater l'influence de ces conceptions morales distinctes, le cas échéant, sur les décisions politiques des nations sur lesquelles elles ont une emprise culturelle? C'est l'objet et le cœur de notre réflexion qui nous permettra de pénétrer dans les sphères d'influence que les institutions culturelles ont pu forger sur la façon de penser le jeu et ses excès dans notre société contemporaine.

Les institutions historico-religieuses

Tous les types de néo-institutionnalisme reconnaissent le pouvoir d'influence des institutions sur l'économie, la société, la politique et le rapport des individus (Bell, 2011; Downs et al., 2006; Farrell, 2018; Rizza, 2008; Smyrl, 2005). Nous pensons que les institutions ne sont pas, selon l'expression de Stone (1992), un terrain neutre sur lequel évolue les sociétés, mais plutôt des contextes largement structurants. Impossible de faire abstraction des institutions pour comprendre le comportement d'un État ou des acteurs publics en général. En se focalisant à partir de différents prismes d'analyse institutionnelle,

on peut reconnaître les influences marquantes qui expliquent une partie du réel. Le prisme néo-institutionnaliste historique permet, par exemple, de reconnaître dans l'histoire non pas une suite d'événements séparés, mais bien un ensemble de contraintes dynamiques qui influencent les choix, par ailleurs libres, des acteurs (Steinmo, 2008). Cette intime relation aux conditions historiques s'exprime en particulier dans la dépendance au sentier. Cette théorie constate que les choix ou les événements du passé peuvent avoir des effets quasi irréversibles pour les sociétés. Un pas dans une direction oriente le pas suivant dans un sens déterminé.

Once actors have ventured far down a particular path, they are likely to find it very difficult to reverse course...The "path not taken" or the political alternatives that were once quite plausible may become irretrievably lost (Pierson & Skocpol, 2002, p. 665-666).

Aussi, la nature et la séquence d'événements du passé ont nécessairement eu un impact sur les conditions de décisions dans le présent (Kay, 2005). Conséquemment, il est erroné de postuler que l'acteur puisse choisir n'importe quelle option potentielle. Le processus de décision est en réalité largement contraint et plusieurs options théoriquement possibles sont en fait virtuellement impossibles. Pour comprendre le cadre des possibles, il faut expliquer pourquoi un tel événement s'est produit et non pas un autre.

Nous avons montré le lien doctrinal entre le protestantisme et le catholicisme sur le jeu. Nous montrerons dans la prochaine section comment ses institutions religieuses ont imprégné le contexte historique du Québec et de la Suisse romande.

L'histoire institutionnelle religieuse au Québec et en Suisse romande

Le Québec

Comme nous l'avons déjà montré, l'histoire du Québec a été fortement influencée par la religion catholique. Cependant, l'histoire de la Nouvelle-France aurait pu se faire autrement. En effet, la colonie de Port Royal fut dirigée par un protestant et plusieurs de ces officiers étaient eux aussi huguenots. Par contre, les difficultés inhérentes à la fondation de cette colonie de même que l'influence de Samuel de Champlain lors de la fondation de Québec ont fait de la Nouvelle-France une terre catholique où les protestants furent officiellement interdits (D'Avignon, 2014; Litalien & Vaugeois, 2004). Si certains protestants ont tout de même bravé l'interdit et que la présence protestante n'a jamais vraiment été annihilée, son influence, d'un point de vue culturel, économique et politique fut tout de même très limitée (Bédard, 1977; Dawson, 1986; Grégoire, 2009). D'un point de vue institutionnaliste historique, il s'agit là d'une question très importante. Le Québec allait être catholique et ses institutions fondamentalement influencées en ce sens.

La Conquête, bien que coupant l'influence directe de la France sur sa colonie, entraînera un sentiment de survivance culturelle que les évêques, seule élite francophone restant après la déportation des nobles, veilleront à développer en vertu du triptyque « langue-culture-religion » (Meunier, 2011). Dans la province de Québec en particulier, le rôle du catholicisme et son influence resteront marqués sur toutes les institutions et il est impossible de faire l'histoire des idées dans la Belle Province sans évoquer l'influence du catholicisme (Lamonde, 2016). Cette influence s'est principalement exercée par l'administration de nombreuses institutions dans le domaine scolaire, social ou le monde de la santé (Palard, 2018). Même la « Révolution tranquille », elle-même, habituellement décrite dans le récit imaginaire collectif comme la grande rupture des années 60 entre l'Église catholique et l'État québécois représente, en réalité, une forme de continuité institutionnelle et représente davantage un tournant dans le même chemin qu'une réelle révolution (Létourneau, 1992; Rouillard, 1997). En effet, de nombreux hommes et femmes

d'Église ont été instigateurs et acteurs des réformes (Ferretti, 2004; Gauvreau, 2008). De plus, dans certaines institutions, comme celles de la santé, l'emprise religieuse, quasi totale avant 1960, demeure très vivace après les changements de gouvernance.

Les enjeux des projets de réforme sont à la mesure de l'emprise durablement acquise par les institutions catholiques et devenue fortement dominante dans les services sociaux et le système hospitalier: 58 % des 206 hôpitaux publics que compte le Québec en 1960 sont la propriété de communautés religieuses de femmes. Les autres hôpitaux appartiennent à des «corporations». La Conférence religieuse canadienne a été créée en 1954, par un décret de la Congrégation des religieux. Les acteurs catholiques et le processus d'émergence des politiques publiques sanitaires et sociales de laïcs catholiques ou d'autres confessions, mais près de 25 % de ces hôpitaux laïques sont confiés à des communautés, qui en assurent la gestion et leur fournissent une partie de la main-d'œuvre (Palard, 2018, p. 148-149).

Bien que l'État se soit progressivement substitué à la gouvernance de l'Église, une influence va s'opérer, d'une part, par les ressources humaines de ces institutions dans lesquelles le clergé, et particulièrement des infirmières religieuses, est resté présent pendant encore plusieurs années, voire des décennies (Palard, 2018). La situation est similaire en ce qui concerne la santé mentale où l'influence de l'Église est demeurée importante dans le transfert vers l'État de la seconde partie du XXe siècle (Guérard, 2000).

Persistance institutionnelle

La « Révolution tranquille » ne porte pas par hasard son qualificatif. Elle fut tranquille non seulement puisqu'elle n'a pas donné lieu à des effusions de sang, mais aussi parce qu'elle n'a pas été aussi fondamentalement révolutionnaire que le veut le mythe (R. Lemieux, 1990; Létourneau, 1992). Dans le domaine de la santé, si les institutions ont changé de maître, la conception des choses n'a pas été dramatiquement modifiée. Il n'est donc pas surprenant de retrouver des concepts, le vocabulaire, les référents provenant de

la doctrine catholique dans un domaine touchant la santé mentale. Guérard (2000) a montré en effet comment plusieurs traitements de ce que nous considérons aujourd'hui comme des enjeux de santé mentale étaient traités, au moins en partie, comme des questions morales. Or, comme les référents moraux étaient principalement catholiques, les notions liées au péché, à la responsabilité personnelle des individus, à l'importance de la raison et des actes rationnels, prennent alors toute leur importance. Comme les institutions ont tendance à s'autorenforcer comme nous avons vu, cela explique pourquoi nous les retrouvons toujours dans le discours public d'un État officiellement laïc.

Aussi, la Révolution tranquille ne constitue pas, sous l'angle des idées, un nouveau point de jonction critique. Pour ce qui est de l'influence des idées catholiques sur les conceptions contemporaines du jeu problématique, on peut identifier le point de jonction critique dans le succès de la colonie dirigée par un catholique, Samuel de Champlain, et par ses décisions de faire venir des communautés religieuses pour une missions sociale et, d'abord, religieuse. Si la Port-Royal protestante de de la Rocque, Sieur de Roberval, eût connu plus de succès, il est possible que les deux communautés, catholiques et protestantes, aient exercé une influence plus équilibrée sur la nouvelle colonie. Pourtant, ce ne fut pas le cas.

Il n'est donc pas du tout surprenant de retrouver la persistance institutionnelle de certaines conceptions catholiques dans le discours public concernant le jeu problématique. Cette présence de caractéristiques doctrinales est le résultat d'une influence historique, provenant d'un contexte institutionnel. Cela étant dit, qui dit influence, ne dit pas déterminisme. Nous considérerons la chose plus en détail en creusant les résultats à l'aide de notre cadre conceptuel ci-dessous. Cependant, nous allons préalablement voir l'influence des institutions protestantes en Suisse romande.

La Suisse romande

L'histoire de la Suisse romande est très complexe et la décrire de manière détaillée dépasse largement l'objet de cette thèse. Cela étant dit, comme nous l'avons fait pour le Québec, nous désirons explorer plus avant les raisons qui expliquent la présence d'éléments institutionnels religieux protestants dans le discours public.

La réalité nationale suisse est tissée d'une diversité linguistique et religieuse. Cependant, selon Premat :

La religion se révèle donc beaucoup plus discriminante que la langue, même si les cantons francophones sont à majorité protestante tandis que les cantons catholiques sont davantage germanophones (Premat, 2020, p. 8)

L'influence du protestantisme dans la Suisse romande actuelle est très marquée d'un point de vue artistique, économique et institutionnel (Bastian et al., 2021; O. Bauer, 2020). Selon Sholl (2016), la Réforme a permis à bien des égards de constituer une partie importante de l'identité suisse romande. Deux phénomènes ont particulièrement contribué à l'influence protestante en Suisse romande. Les interventions militaires et l'immigration.

La Réforme arrive en Suisse au début du XVI^e siècle dans les villes de langue allemande, Bâle, Zurich et Berne. Cette dernière aura un rôle clé dans la stratégie d'expansion protestante vers les cantons francophones.

Et le 13 septembre (1529) déjà, le Conseil bernois décide d'envoyer Guillaume Farel pour prêcher à Neuchâtel où celui-ci arrive fin novembre. L'imbrication du politique, du militaire et du religieux se manifeste lors des activités de Farel à Neuchâtel. Le modèle est le suivant : prêcheur fanatique et violent, Farel sème la révolte, le gouverneur de Neuchâtel n'arrive pas à garantir la paix, Berne, appelée comme arbitre en vertu de la combourgeoisie, intervient comme médiateur et impose des solutions en faveur des évangéliques. Puis Farel poursuit l'agitation et ainsi de suite (Wurgler, 2021, p. 140).

Après avoir agi comme pacificateur et imposé l'égalité entre les deux religions, des troubles similaires et une nouvelle action pacificatrice de Berne amèneront au choix de la seule religion protestante pour assurer la paix. Une tactique similaire explique l'adhésion du canton de Vaud et de Genève dans le cadre des guerres contre le Duché de Savoie pour échanger la protection bernoise de l'ennemi savoyard contre l'adhésion à une foi commune, la foi réformée (Wurgler, 2021). Dans le cas de Genève cependant, les idées protestantes s'étaient infiltrées dans la commune avant l'intervention bernoise et celle-ci ne vint qu'affirmer un mouvement déjà en place.

Le deuxième élément qui vint affirmer l'influence protestante en Suisse romande est l'immigration provenant de la France protestante. En effet, à la suite de la révocation de l'Édit de Nantes en 1685, entre 200,000 et 300,000 protestants français trouvèrent refuge ailleurs en Europe, en Allemagne, aux Pays-Bas et en Angleterre. Un important contingent, environ 30,000, choisit de fuir en Suisse et s'établit dans les Canton de Vaud, de Genève, de Neuchâtel (Meylan, 1969).

La conquête napoléonienne de 1803 permit l'établissement de la liberté religieuse et amena une certaine égalité, au moins de droit, entre les deux cultes (Monnier, 2013). Cette liberté religieuse fut introduite dans la Constitution de 1874.

La liberté de conscience et de croyance est inviolable. Nul ne peut être contraint de faire partie d'une association religieuse, de suivre un enseignement religieux, d'accomplir un acte religieux ni encourir des peines, de quelques natures qu'elles soient, pour cause d'opinion religieuse (Constitution fédérale de la confédération suisse du 29 mai 1874, 1874 article 29).

Pourtant, culturellement, le protestantisme aura beaucoup plus d'influence en Suisse romande.

Pluralité et persistance

Il peut être difficile de concevoir pourquoi le protestantisme a pris tant d'importance culturellement dans un contexte religieux mixte catholique et protestant et, surtout, dans le cadre constitutionnel de 1874. De plus, certains cantons romands resteront toujours majoritairement catholiques, comme c'est le cas pour le Canton de Fribourg. D'autres, comme Genève, sont ouvertement mixtes. C'est que malgré la liberté religieuse légale, au 19^e siècle les Églises réformées sont considérées comme étant les Églises nationales.

Considérées comme « nationales », les Églises réformées ont bénéficié pendant le siècle d'un statut d'appareil idéologique d'État et le Protestantisme a continué à façonner la culture aussi bien que celle des élites comme cela avait été le cas depuis le temps des Réformes du XVI^e siècle (Bastian et al., 2021).

Par exemple, dans le Canton de Vaud, jusqu'au début du 20^e siècle, on édite un manuel d'instruction civique intitulé le « citoyen vaudois » fortement imprégné de protestantisme (Scholl, 2018). C'est qu'il ne faut pas interpréter la Constitution de 1874 comme une séparation de l'Église et de l'État, mais bien comme une volonté de garantir des libertés individuelles.

Les hommes politiques radicaux, qui mettent en place ce dispositif, ne sont pour la plupart pas des athées ou des libres penseurs, mais des protestants, souvent libéraux dans leur manière de penser la théologie tout en restant très attachés à certaines valeurs chrétiennes (Scholl, 2018, p. 14).

Au XIX^e et au début du XX^e siècles, les catholiques et les protestants se considèrent « radicalement différents non seulement en ce qui concerne le culte, mais aussi dans leurs rapports à l'autorité, leur conception de la morale ou leur référence à la science » (Scholl, 2018, p. 15). Or, c'est bien ces Églises nationales protestantes, dont les pasteurs font allégeance à l'État, qui auront une réelle hégémonie culturelle et

institutionnelle dans le développement des institutions d'éducation et de santé publique en Suisse romande (O. Bauer, 2020; Scholl, 2018).

C'est entre autres le cas dans l'éducation (Scholl, 2018) et dans la rééducation morale des enfants délinquants. La morale protestante, et son insistance sur la famille, le rôle de l'argent et la foi, joueront un rôle central dans la façon de comprendre et d'influencer le traitement de ces enfants « malades » (Ruchat, 2003). Tout au long du processus de sécularisation de la Suisse romande, on continue à constater l'importance de la référence par l'État aux valeurs du protestantisme pour promouvoir les valeurs civiques suisses (Scholl, 2013). Il faut dire qu'il y a un fort lien entre l'éthique protestante, même dans sa sphère privée, et la vie de la cité.

La liberté individuelle, chez ce croyant, se voit limitée par la subordination à une culture communautaire à laquelle il consacre sa vie. Par voie de conséquence, l'éthique sociale réformée tend à une « moralisation » de l'ordre public (Schmöller, 2015).

Il est intéressant de constater d'ailleurs la présence du label « protestant » dans le nom de plusieurs organisations qui servent dans le domaine de la santé publique encore aujourd'hui. Sur le site sos-jeu.ch on retrouve six (6) « Centre social protestant » qui sont référés par les Cantons suisses comme des centres reconnus par l'État de services aux personnes aux prises avec l'addiction

Point de jonction critique

Il n'est pas surprenant de constater la présence de vocabulaire, de concepts, de références aux principes moraux protestants dans le sous-corpus de Suisse romande. Ces concepts se retrouvent naturellement dans les mentalités communes provenant de l'histoire suisse romande. Le point de jonction critique à ce titre se retrouve dans le choix du protestantisme comme Église d'État, influencé par les interventions militaires

bernoises et l'immigration huguenote de France à la suite de la révocation de l'Édit de Nantes. La suite de cet événement historique constitue un renforcement institutionnel tel que nous l'avons déjà décrit. Comme les services sociaux, l'éducation, l'hygiène et morale publique, et la santé furent fortement dominés par des institutions protestantes, les concepts liés à ces phénomènes ont continué à être utilisés. Le regard négatif sur le jeu, les considérations liées au libre arbitre ou l'anthropologie du travail et de son lien avec l'argent fait partie d'un imaginaire collectif provenant d'institutions historiques.

Comme nous l'avons dit précédemment pour le sous-corpus québécois, influence ne veut pas dire déterminisme et nous souhaitons éclairer la question sous un autre angle. En effet, le jeu n'est pas interdit en Suisse. Il est libéralisé et même encouragé par l'opérateur public. Aussi, comme l'acteur public est libre, pourquoi avoir choisi de continuer à utiliser ces concepts provenant du protestantisme qui semble pourtant aller à rebours de la libéralisation ?

Les politiques publiques en matière d'addiction au jeu au Québec et en Suisse romande

Notre recherche s'intéresse au discours contemporain concernant l'addiction au jeu tel qu'incarné dans deux contextes nationaux, à savoir le Québec et la Suisse romande. Nous cherchons à savoir dans quelle mesure est-ce que le discours public du Québec et la Suisse romande eu égard à l'addiction au jeu est influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives.

Nous venons d'identifier dans ce chapitre les caractéristiques doctrinales pertinentes puis montré comment ces institutions religieuses avaient constitué le contexte historique du Québec et de la Suisse romande. Pour terminer le portrait, nous désirons faire un pas supplémentaire et discuter spécifiquement du contexte historique concernant les politiques publiques sur le jeu et l'addiction au jeu. Ce petit point historique nous

permettra aussi de montrer des liens entre les institutions historiques et religieuses et leurs enchevêtrements au Québec et en Suisse romande.

Le cas du Québec

Qui veut s'intéresser à l'action de l'État dans les questions de contrôle du jeu au Canada constate à quel point la question est indissociable de son cadre constitutionnel. Fruit d'une évolution historique fortement influencée par son héritage britannique (Campbell & Smith, 1998; Osborne, 1989), les responsabilités constitutionnelles ont été lentement transférées vers les provinces et territoires (Jepson et al., 1999).

Toléré sous le Régime français, puis presque totalement interdit sous le régime anglais (Osborne, 1989), le jeu a commencé à regagner ses lettres de noblesse par sa contribution aux activités caritatives diverses (Campbell & Smith, 1998). Progressivement, ce sont les programmes de santé et les autres services publics qui ont commencé à devenir les bénéficiaires des activités de loteries contrôlées par l'État. En 1969, dans le cadre d'une modification au Code criminel, le jeu sera officiellement permis au Canada⁷ (Campbell & Smith, 1998; Caux, 2003; Osborne, 1989). Cette décriminalisation entraînera un réel essor des jeux et de nouveaux revenus afférents pour les provinces (Bowal & Carrasco, 1997).

État des lieux, jeux de hasard et d'argent au Québec

Les jeux de hasard et d'argent sont aujourd'hui très populaires au Québec. Plus de 84,1 % des Québécois avouent avoir déjà joué à des jeux de hasard et d'argent,

⁷ Bien qu'il soit exact que le jeu a seulement été officiellement permis au Canada en 1969, il est à noter que, comme nous le verrons ci-dessous, plusieurs permissions, plus ou moins officielles, avait été données tout au long du XIX^e siècle, entre autres pour des œuvres religieuses et caritatives.

principalement (plus de 60 %) à des loteries (Paré, 2018). Comme ailleurs dans le monde, le portrait du jeu se modifie en bonne partie en raison de la croissante popularité des jeux de hasard et d'argent en ligne (Kairouz et al., 2014; Ladouceur et al., 2004).

Le jeu au Québec rapporte beaucoup d'argent à l'État québécois. Entre 2000 et 2015, Loto-Québec a rapporté plus de 20 milliards de dollars dans les coffres provinciaux (Brodeur, 2016). Les profits sont en effet versés directement au ministère des Finances dans le fonds consolidé de l'État québécois au rythme de plus d'un (1) milliard par année (Brodeur, 2016). Ces profits sont d'ailleurs toujours en croissance. En 2016-2017, c'est 1,2 milliard de dollars qui entraient dans les caisses de l'État (Paré, 2018) en 2018-2019, plus de 1,3 milliard (Loto Québec, 2019). Par contre, dans le contexte de la pandémie de COVID-19, le profit a chuté de manière brutale en 2020-21 à 600 millions, mais est revenu à plus 1,1 milliard en 2021-2022 (Loto-Québec, 2022). Bien qu'il s'agisse de sommes importantes, cela ne représente qu'environ un pour cent (1 %) des revenus du cadre fiscal (Trésor, 2021).

Le jeu pathologique au Québec

Alors qu'en Amérique du Nord on évalue la prévalence des jeux compulsifs entre 1,4 et 4,6 % des adultes, le taux serait entre 0,4 % et 0,7 % au Québec avec un total de 1,4 % de gens présentant des risques de développer des symptômes (Ferland et al., 2008; Luce, 2017). Ce taux serait plus bas qu'ailleurs au Canada et en réduction depuis plusieurs années. En effet, dans une étude réalisée en 2005, Chevalier et ses collaborateurs (2005) ont montré que bien que la prévalence des jeux d'argent, privés ou étatiques, était en décroissance au Québec, plus de la moitié des jeunes d'âge de la fin du secondaire s'y adonnaient au moins une fois par année. Si le principal risque lié au jeu résidait, dans les années 2000, dans l'utilisation abusive des loteries vidéo, c'est désormais le jeu en ligne qui représente le principal risque (Bélanger et al., 2003; Ferland et al., 2008). Certaines données préliminaires semblent indiquer que la pandémie de COVID-19 et les

confinements ont eu un effet à la hausse sur l'addiction au jeu au Québec (Joti & Haris, 2022).

Loto-Québec a commencé à investir dans la prévention du jeu compulsif dès les années 1980, c'est-à-dire en même temps que surviennent les débats sur l'apparition des casinos. La société d'État inclut le concept pour la première fois dans son rapport annuel de 1987-1988 (Brodeur, 2016).

Le service de la recherche a poursuivi son approfondissement des connaissances sur le jeu : aspects économiques, sociaux et psychologiques qui y sont associés [et qu'elle] a reconduit [son] programme de bourses et de subventions de projets sur des thèmes tels que le jeu compulsif, les jeux illégaux et les attitudes et comportements envers le jeu (Rapport annuel de Loto-Québec cité par Brodeur, 2016, p. 79).

La place du jeu excessif dans la sphère publique n'a cessé d'augmenter depuis, en particulier en lien avec la création de l'Institut National de Santé publique en 1995. L'argument de la responsabilité de Loto-Québec par rapport à son offre de jeu et l'impact social que cela peut avoir a même mené à influencer des décisions importantes de la société d'État (Chicoine, 2007).

Au Québec, l'aide aux personnes en situation de jeu excessif ou à leur proche est offerte par un réseau d'acteurs privés et publics. En ce qui concerne l'action publique, les interventions gouvernementales en matière de lutte au jeu excessif sont multiples (Luce, 2017). Loto-Québec coordonne les actions (entre autres par l'entremise de son portail Jeu responsable⁸) en collaboration avec un ensemble d'intervenants publics et sociaux, dont le ministère de la Santé et des Services sociaux (MSSS), par le biais de ces Centres intégrés. Dans ce contexte, le MSSS subventionne un organisme de charité qui offre une ligne d'aide « Jeu aide et référence »⁹ fournissant de l'information et du soutien de

⁸ <https://casinos.lotoquebec.com/fr/portail/jeu-responsable>

⁹ <http://www.jeu-aidereference.qc.ca/fr>

première ligne aux joueurs (et à leur famille) éprouvant des difficultés liées au jeu excessif. Des groupes de soutien privés comme « Gamblers anonymes »¹⁰, la « maison Jean-Lapointe »¹¹, « Joueurs Anonymes »¹² de même que des chaires de recherches spécialisées comme celle de l'Université Concordia¹³ ou le « Centre québécois pour la prévention et le traitement du jeu »¹⁴ font aussi partie de la constellation d'acteurs qui gravitent autour de la question.

Le discours public sur le jeu excessif

Sans entrer dans une analyse détaillée du discours public, ce que nous ferons plus tard dans cette recherche, ce qui frappe d'abord le lecteur des plateformes publiques du Québec, c'est l'insistance sur le terme de jeu responsable. C'est d'ailleurs le titre de la page du site web de Loto-Québec : « Jeu responsable : en tête de nos préoccupations ». C'est aussi la conclusion des différentes définitions liées au jeu problématique sur le site de Loto-Québec :

Ces termes évoquent tous la perte de contrôle d'un joueur sur ses habitudes de jeu. Pour la plupart, ce n'est que passager. Pour quelques autres, la perte de contrôle va en grandissant et entraîne des conséquences négatives graves, tant pour le joueur que pour son entourage. Il arrive également que l'on parle de « problèmes de jeu » ou de « dépendance au jeu ». La dépendance fait allusion au joueur qui a besoin de jouer, qui pense souvent au jeu, et qui joue bien au-delà de ses moyens et très fréquemment, avec toutes les conséquences que cela entraîne. Le site Lejeudoitrestereinjeu.com vous permettra d'en savoir davantage sur le jeu responsable et les mesures de

¹⁰ <https://www.gaquebec.org/>

¹¹ <http://www.maisonjeanlapointe.org/traitement-du-jeu-pathologique.html>

¹² <http://www.ja-quebec.com/>

¹³ <https://www.concordia.ca/fr/recherche/chairejeu.html>

¹⁴ https://gambling.psy.ulaval.ca/la_recherche/nos_publications_scientifiques/toutes_nos_publications/

prévention proposées aux joueurs (Les habitudes de jeu des Québécois – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec).

Le même message est répété sur le site à l'usage des joueurs et de leur famille « Lejeudoitrestereinjeu.com ». Le titre de la page se lit comme suit : « Pour que le jeu demeure une partie de plaisir. Découvrez plusieurs ressources en matière de jeu responsable » (Accueil – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec). On en ressort avec une impression initiale de mise en garde sans dramatisation. Le jeu est un plaisir et doit le rester. Le jeu responsable semble être une manière de sauvegarder le plaisir du jeu, qui paraît être positif en lui-même.

Le jeu au Québec de 1867 à 1969

Le jeu et le catholicisme. Le rôle des trois vecteurs (moral, légal, social)

« Cette province de Québec est catholique et française et restera catholique et française », déclarait Honoré Mercier le jour de la Saint-Jean-Baptiste, patron des Canadiens français, le 24 juin 1889 (Dufour & Hamelin, 2021 paragraphe 25). Si la pratique religieuse s'est largement estompée, l'influence du catholicisme sur le Québec a été et demeure toujours très importante d'un point de vue social, culturel, patrimonial et politique (R. Lemieux, 1990). Étant donné que la plupart des questions sociales ont été influencées, d'une manière ou d'une autre, par la vision catholique, il est raisonnable de penser que la question des jeux de hasard et d'argent l'aura été tout autant.

Alors que l'éthique protestante a fortement marqué la vision du jeu au Canada anglais, c'est plutôt la doctrine catholique qui a forgé les conceptions au Québec (Morton, 2003; A.-C. Savard, 2016). Et ces différentes visions ont une importance capitale, puisqu'elles influencent les événements politiques. Alors que le gouvernement du Canada prohibe toute sorte de jeu au XIX^e siècle « [...] l'Église catholique, dans l'est du Canada,

demande un amendement à la Loi afin d'autoriser les loteries sans lots en argent à des fins charitables » (A.-C. Savard, 2016, p. 3).

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter, ci-dessus, la position catholique en matière de jeu. D'abord condamné dans les premiers siècles du christianisme¹⁵, un changement important d'attitude par rapport au jeu peut s'observer à partir d'une distinction faite par Thomas d'Aquin au XIII^e siècle (Lavigne, 2010). S'en suivront beaucoup de débats et deux écoles. Une, plus traditionaliste, condamnant le jeu, en soi, comme un vice. Une seconde, plus libérale, permettant le jeu pourvu qu'il ne devienne pas une occasion de faute morale (Benoît à la Guillaume, 2018). Toujours est-il que déjà à la Renaissance, le jeu de hasard et d'argent est devenu très fréquent chez les nobles. François 1^{er} fut le premier roi « très chrétien » de France à instituer une loterie. Cette première fut bien accueillie puisque le jeu sera courant un siècle plus tard à la cour de Louis XIV (Guillaume, 1983). C'est donc sans surprise qu'on peut constater que bien qu'officiellement interdit dès 1648 en Nouvelle-France, on autorisait régulièrement des exceptions pour le financement d'œuvres caritatives ou de projets d'infrastructure. En effet, les traités de morale des XVII^e et XVIII^e siècles, utilisés par les prêtres pour trancher les cas de conscience, s'ils défendent strictement le jeu aux ecclésiastiques, le permettent exceptionnellement aux laïcs pour se distraire si les sommes en jeu sont peu considérables (Tremblay, 1993). Cela n'est pas du tout surprenant et n'est qu'une application de la doctrine catholique de l'eutrapélie comme nous l'avons précédemment présenté.

Au XIX^e siècle, désormais sous le Régime anglais qui, théoriquement, interdit le jeu de hasard et d'argent, l'ambivalence dans l'attitude par rapport au jeu continue de s'affirmer dans l'Église. À titre d'exemple, cette lettre circulaire de Monseigneur Taschereau, évêque de Québec, à ses ouailles en 1879, par laquelle il permet une forme de loterie, mais seulement pour des buts religieux et charitables et uniquement lorsque le prix n'est pas de l'argent.

¹⁵ Le 4^e concile du Latran en 1215 condamne le spectacle de jeu (Lavigne, 2010)

L'acte 32 Vict. ch. 36, §. 1, permet les bazars et loteries dans un but religieux et charitable, mais défend d'y offrir des lots en argent, billets, billets de banque, bons, débentures ou autres effets négociables de cette nature (Taschereau, 1879).

Cette position de l'évêque de Québec nous apparaît des plus intéressantes. Nous suivons en ce sens l'opinion de Thériault (2013) qui montre bien que les autorités ecclésiastiques étaient prises entre plusieurs autres feux. Au-delà des questions relevant strictement de la théologie morale, tout de même bien présentes, les évêques cherchaient à éviter des conflits avec l'autorité civile de coutume britannique tout en ne négligeant pas l'utilité sociale engendrée par les revenus des loteries.

Le curé Labelle et sa loterie

En 1882, le curé Antoine Labelle, célèbre ecclésiastique qui combinait fonction religieuse (curé de la paroisse de Saint-Jérôme) et charge publique (sous-ministre de la colonisation), soumet un projet de loterie nationale pour financer la « Société de colonisation du diocèse de Montréal », pour encourager la colonisation francophone de l'île de Montréal et de sa banlieue nord. La chose n'est pas triviale puisque la question des jeux de hasard sortait de l'espace privé et des bazars paroissiaux pour monter à l'agenda du gouvernement de l'époque. Pourtant, le projet, accepté par l'Assemblée provinciale, sera refusé par le conseil exécutif, alors chambre haute de la Province de Québec (Chaire de recherche sur l'étude du jeu, 2015). Ce refus n'était pas réellement une surprise puisque, comme nous l'avons indiqué, les jeux de hasard et d'argent étaient officiellement défendus au Canada depuis la Confédération. Cette interdiction allait d'ailleurs être formalisée par la publication du Code criminel de 1892, qui interdisait les maisons de jeux et les loteries. Seuls les paris sur les courses de chevaux, et quelques autres exceptions¹⁶ étaient considérés comme légaux (Campbell & Smith, 2003). Il est quand même très intéressant

¹⁶ On tolérait aussi les loteries d'objet d'art ainsi que les « roues de fortune » dans les foires agricoles (Campbell & Smith, 2003).

de constater qu'un représentant de l'Église défie l'interdiction publique fédérale pour promouvoir une loterie nationale. Elle résulte d'une claire tolérance, voire d'une nouvelle normalisation de ce qui pouvait être vu comme une faute morale auparavant. Et cette généralisation va s'accélérer un peu partout au Québec. En effet, une consultation rapide de la banque d'archives numériques de « Bibliothèque et archives nationales du Québec » permet de trouver des tonnes d'exemples de différentes activités de jeux de hasard et d'argent organisées par l'Église¹⁷.

Église, charité et crime organisé

Dans la première partie du XXe siècle, les jeux de hasard et d'argent se déclinent selon deux modalités. D'une part, ils demeurent une partie importante du financement des œuvres caritatives. D'ailleurs, en 1934, l'Assemblée vote une loi dont le titre dépeint bien cette situation « Loi autorisant l'organisation d'une loterie pour fins éducationnelles et d'assistance publique ». Dans les années qui suivirent, de nombreuses propositions et tentatives pour former une loterie publique, pour soutenir des œuvres de charité, aboutiront par l'adoption d'une loi à l'Assemblée provinciale en 1950. Cependant, malgré toutes les demandes en ce sens du gouvernement Duplessis, il faudra attendre 1969 pour que le gouvernement fédéral accepte d'assouplir le Code criminel (P. Tremblay, 2003).

D'autre part, la prohibition officielle du jeu, combinée à l'attitude de tolérance de l'Église par rapport à l'enjeu, permettra le développement d'une industrie parallèle

¹⁷ Pour la chorale de la paroisse St-Thérèse d'Arvida en 1937 (« Pour la chorale », 1937), celui tenu par les révérendes sœurs du clergé à Rimouski en 1939, (« Bingo », 1939), le bingo missionnaire pour les séminaristes japonais tenu à St-Hyacinthe en 1941 (« Beaux succès du bingo missionnaire de St-Thomas », 1941). Il est amusant de noter que le quotidien *Le Progrès du Golfe* de Rimouski, le 18 octobre 1940, annonce à la page 8 le bingo de la paroisse de Pointes-aux-Outardes alors qu'en page 4 on réfère à une lettre de Mgr. Charbonneau, évêque de Montréal, qui rappelle aux catholiques que le bingo est interdit par la loi. Or, le même article souligne que malgré les interdictions ecclésiastiques et policières 18 paroisses avaient organisé publiquement ce type de jeu de hasard (Scaramouche, 1940).

illégale. Initiées par des immigrants non protestants, les maisons de jeux illégales passèrent rapidement sous le contrôle du crime organisé. On estime qu'en 1940, le jeu atteint même près de 100 millions de dollars. Le plus célèbre de ces jeux est la barbotte, jeu de dés tenus dans des maisons ayant pignon sur rue et tolérées par les forces de l'ordre (Lapointe, 2019; Noël, 2015). À Montréal, la Commission Caron en 1950 mettra en lumière les liens entre certains dirigeants de la police et des élus. Entre 1940 et 1960, Montréal devient une plaque tournante d'un jeu illégal, en partie en raison de la tolérance tacite de l'Église catholique qui, pour sa part, continue de profiter des revenus des bingos paroissiaux (Lapointe, 2019). La pratique relativement ouverte du jeu (bingos paroissiaux ou paris contrôlés dans le crime organisé) continue à influencer les mentalités. Un sondage de 1955 montre que 65 % des Canadiens sont favorables à la légalisation des loteries (P. Tremblay, 2003).

Le jeu au Québec après 1969

En 1969, le Code criminel fut substantiellement amendé pour permettre à la fois aux provinces et au gouvernement fédéral de jouer un rôle actif dans les loteries et les jeux (J.-F. Savard, 2018). Le Québec, en pleine Révolution tranquille, en profitera pour créer deux nouvelles entités, la Régie des Courses des Loteries et des Jeux, responsable du contrôle de l'industrie et Loto-Québec, le fournisseur officiel de l'État (M. Côté, 2017).

En 1979, sous la pression des provinces, le gouvernement fédéral mit la clé sous la porte de Loto Canada qui avait été créé dans la foulée de l'amendement du Code criminel (J.-F. Savard, 2018). En 1985, à la suite de tractations et en vertu d'un accord formel de dévolution accompagné d'un amendement supplémentaire du Code criminel, le Québec, comme les autres provinces canadiennes, devient seul responsable des jeux de hasard et d'argent (Campbell & Smith, 1998; Caux, 2003; J.-F. Savard, 2018). Dès sa création, Loto-Québec se lance à la conquête du marché des machines à sous et des loteries vidéo, fortement alors occupé par les organisations criminelles (Brodeur, 2016). Dès lors,

il est devenu la référence en matière de jeux de hasard et d'argent contrôlant l'essentiel des jeux légaux.

La modification au Code criminel permettait non seulement aux provinces, mais aussi aux organismes charitables ou religieux d'exploiter des jeux de hasard ce que l'Église catholique ne manquera pas de faire dans la poursuite de ses activités de bingos paroissiaux. D'ailleurs, dans les années 70, l'Église catholique à elle seule détenait soixante-dix pour cent (70 %) des revenus provenant des bingos (C. Côté & Morneau, 2000).

Réflexion sur le jeu et l'Église catholique au Québec

Il est clair que l'Église catholique au Québec entretient un rapport complexe avec les jeux de hasard et d'argent avant la réforme de 1969. Si elle en profite largement par la tenue des bingos, elle cherche aussi à condamner le jeu « illégal » à la fois en raison des conséquences morales et de sa position doctrinale, mais aussi pour éviter les foudres du Code criminel, et du gouvernement fédéral, qui interdit toute forme de jeux de hasard et d'argent. Une trop grande défiance de l'Église à ce sujet aurait pu entraîner des conséquences néfastes pour sa position et son influence politique et sociale dans le reste du pays, anglophone et culturellement influencé par la doctrine protestante. S'en suit donc un jeu d'équilibriste où le mot d'ordre est tolérance. Cette attitude de tolérance va progresser et se transformer peu à peu en une régularisation complète de la pratique. En effet, nous n'avons trouvé aucun texte, communiqué, discours concernant les jeux de hasard et d'argent, provenant de la principale institution catholique au Québec à savoir la Conférence des Évêques catholiques du Québec¹⁸.

¹⁸ Lorsque contactés, on nous a répondu qu'il y avait peut-être bien un texte, très vieux, qu'on devait retrouver dans les archives pour le numériser et nous l'envoyer. Nous attendons toujours ce texte.

L'attitude tolérante catholique n'est cependant pas seulement explicable par des circonstances politiques ou pécuniaires. Comme nous l'avons démontré ci-dessus, la doctrine catholique justifie pleinement cette ouverture, tant et aussi longtemps que les joueurs ne dépassent pas la limite du « raisonnable ». En réalité, plutôt que de condamner en bloc le jeu, on en appelle plutôt à la responsabilité de chaque joueur. L'Église catholique semble donc permettre le jeu, certes, mais pas n'importe quelle sorte de jeu : « Le jeu responsable ».

Le cas de la Suisse romande

Le régime de compétence du jeu en Suisse est complexe et composé d'un mélange de responsabilités constitutionnelles fédérales et cantonales encadrées par la Constitution depuis 1874 et relève de la Confédération (Künzi et al., 2004; Simon et al., 2013). Le système est bicéphale : les loteries et les paris étant de juridiction cantonale et les casinos de juridiction fédérale (Villeneuve & Pasquier, 2011).

À la suite d'un référendum tenu en 1993, la Constitution suisse a été modifiée pour permettre les maisons de jeu et, à la suite de la promulgation de la « Loi sur les maisons de jeux » en avril 2005, la Suisse présente une des plus grandes concentrations de casinos par habitant au monde (Künzi et al., 2004). Depuis janvier 2019, les jeux d'argent sont réglementés par une seule et même loi (Addictions Suisse, 2019).

À la suite d'une dérogation de 1915 permettant le jeu d'argent jusqu'alors interdit, ces jeux ne sont licites en Suisse que dans la mesure où ils servent à des fins d'utilité publique ou aux organisations de bienfaisances (Künzi et al., 2004; Villeneuve & Pasquier, 2011). En Suisse romande, c'est la Loterie romande qui est déléguée par la Commission fédérale des jeux pour le contrôle du jeu dans les six cantons romans (Jura, Neuchâtel, Fribourg, Vaud, Valais et Genève). Créée en 1937, la Commission fait plus de 400 millions de revenus annuellement et distribue plus de 200 millions de bénéfice à l'« utilité publique », c'est-à-dire aux organisations de bienfaisance.

Jeu et jeu excessif en Suisse romande

Le jeu excessif représente aujourd'hui un axe important d'intervention des différents paliers de gouvernement en Suisse (J.-F. Savard & Saël, 2020). Les changements législatifs de 2018 ont introduit deux mécanismes de prévention pour lutter contre le jeu excessif. D'une part, les opérateurs doivent détecter et exclure les joueurs présentant un profil à risque, puis, d'autre part, les Cantons doivent mettre en place une taxe de prévention sur le revenu des jeux (Simon et al., 2013). De plus, la Loi suisse exige que les Cantons mettent en œuvre des mesures pour lutter contre le jeu excessif (Addictions Suisse, 2019). La *Loi sur les jeux* prévoit en effet que les cantons interviennent pour lutter contre l'addiction au jeu. Pour ce faire, six cantons romands ont mis en place le « Programme intercantonal de lutte contre la dépendance au jeu » (PILDJ)¹⁹. Créée en 2007 par la Conférence Latine des Affaires Sociales et Sanitaires (CLASS), la gestion du PILDJ a été confiée au Groupement romand d'Études des Addictions²⁰ (GRÉA). Le programme est financé par les cantons sur la base d'un impôt perçu sur les revenus des loteries. De plus, chaque canton dispose d'une structure de soutien (prévention et traitement) pour l'aide et le traitement des joueurs pathologiques.

Étant donné que la lutte contre le jeu excessif demeure un défi dans une offre de jeu active comme celle de la Suisse (Simon et al., 2020), des chercheurs se penchent aussi régulièrement sur la question du jeu excessif. On évaluait, en 2019, à 76 000, le nombre de joueurs suisses avec un problème de jeu excessif (Addictions Suisse, 2019; Simon et al., 2020). En 2012, on a estimé le coût social combiné (soins de santé, perte de productivité) à entre 551 et 655 millions de francs suisses (Jeanrenaud et al., 2012). Selon le Panorama des Addictions 2019 publié par Addiction Suisse, les pertes des joueurs pour toute la fédération se chiffrent, année après année, à plus de 1,6 milliard de francs suisses et sont en augmentation de 2007 à 2017 (Addictions Suisse, 2019). En 2015, une étude a

¹⁹ <http://sos-jeu.ch>

²⁰ <https://www.grea.ch/>

brossé un portrait alarmant des conséquences financières et familiales du jeu excessif dans des ménages (Jeanrenaud et al., 2012). Pourtant, une étude publiée en 2014, commandée par la commission fédérale des maisons de jeu, concluait que la prévalence du jeu problématique était en diminution en Suisse (Eichenberger & Rihs-Middel, 2014). Par contre, à l’instar du Québec, il semble que la période de COVID-19 ait entraîné une forte augmentation des cas d’addiction au jeu (Notari et al., 20023).

Le discours public sur le jeu excessif

On peut identifier deux principales voix officielles et étatiques pour le jeu. Premièrement, la Loterie romande et son site internet. Deuxièmement, le PILDJ. Sans procéder à une analyse détaillée du contenu, ce que nous ferons plus tard, on note tout de même plusieurs éléments à la première lecture.

Le site de la Loterie romande comprend une section (onglet) concernant le jeu responsable. Le logo et le titre de cette page semblent proposer le même message que celui que nous avons vu au Québec, mais en naviguant à l’intérieur du site, on y trouve un autre type de message. Dans cette page, on retrouve le titre « Pour que le jeu reste un jeu » ainsi qu’un paragraphe de présentation où l’on peut lire :

Initié sur une base volontaire, le programme de Jeu Responsable de la Loterie romande fait partie intégrante de sa stratégie d’entreprise. Depuis l’entrée en vigueur de la loi sur les jeux d’argent, celui-ci s’est encore renforcé avec des mesures de protection sociale strictes (Jeu Responsable ~ Loterie romande).

Lorsqu’on navigue sur le premier lien disponible, « Mesures sociales ~ Loterie romande », on y recense les différentes mesures sociales prises et le vocabulaire utilisé (prévenir, lutter, rigueur, protection, détection, contrôle) semble décrire un danger duquel

on doit se protéger. D'autres rubriques de la page à savoir : « conseils »; « besoin d'aide »; « centre de soins »; semblent bien insister sur le jeu comme un problème.

Cette impression de problème duquel il faut se méfier et sur lequel il faut intervenir semble confirmée, voire renforcée, lorsqu'on consulte la page du PILDJ. L'adresse du site web contient le mot « SOS »²¹ (SOS-jeu), le nom de l'organisme contient le mot « lutte » dans son nom et qui publie comme première phrase de son site :

Il vise en premier lieu à sensibiliser la population au problème du jeu excessif de manière que les personnes touchées de près ou de loin par cette problématique puissent trouver de l'aide (À propos du PIDJL ~ SoS).

Le site contient une page intitulée « Le jeu excessif c'est quoi » dans laquelle on donne la définition suivante :

Le jeu pathologique (dépendance aux jeux d'argent) est un trouble psychique reconnu par l'Organisation mondiale de la santé depuis les années 90. Le DSM 5 (ouvrage de référence mondial de la psychiatrie sur les troubles psychiques) classe cette dépendance dans la section des troubles addictifs, au même titre que l'alcool ou les drogues (Le jeu excessif c'est quoi ~ ~ SoS).

Nous n'avons pas trouvé de référence directe au DSM-V ou à ce type de langage dans le discours public du Québec.

L'évolution du jeu dans une Suisse romande protestante

En 1917, la Suisse romande célébrait, comme un peu partout dans le monde protestant, le jubilé des 400 ans de la Réforme. À cette occasion, un professeur de

²¹ Il est amusant de noter que SOS signifie initialement *Save our Soul*. Vu la dimension culturelle protestante qui voit largement dans le jeu de hasard et d'argent un péché, l'utilisation de SOS est, pour le moins, un hasard cocasse.

théologie, Aimé Chavan, célébrait l'union entre la foi protestante, la culture et la politique en Suisse romande. « L'harmonie est profonde entre l'idéal politique et social de la nation tout entière et les grands principes proclamés par ceux dont nous rappelons le souvenir. » (Aimé Chavan cité par Scholl, 2016 paragraphe 25). Bien que l'histoire politique et religieuse de la Suisse romande et de ses Cantons soit complexe et diversifiée, l'influence du protestantisme a profondément marqué la société et ses visions du monde (O. Bauer, 2020).

Il n'est pas surprenant en effet de constater que, du retour de Calvin à Genève jusqu'à aujourd'hui, les jeux de hasard et d'argent n'ont jamais eu une très bonne presse en Suisse romande. En 1538, par exemple, le Consistoire de Lausanne sanctionnait deux pratiques condamnables à savoir les contacts avec les catholiques et la pratique du jeu (O. Bauer, 2020)²². En 1541, Genève bannit le jeu dans le cadre d'une longue liste de condamnations de comportements jugés immoraux (Guillaume, 1983; Lavigne, 2010; Witte, 1996).

Pourtant, malgré que le jeu soit considéré officiellement par le Conseil National suisse comme dangereux (Dubuis, 2016; Villeneuve & Meyer, 2010), certains assouplissements à cette interdiction apparaîtront à partir de la fin du 19^e siècle. En effet, la crise économique et la volonté d'attirer des touristes vont presser la Suisse à mener des modifications constitutionnelles. Ainsi, en 1874, l'article 35 de la Constitution va être modifié pour donner la possibilité aux Cantons de permettre le jeu, dans certains lieux et selon certaines conditions.

Les gouvernements cantonaux peuvent, à certaines conditions dictées par l'intérêt public, autoriser les jeux d'agrément en usage dans les kursaals²³ jusqu'au printemps 1925, en tant que l'autorité

²² Il est très intéressant de noter l'association de ces deux éléments. Quand on connaît la tolérance des catholiques pour le jeu, que nous avons décrit dans les pages qui précèdent, on ne peut penser que cet interdit de fréquentation des catholiques provenait, entre autres choses, de cette différence dogmatique et morale sur le jeu.

²³ Les Kursaals sont des établissements touristiques, habituellement associés aux stations thermales.

compétente estime ces jeux nécessaires au maintien ou au développement du tourisme et que leur organisation est assurée par une entreprise exploitant à cette fin un kursaal. Les cantons peuvent également interdire de tels jeux (Constitution fédérale de la confédération suisse du 29 mai 1874, 1874 article 35).

Cependant, les maisons de jeu restent alors complètement interdites et cette permission, pourtant toute relative, est loin de faire l'unanimité. En 1914, un mouvement associant leaders religieux, politiques et sociaux sonnent la charge contre les jeux de hasard. Le journal du Parti libéral tonne :

Les jeux de hasard sont immoraux parce qu'ils offrent l'appât d'un gain sans travail, qu'ils encouragent la dilapidation et qu'ils détruisent l'esprit de solidarité sociale. Les jeux publics éveillent et attisent la passion du jeu parce qu'ils sont accessibles à chacun et qu'ils sont patronnés officiellement (Cité par Dubuis, 2016, p. 19).

En 1923, à la suite d'une consultation populaire des plus mouvementée tenue trois ans auparavant (Dubuis, 2016), l'État fédéral procéda à une nouvelle modification pour permettre aux Cantons d'autoriser les loteries « visant un but d'utilité publique ou de bienfaisance » (Loi fédérale sur les loteries et les paris professionnels, 1923 Article 5). Cependant, il est intéressant de noter que l'article 1 de la même loi stipule que « Les loteries sont prohibées ». Les maisons de jeu, quant à elles, demeureront interdites jusqu'à la loi du 18 décembre 1998 (Loi fédérale sur les jeux de hasard et les maisons de jeu, 1998).

L'assouplissement de 1923 continuera à animer le débat. En 1928, une nouvelle consultation populaire inverse la décision du référendum de 1920 et provoque de nouveau une interdiction des jeux avec quelques exceptions pour des loteries à très faibles mises (Dubuis, 2016). Un tournant décisif arrivera neuf ans plus tard, en 1937, avec la création de la Loterie romande. Dotée d'un mandat de financement d'utilité publique, elle sera responsable de la gestion du jeu (Villeneuve & Meyer, 2010). Cette nouvelle entité, pourtant toute tournée vers la redistribution des profits, ne recevra cependant pas l'aval

des autorités religieuses protestantes. En 1942, le Consistoire de l'Église nationale fait la déclaration suivante adressée aux gens de Genève :

Le Consistoire ne saurait voir d'un œil indifférent notre gouvernement instituer, avec les gouvernements des autres cantons romands, une loterie d'argent dont le produit sera destiné à « des œuvres d'utilité publique ». Cette décision [...] est contraire à toutes les traditions qui ont fait jusqu'ici l'honneur de notre cité. Elle compromet l'éducation morale de notre population, elle inspire des pensées de lucre et de bénéfice facile [...]. C'est pourquoi l'Église nationale protestante, consciente de sa responsabilité, fait entendre un vigoureux cri d'alarme et conjure tous ceux qui l'entendront de résister énergiquement à la tentation officielle : elle attire leur attention sur la responsabilité individuelle de chacun de ceux qui contribueront, même pour une part minime, à cette œuvre malfaisante au point de vue moral. Elle les engage à refuser de s'y associer, cela au nom de la solidarité qui doit unir les chrétiens dans un même amour pour leurs frères tombés dans le besoin : le sacrifice en faveur de ces derniers doit rester désintéressé (Consistoire de l'Église nationale cité par Arnould, 2008).

Un débat toujours d'actualité ?

Le débat continue d'intéresser les théologiens et fidèles protestants qui portent, encore aujourd'hui, un regard nuancé, mais plutôt négatif sur la loterie et l'utilisation de ses revenus. En effet, comme la Loterie romande doit remettre ses profits aux œuvres d'utilité publique ou de bienfaisance, les églises peuvent y trouver une source appréciable de financement. Mais est-ce bien éthique de l'accepter ?

En 1996, l'institut d'éthique sociale de la Fédération des églises protestantes de Suisse a publié une réflexion sur la question : Les Œuvres d'Entraide peuvent-elles financer leurs projets d'aide au développement et à l'environnement au moyen d'une loterie ? La conclusion est positive, à savoir que la noblesse du but peut justifier le recours à un moyen qui est tout de même présenté comme relativement douteux. Cependant, l'article se conclut ainsi : « d'autres instruments spécifiques devraient être envisagés qui

n'aient pas pour but de gagner égoïstement à la loterie» (Peter, 1996, p. 5). L'utilisation du mot égoïsme montre bien que c'est à contrecœur qu'on se résout à accueillir pareille manne publique²⁴.

En 2011, les Églises réformées d'Argovie, de Berne-Jura-Soleure, de Soleure et du Canton de Zurich, publiaient une liste de questions et réponses au sujet d'une campagne de financement intitulé la « Loterie des Églises ». Cette campagne n'était pas réellement un jeu d'argent, mais plutôt un moyen de financement. Aucun lot n'était disponible aux participants. Le « gagnant » de la loterie voyait son lot reversé en totalité à un projet d'une église de son choix. L'activité ne se qualifiait même pas comme un jeu de hasard au sens de la loi fédérale en Suisse « car il n'y a pas de distribution de gains personnels » (Gehrig, 2011 question 19). Malgré tout, cette campagne entraîna plusieurs réactions adverses et força la publication d'un document explicatif sous la forme de « questions et réponses ». Le document admet que le jeu de chance « n'est pas dans l'esprit de l'Église protestante » (Gehrig, 2011 question 15), mais cherche à rassurer le lecteur que cette « loterie » sans lot et à laquelle tous peuvent participer même sans acheter de billets, cherche à éveiller un intérêt pour la foi protestante : « Gratter un ticket est une démarche active qui suscite en même temps des émotions et des espoirs divers » (Gehrig, 2011 question 16). Les organisateurs espéraient que cette quête d'espoir pourrait amener les participants à se poser des questions plus fondamentales sur la vie et s'ouvrent par le fait même aux réponses de l'Église protestante sur ces sujets.

²⁴ Les exemples de projets soutenus par les églises protestantes et financés, au moins en partie, par la Loterie romande sont en effet nombreux. Seulement en 2021, les journaux de Suisse romande publiaient plusieurs de ceux-ci, comme la création du « Chemin des Huguenots » <https://www.24heures.ch/des-centaines-de-kilometres-a-pied-sur-les-traces-des-huguenots-597197652118> ou encore une nouvelle boutique pour le Centre social protestant de Jonchère <https://www.rtn.ch/rtn/Actualite/Region/20200221-Une-boutique-flambant-neuve-pour-le-CSP-a-la-Jonchere.html>

En 2012, la Fédération romande des Églises évangéliques (FREE) publia une analyse théologique sur la licéité pour les églises protestantes de profiter des recettes de la loterie romande. Nous avons déjà cité ce document plus haut. Il est intéressant de noter que la Commission théologique de la FREE conclut son avis, malgré quelques concessions, largement défavorable sur la question par un appel à la confiance à la Providence :

Nous souhaitons surtout encourager l'Église en recherche de fonds à mettre la foi de la communauté en action, à stimuler la générosité de ses membres, à faire jouer la solidarité des Églises au sein de la Fédération, et à compter sur la providence divine (Chanson, 2012, p. 5).

Premiers constats sur la comparaison Québec et Suisse romande

Les pages qui précèdent nous permettent de constater des différences et que nous croyons porteuses de sens. D'abord, le discours étatique sur le jeu excessif semble différer entre les deux entités étatiques. Du moins, en partie. En effet, les deux monopoles étatiques, à savoir Loto-Québec et la Loterie romande ont toutes deux reçu la certification de niveau 4 de la *World Lottery Association* (*Certification de la WLA*, s. d.; *Certifications | Loterie Romande*, s. d.). Aussi, on ne se surprendra pas de retrouver des termes communs utilisés comme ceux de jeux responsables. En fait, cette certification partagée, de même que la langue commune, nous pousseraient à croire que les discours seraient semblables du tout au tout. Pourtant, ce n'est pas le cas. Au Québec, le jeu responsable prend une autre couleur qu'en Suisse. Pour la Loterie romande, les perspectives de dépendances, de problèmes de santé graves semblent beaucoup plus présentes qu'au Québec. Pour s'en assurer, et ne pas rester sur des impressions, il conviendra dans un premier temps de mesurer les différences entre ces deux discours étatiques par rapport aux normes internationales. Nous appellerons cet écart « propos spécifique » de l'État par rapport au jeu problématique.

Deuxièmement, nous avons vu que les doctrines protestantes et catholiques, de même que leurs incarnations spécifiques dans l'histoire et la culture du Québec et de la Suisse romande, présentent aussi des différences énormes. Étant donné l'importance relative de la religion dans le tissu social de ces deux entités étatiques, on peut aisément imaginer qu'il y ait encore une influence dans le discours contemporain. Pour le confirmer, il faudra analyser le « propos spécifique » à la lumière des institutions religieuses pour y reconnaître, ou non, une influence.

Chapitre VI - Présentation des résultats et des constats

Notre recherche se penche sur l'impact des institutions historico-religieuses sur le discours public contemporain du Québec et de la Suisse romande sur l'addiction au jeu. Pour ce faire, nous avons décidé d'étudier le discours public sur l'addiction au jeu tel qu'il est présenté dans les sites internet des institutions publiques. Plus précisément nous désirons répondre à la question suivante à savoir dans quelle mesure est-ce que le discours public du Québec et la Suisse romande eu égard à l'addiction au jeu est-il influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives ?

Structure de la présentation des résultats

Après avoir présenté quelques données sur le corpus, nous présenterons nos résultats en quatre (4) différentes sections.

- En premier lieu, les données provenant du traitement du corpus à l'aide de notre « Lexique de l'addiction » et des définitions internationales sur l'addiction au jeu;
- Deuxièmement, les résultats provenant de notre codage;
- Troisièmement, les données et observations provenant de la lecture du corpus spécifiquement à la lumière des institutions religieuses;
- Finalement, des observations concernant les grandeurs.

Le corpus

Statistiques générales du corpus

La première observation que nous pouvons faire à l'égard du corpus concerne les données statistiques dans leur ensemble. Le corpus regroupe 62 documents tirés de sites web officiels du Québec et de la Suisse romande après avoir traité l'information pour enlever les mots « creux » qui n'ont pas de signification utile comme les articles, les pronoms, les déterminants et autres connexions (p. ex. le, la, les, un, une, des, mais, donc, etc.), on y retrouve environ 28 000 mots. Nous pouvons identifier les 20 mots les plus utilisés dans le corpus global :

Tableau 1 - 20 mots les plus utilisés dans le corpus global

Mots	Occurrences	Pourcentage pondéré
jeu	895	3,20 %
jeux	417	1,49 %
argent	389	1,39 %
hasard	234	0,84 %
excessif	181	0,65 %
joueurs	168	0,60 %
aide	166	0,59 %
jouer	152	0,54 %
suisse	140	0,50 %
québec	136	0,49 %
joueur	125	0,45 %
peut	121	0,43 %
loterie	120	0,43 %
prévention	111	0,40 %
gagner	105	0,38 %
ligne	90	0,32 %

informations	88	0,32 %
vidéo	82	0,29 %
machines	80	0,29 %
faire	78	0,28 %

Corpus n=27946

Nous notons d'abord que, parmi ces vingt (20) mots les plus fréquents, deux (2) font partie de notre lexique de l'addiction, à savoir « excessif » et « prévention ».

Comparaison entre les corpus

Étant donné que notre intention est de comparer le discours public au Québec et en Suisse romande, il est pertinent de s'intéresser davantage à l'utilisation des mots dans les deux sous-corpus nationaux et de les comparer.

Le sous-corpus du Québec est composé de 28 documents représentant différents sites officiels totalisant 9973 mots. Le corpus de Suisse romande représente 34 documents totalisant 17 973 mots.

Le tableau suivant présente les 10 mots les plus utilisés dans les deux corpus. Pour cet exercice, nous avons regroupé les mots avec leurs pluriels (le cas échéant).

Tableau 2 - Fréquence et poids relatif des 10 mots les plus utilisés selon les corpus nationaux.

	Québec	Fréquence (poids relatif)	Suisse romande	Fréquence (poids relatif)
1	Jeu(x)	372 (3,73 %)	Jeu(x)	940 (5,23 %)
2	Québec	135 (1,36 %)	Argent	300 (1,67 %)
3	Joueur(s)	129 (1,29 %)	Excessif	178 (0,99 %)
4	Hasard	104 (1,04 %)	Joueur(s)	164 (0,92 %)
5	Machine(s)	95 (0,95 %)	Suisse	140 (0,78 %)

6	Argent	89 (0,89 %)	Addiction(s)	138 (0,68%)
7	Loto	76 (0,76 %)	Hasard	130 (0,72 %)
8	Aide	63 (0,63 %)	Prévention	108 (0,60 %)
9	Vidéo	61 (0,61 %)	Aide	103 (0,57 %)
10	Jouer	59 (0,59 %)	Jouer	93 (0,52 %)

Corpus du Québec n=9973 et corpus de Suisse romande n=17973

Il est intéressant de noter que parmi ces 10 mots les plus utilisés, les mots faisant partie de notre lexique de l'addiction semblent à première vue plus nombreux et plus fréquents dans le sous-corpus de Suisse romande. Au Québec, seul le mot « aide » fait référence directement à l'addiction et n'occupe que 0,63 % du corpus. En Suisse romande, on retrouve, parmi les dix mots les plus fréquemment employés, quatre termes de notre lexique à savoir « excessif », « addiction(s) », « prévention » et « aide » pour un total de 2,9 % du corpus. En comparant le tableau 1 et le tableau 2, on constate aussi que 98 % de l'utilisation du mot « excessif » (178 sur 181 occurrences) provient du corpus de Suisse romande.

Note sur le terme « addiction »

Il est important de spécifier, avant d'aller plus loin, une différence linguistique importante entre le Québec et la Suisse romande. Le mot « addiction », largement utilisé en Suisse romande, est habituellement perçu comme un anglicisme à proscrire au Québec. Aussi, il n'est pas concluant de constater l'absence du mot addiction au Québec sans rechercher son équivalence à savoir « dépendance ». Nous tiendrons compte de ce point pendant toute notre analyse. En ce qui concerne le tableau 2, notons tout de même que le mot « dépendance » est absent des dix premiers mots du sous-corpus du Québec et que son équivalent en Suisse romande, « addiction » est en sixième position.

Partie 1 - Lexique de l'addiction et définitions internationales

Lexique de l'addiction

Tel que nous avons expliqué précédemment dans notre chapitre méthodologique, nous avons développé un lexique de l'addiction propre à notre corpus. Le but n'était pas de constituer un lexique complet et exhaustif sur l'addiction au jeu, mais bien d'identifier l'ensemble des termes pertinents présents dans les corpus. Aussi, si un terme ou concept pertinent n'a pas d'occurrence dans notre corpus, nous l'avons laissé de côté. Nous avons constitué ce lexique à partir d'autres lexiques sur l'addiction²⁵, souvent plus généraux et d'un va-et-vient avec notre corpus.

Une fois cet exercice terminé, nous avons procédé à une validation internationale en consultant des experts de Suisse romande et du Québec. À la suite de leurs rétroactions, nous avons ajusté le lexique qui comprend maintenant un total de 51 mots, familles de mots et de concepts.

Tableau 3 - Poids relatifs des termes liés à l'addiction dans les corpus nationaux

Lexique de l'addiction	Québec	Poids relatif	Suisse romande	Poids relatif
Abus	0	0,00 %	1	0,01 %
Aide	63	0,63 %	103	0,57 %
Addiction	1	0,01 %	138	0,77 %
Alcool	11	0,11 %	11	0,06 %
Autoexclusion, exclusion, exclure, exclu(es)	24	0,24 %	21	0,12 %
Compulsif(s), ve	1	0,01 %	25	0,14 %
Contrôle	28	0,28 %	47	0,26 %

²⁵ Voir le chapitre IV pour le détail des lexiques consultés.

Conséquence(s)	17	0,17 %	38	0,21 %
Consulter, consultations	7	0,07 %	11	0,06 %
Coût(s)	1	0,01 %	6	0,03 %
Culpabilité, coupable	0	0,00 %	6	0,03 %
Danger(s), dangereux	0	0,00 %	9	0,05 %
Diagnostic(s), diagnostic	0	0,00 %	18	0,10 %
Difficulté(s)	0	0,00 %	2	0,01 %
Divorce	0	0,00 %	3	0,02 %
Dépendance, dépendant	12	0,12 %	45	0,25 %
Dettes(s)	3	0,03 %	10	0,06 %
Drogue (s)	7	0,07 %	6	0,03 %
Équilibre(ée)	5	0,05 %	1	0,01 %
Excessif(s), excessive(s)	4	0,04 %	194	1,08 %
Faute	0	0,00 %	1	0,01 %
Faillite	0	0,00 %	2	0,01 %
Finance, financier(s), (ère(s))	2	0,02 %	10	0,06 %
Honte	0	0,00 %	3	0,02 %
Incontrôlable,	1	0,01 %	4	0,02 %
Irritable(s), irritabilité	1	0,01 %	6	0,03 %
Limites	29	0,29 %	5	0,03 %
Mal	0	0,00 %	7	0,04 %
Malade(s), maladie(s)	0	0,00 %	4	0,02 %
Morale	1	0,01 %	0	0,00 %
Négatifs,	13	0,13 %	11	0,06 %
Pathologie(s), pathologique(s)	5	0,05 %	25	0,14 %
Piège(s)	0	0,00 %	5	0,03 %
Perdre, perte	54	0,54 %	33	0,18 %
Péril	3	0,03 %	2	0,01 %
Prévention, prévenir	9	0,09 %	116	0,65 %
Problème(s), problématique(s).	29	0,29 %	147	0,82 %

Psychologie, psychologue(s), psychologique(s), psychique(s)	0	0.00%	29	0.16%
Réadaptation	5	0,05 %	0	0,00 %
Rechute	0	0,00 %	1	0,01 %
Repérage	1	0,01 %	2	0,01 %
Risque(s), risqué	34	0,34 %	51	0,28 %
Santé	8	0,08 %	36	0,20 %
Suicide(s), suicidaire(s)	0	0,00 %	10	0,06 %
Symptôme	0	0,00 %	1	0,01 %
Souffrance, Souffrent (ez)	0	0,00 %	9	0,05 %
Trouble	1	0,01 %	26	0,14 %
Violence	0	0,00 %	2	0,01 %
Volonté	0	0,00 %	3	0,02 %
Vulnérables, Vulnérabilité	0	0,00 %	5	0,03 %
Total	380	3,81 %	1251	6,96 %

Corpus du Québec n=9973 et corpus de Suisse romande n=17973

Observations préliminaires

Le sous-corpus de la Suisse romande contient, proportionnellement, davantage de termes touchants l'addiction au jeu que celui du Québec. C'est presque le double, à savoir plus de 83 % plus en terme relatif, ce qui démontre une plus grande prégnance de ces concepts dans le sous-corpus.

Quelques-uns de ces termes - six (6) d'entre eux, soient 12 % des termes de notre lexique - ont un poids relatif similaire dans les deux sous-corpus²⁶. Cependant, la plupart

²⁶ Nous avons établi cette marge de poids similaire comme suit. D'abord, nous avons évidemment seulement comparé les mots qui se trouvent dans les deux corpus. Pour les mots qui se retrouvent moins de 10 fois, nous avons multiplié par deux les occurrences des mots provenant du sous-corpus québécois pour représenter le poids relatif du corpus du Québec qui est environ 50% moins volumineux. Une fois multiplié par deux, si le nombre était éloigné de l'occurrence de la Suisse romande de deux occurrences ou moins, nous avons considéré que le poids était similaire. Pour les mots utilisés plus de 10 fois dans

d'entre eux sont utilisés davantage ou exclusivement dans un des sous-corpus. Le tableau 4 présente ces utilisations des termes du lexique. Pour simplifier la présentation visuelle, nous avons gardé uniquement le premier mot des occurrences. Par exemple, pour les termes « excessif(s) », « excessive(s) » nous avons identifié seulement le mot « excessif ».

Tableau 4 - Utilisation des termes du lexique de l'addiction selon les corpus nationaux

Utilisation similaire	Plus utilisé en Suisse romande	Seulement utilisé en Suisse romande	Plus utilisé au Québec	Seulement utilisé au Québec
Alcool	Addiction	Abus	Aide	Morale
Contrôle	Compulsif	Culpabilité	Autoexclusion	Réadaptation
Conséquence	Coûts	Danger	Drogue	
Consulter	Dépendance	Diagnostique	Équilibré	
Incontrôlable	Dette	Difficulté	Limites	
Repérage	Excessif	Divorce	Négatif	
	Finance	Faute	Perdre	
	Irritable	Faillite	Péril	
	Pathologie	Honte	Risque	
	Prévention	Mal		
	Problème	Malade		
	Santé	Piège		
	Trouble	Psychologie		
		Rechute		
		Souffrance		
		Suicide		
		Symptôme		
		Violence		
		Volonté		
		Vulnérable		

au moins un des sous-corpus, nous avons considéré les écarts de points de pourcentage de poids relatif. Ceux de moins de 0,05 points de pourcentage ou moins sont considéré comme similaire.

On constate donc, visuellement, une plus grande présence des termes du lexique de l'addiction dans le sous-corpus de la Suisse romande. Pour aller plus loin dans l'analyse, nous sommes allés contrôler dans quel contexte étaient utilisés ces termes.

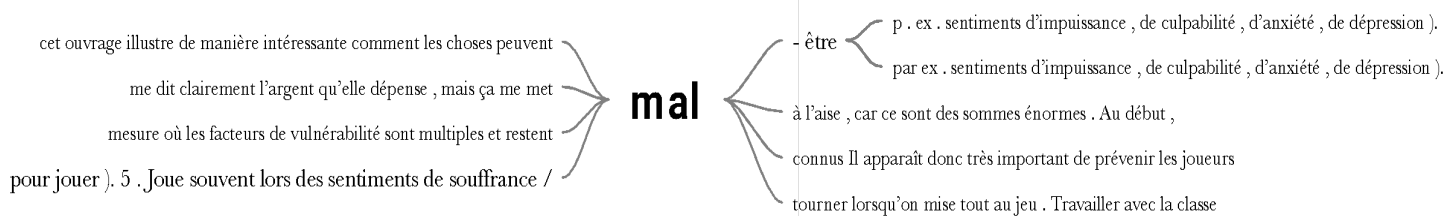
Utilisation en contexte du lexique dans le sous-corpus de Suisse romande.

Mot uniquement présent dans le sous-corpus suisse romand

À l'exception du mot « faute », utilisé une seule fois et sans lien avec l'addiction (expression « faute de »), tous les autres termes du lexique utilisés uniquement dans le sous-corpus suisse servent à, d'une part, qualifier l'addiction et, d'autre part, à décrire ses conséquences. Par exemple, les mots « symptômes », « mal (mal-être) », et « malade » sont directement liés à la description de l'addiction au jeu comme le montre l'étude des synapsies suivantes. Le mot « maladie » introduit d'ailleurs une définition scientifique provenant de la classification internationale des maladies (CIM 10) de l'Organisation mondiale de la santé.

Voici les synapsies des mots « symptômes », « mal » et « maladies »

défini comme un ensemble d'au moins quatre — **symptômes** — survenant n'importe quand sur une même période



psychiatres, l'autre étant la Classification internationale des — **maladies** — (CIM 10), édictée par l'Organisation mondiale de

En ce qui concerne les conséquences de l'addiction, on retrouve bien en contexte dans le corpus les mots « faillite », « divorce », « culpabilité », « honte », « suicide » et « violence » comme le montre l'étude des synapsies ci-dessous.

des joueurs excessifs se sont mis en — **faillite** — personnelle Coût social du jeu pathologique en

à l'origine de la séparation ou du familial, mensonges, violence verbale / physique, séparation ou parfois très lourdes (endettement considérable, perte d'emploi,) **divorce** , etc Malgré tout, l'addiction au jeu reste . Conséquences sociales : Isolement et précarisation sont également sont des situations inhérentes au jeu excessif .

mal - être (p . mal - être (par) ex . sentiments d'impuissance , de se punir pour réduire un sentiment de jeu . Conséquences sanitaires : Dépression - stress - honte - **culpabilité** , d'anxiété de dépression) . 6 . Après avoir perdu inconscient 19 . QUEL EST LE MONDE DE - désespoir idées suicidaires avec ou sans passage

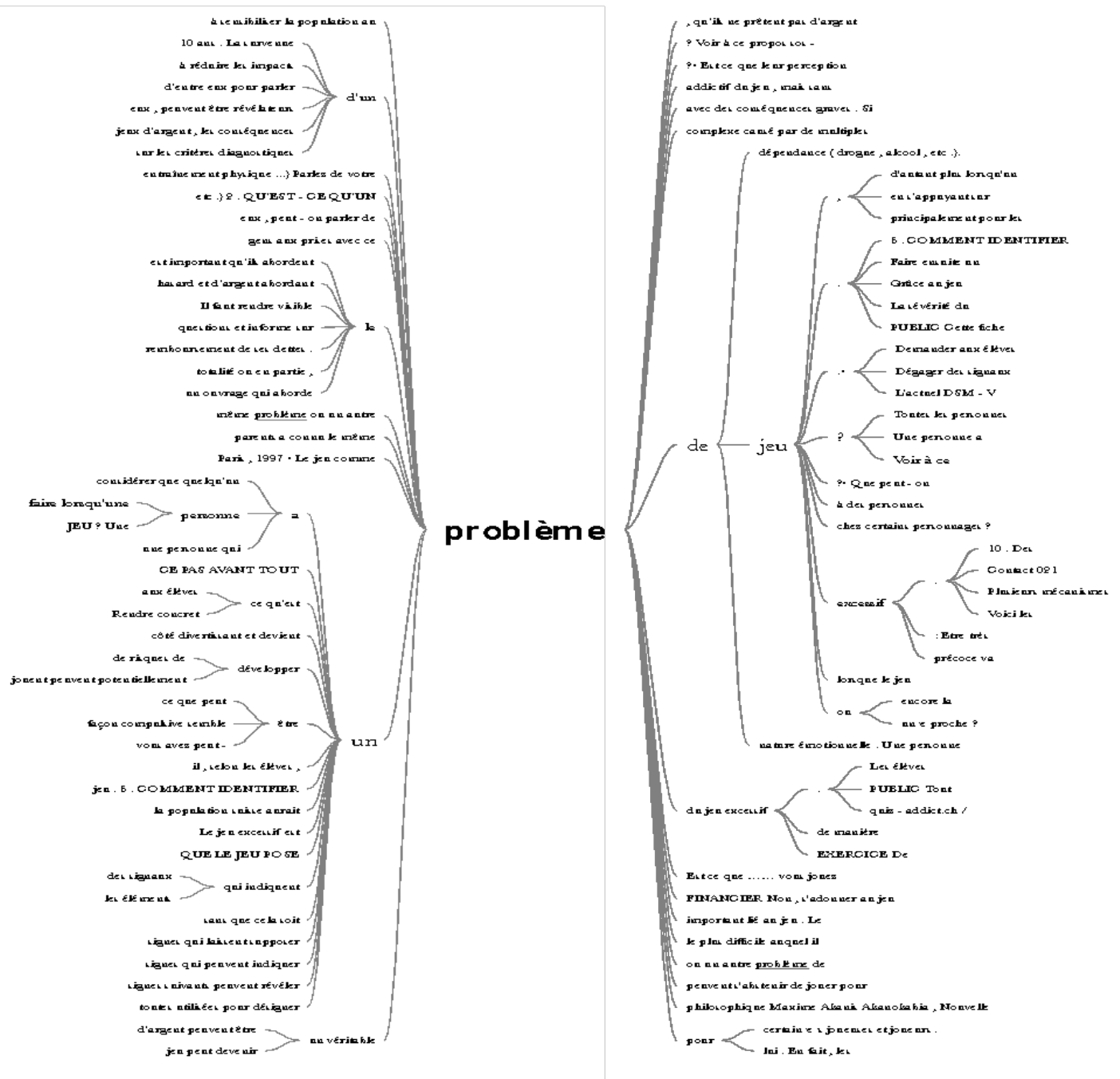
jeu . Conséquences sanitaires : Dépression - stress - proches , généré par une certaine secret ne fait qu'accentuer la **honte** . Les problèmes de jeu d'argent et les difficultés . Si vous constatez - culpabilité désespoir - idées suicidaires avec

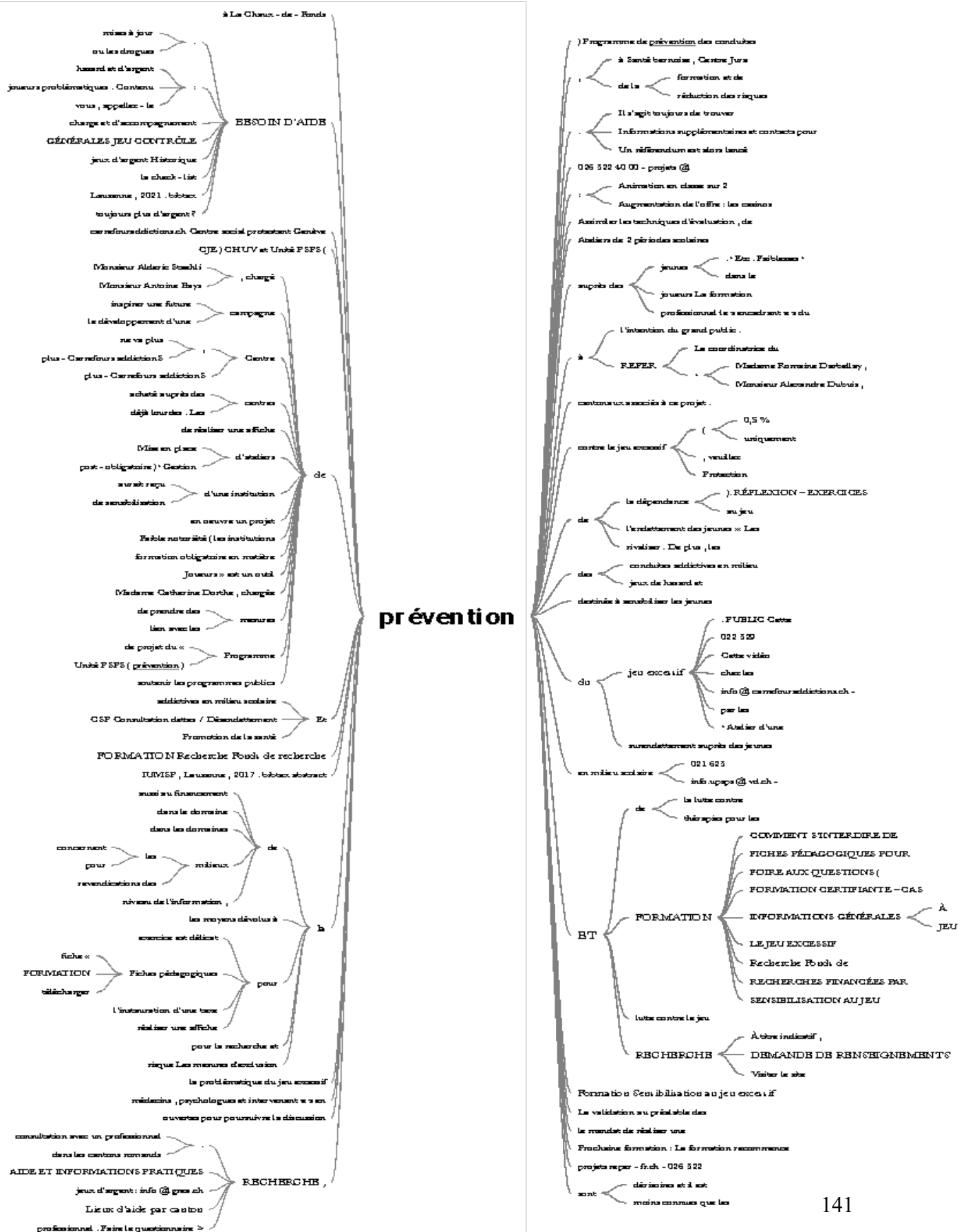
JOUEURS PATHOLOGIQUES EST PLUS TOUCHÉE PAR LE **suicide** (chez 20 % des joueurs compulsifs) ou les . Puis s'ébauche un savoir policier et juridique ? Lorsque le joueur se trouve coincé par par le passé . 26 . EST - CE QUE peut alors lui apparaître comme la seule "



Mots davantage utilisés dans le sous-corpus suisse romand

En ce qui concerne les mots plus utilisés dans le sous-corpus suisse romand, nous notons que le mot « problème » avec 147 occurrences ou le mot « trouble » avec 26 occurrences, sont très souvent lié à l'expression « problème de jeu » et plus généralement utiles à présenter une facette négative du jeu et de ses conséquences comme le montre la synapsie suivante.





Il est intéressant aussi de noter que le mot « danger » n'apparaît que dans le sous-corpus suisse romand.



Utilisation en contexte du lexique dans le corpus du Québec

Mots uniquement présents dans le corpus québécois

Il n'y a que deux termes de notre lexique qui sont utilisés uniquement dans le sous-corpus du Québec à savoir les mots « morale » et « réadaptation ».

En ce qui concerne le mot « morale », contrairement à ce qu'on avait d'abord cru, l'analyse en contexte démontre qu'il ne s'agit pas d'un jugement éthique sur le jeu problématique. Il s'agit plutôt, dans le cadre de conseils aux proches de personnes aux prises avec des problèmes de jeu, d'une suggestion pour justement éviter de « lui faire la morale ».

pas et évitez de lui faire la — **morale** — . Exprimez clairement vos attentes . Par exemple :« Je

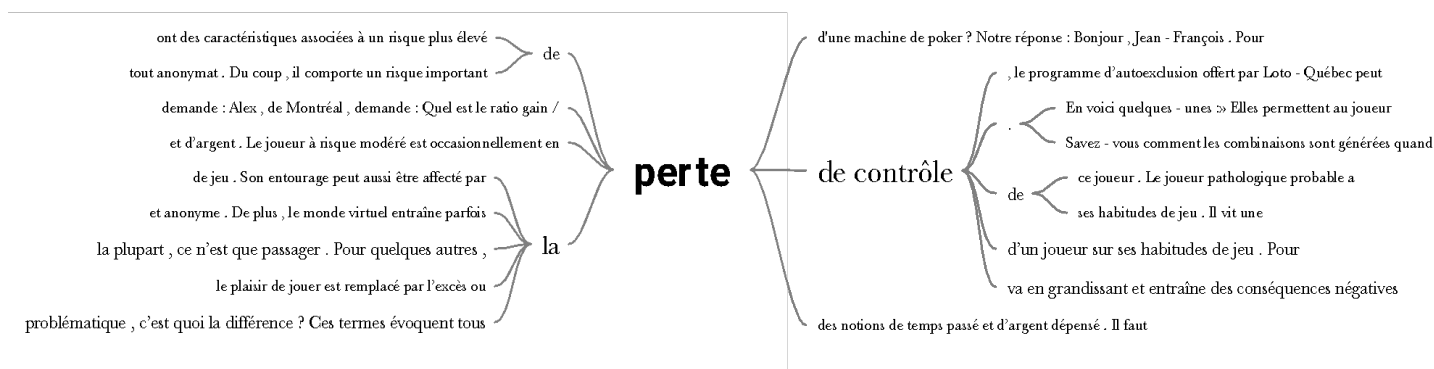
Quant au mot réadaptation, toutes les occurrences font référence à des services de soutien dans les « centres de réadaptation ».



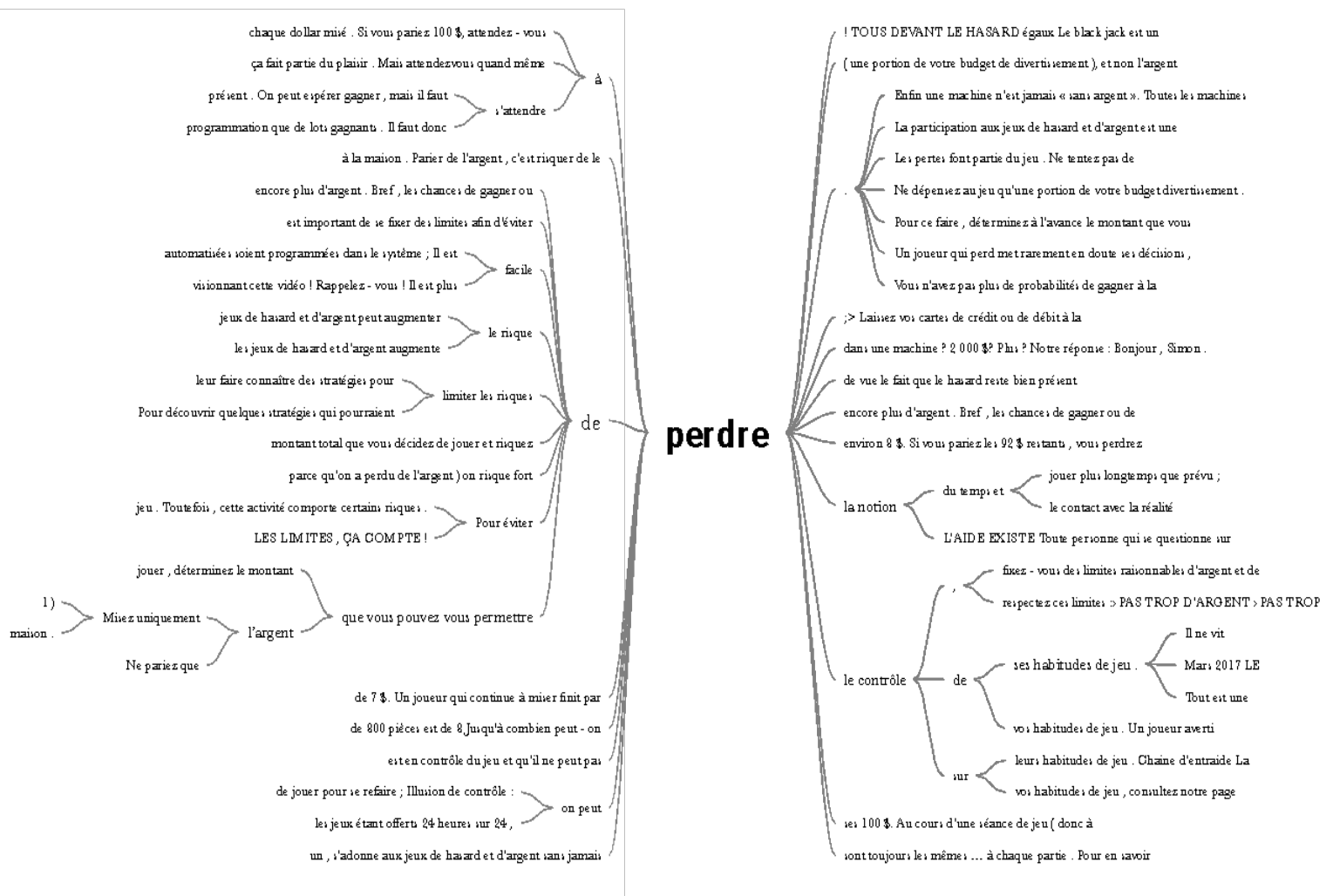
Mots davantage utilisés dans le corpus québécois

Parmi les concepts qui sont davantage utilisés dans le sous-corpus québécois, on retrouve les termes « perdre » et « perte », « autoexclusion », et « limites ».

En ce qui concerne les mots « perte » et « perdre », nous pensons que le concept ferait référence à des pertes financières engendrées par le jeu, cependant, une analyse plus fine de l'utilisation du contexte de ce mot montre qu'au contraire, il s'agit plutôt, dans la plupart des cas, d'une référence à la perte de contrôle. Il n'y a qu'un seul cas où le mot s'insère dans une phrase traitant du ratio perte/gain des machines de poker.



Le verbe perdre est utilisé dans un sens plus large et regroupe la notion de pertes financières (surtout lorsqu'utilisé en fin de phrase), mais aussi la perte potentielle de la notion du temps pour les joueurs ayant un problème de jeu.

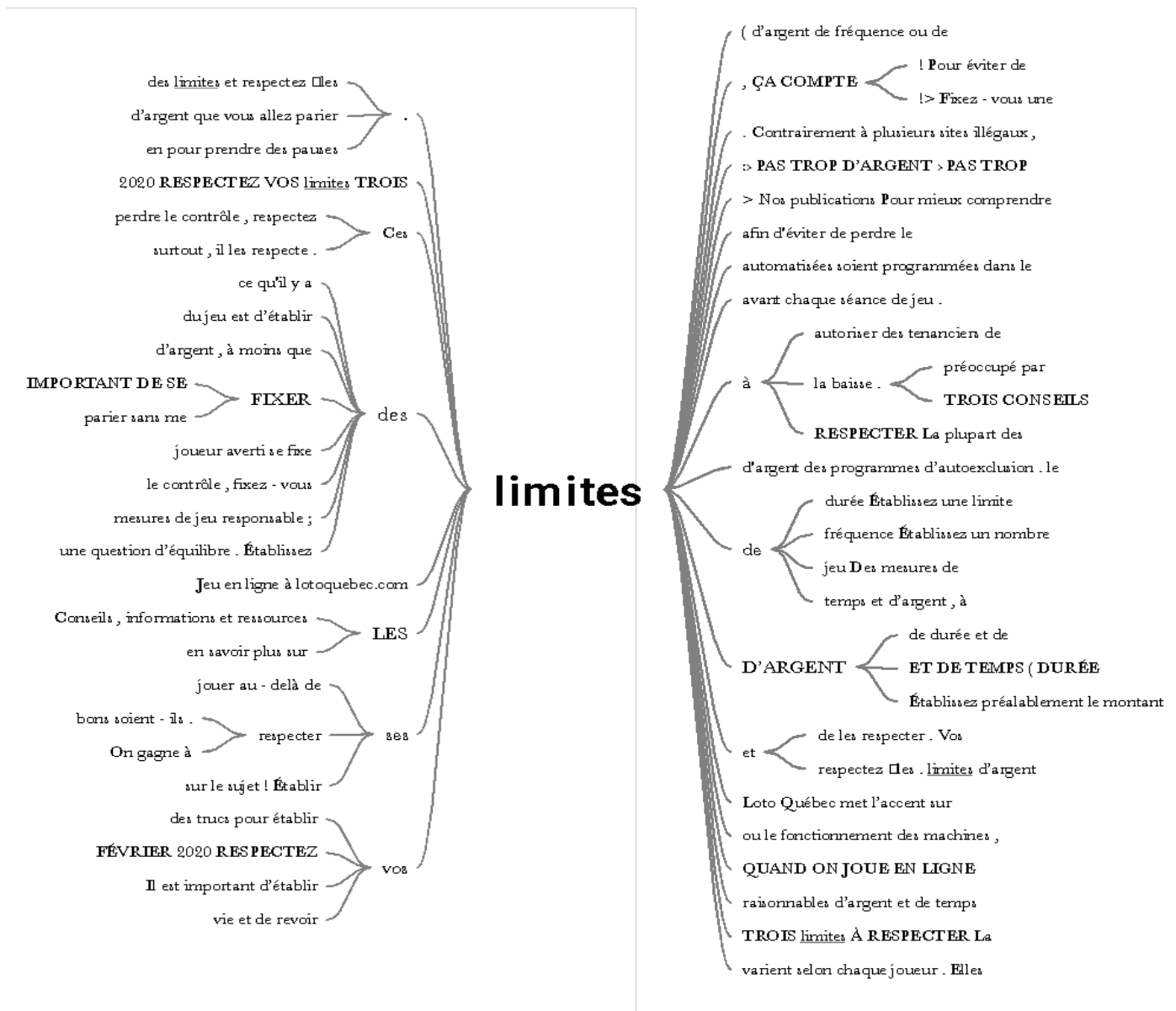


Mais la partie concernant la perte de contrôle reste très présente



Le terme « limites » réfère, quant à lui aussi, à une attitude décrite comme « responsable » de contrôle d'un comportement. Il faut se fixer, établir des limites d'argent

et de temps et les respecter. D'ailleurs ceci est aussi confirmé par l'utilisation du mot « équilibré », présent à hauteur de cinq (5) occurrences dans le sous-corpus du Québec contre une (1) seule dans le sous-corpus suisse romand.



Définitions internationales

Nous avons voulu comparer nos sous-corpus avec deux définitions internationales reconnues du jeu compulsif à savoir le CIM-10 (Classification mondiale des maladies) et DSM-V (*The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Dans les deux cas, il s'agit de définitions médicales qui insistent sur un comportement anormal qui relève de la pathologie. Il est très intéressant de noter les différentes utilisations de ces définitions dans les deux corpus.

CIM-10

Les références au CIM-10 sont répertoriées à deux reprises dans le sous-corpus de Suisse romande et ne figurent pas dans le sous-corpus québécois. La définition du CIM-10 va comme suit « Trouble consistant en des épisodes répétés et fréquents de jeu qui dominant la vie du sujet au détriment des valeurs et des obligations sociales, professionnelles, matérielles et familiales ». On note donc la notion de trouble, définie comme répétée et dominant la vie du sujet, portant ombrage aux valeurs et aux obligations du sujet.

Comme nous l'avons vu dans le lexique de l'addiction (voir supra), le concept de « trouble » est utilisé 26 fois dans le sous-corpus de Suisse romande et 1 fois seulement dans le sous-corpus du Québec. Au Québec, le mot est utilisé dans un document spécifiquement lié à l'identification, aux signes, d'un problème de jeu. Il ne se retrouve dans aucun autre document. En Suisse romande, les 26 occurrences se retrouvent dans 3 documents, dont 2 fiches pédagogiques.

Le mot « valeurs » (au pluriel) est utilisé à deux reprises dans le sous-corpus de la Suisse romande et ne se retrouve pas dans celui du Québec. Le mot « valeur » au singulier est utilisé plus souvent dans les deux corpus, mais uniquement en référence à une valeur monétaire ou en lien avec d'un nombre dans un jeu de hasard. Dans les occurrences au

pluriel dans le sous-corpus de la Suisse romande, une seule occurrence est pertinente à notre analyse : « Montrer des publicités d'opérateurs de jeux et ouvrir la discussion avec un questionnement philosophique en interrogeant les valeurs et l'éthique » (Fiche-secondaire_07_Philosophie).

Le mot « obligations », quant à lui, est utilisé aussi deux fois dans le sous-corpus de la Suisse romande et aucune dans le sous-corpus du Québec. Une de ces occurrences n'est pas pertinente et a rapport aux obligations légales de protection des joueurs, en revanche, une autre occurrence fait spécifiquement référence à une fuite des obligations.

Inconsciemment, ils croyaient qu'ils pouvaient éviter les responsabilités en pariant sur un tour de roulette ou la prochaine carte, et ainsi la lutte pour échapper aux obligations a fini par devenir une obsession (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS).

On peut donc constater que la définition du CIM n'est pas seulement présente de manière textuelle dans le sous-corpus suisse romand, mais qu'elle compénètre d'autres parties du texte.

DSM-V

Premièrement, nous avons codé « DSM » à 12 reprises dans le sous-corpus de la Suisse romande²⁷. Le compte des mots révèle 16 occurrences totales, contre aucune au Québec. Cela démontre un intérêt, en Suisse romande, à présenter le jeu compulsif comme une pathologie, objective, reconnue à l'international. En comparaison, on ne trouve pas le même intérêt au Québec. D'ailleurs, cela corrobore la tendance déjà identifiée par l'utilisation du CIM-10.

Le DSM-V définit le jeu compulsif comme suit :

Pratique inadaptée, persistante et répétée du jeu d'argent conduisant à une altération du fonctionnement ou une souffrance,

²⁷ Voir la section d'analyse du codage ci-dessous.

cliniquement significative, comme en témoigne, chez le sujet, la présence d'au moins quatre des manifestations suivantes au cours d'une période de 12 mois :

1. Besoin de jouer avec des sommes d'argent croissantes pour atteindre l'état d'excitation désiré. (trouble lié au jeu d'argent)
2. Agitation ou irritabilité lors des tentatives de réduction ou d'arrêt de la pratique du jeu.
3. Efforts répétés, mais infructueux pour contrôler, réduire ou arrêter la pratique du jeu.
4. Préoccupation par le jeu (p. ex. préoccupation par la remémoration d'expériences de jeu passées ou par la prévision de tentatives prochaines, ou par les moyens de se procurer de l'argent pour jouer).
5. Joue souvent lors des sentiments de souffrance/mal-être (p. ex. sentiments d'impuissance, de culpabilité, d'anxiété, de dépression).
6. Après avoir perdu de l'argent au jeu, retourne souvent jouer un autre jour pour recouvrer ses pertes (pour « se refaire »).
7. Ment pour dissimuler l'ampleur réelle de ses habitudes de jeu.
8. Met en danger ou a perdu une relation affective importante, un emploi ou des possibilités d'étude ou de carrière à cause du jeu.
9. Compte sur les autres pour obtenir de l'argent et se sortir de situations financières désespérées dues au jeu (American Psychology Association, 2013).

En réalité, l'analyse détaillée du sous-corpus romand montre l'utilisation verbatim de cette définition dans trois documents à savoir les documents suivants :

- Fiche-secondaire_02_Psychologie
- Fiche-secondaire_09_Temoignages
- Le jeu excessif c'est quoi ~ ~ SoS

On ne retrouve aucune référence à cette définition dans le sous-corpus québécois.

Partie 2 - Résultat du codage

Voici la répartition des 23 codes que nous avons utilisés pour l'analyse de notre corpus.

Tableau 5 – Liste des codes utilisés

	A : Québec	B : Suisse
1 : Aide	24	44
2 : Certification internationale ~~	1	7
3 : Coercition	0	1
4 : DSM	0	12
5 : Endettement	0	13
6 : Fausse croyance	0	19
7 : Fiche pédagogique	0	61
8 : Finances personnelles	0	20
9 : Hasard	0	21
10 : Induire en erreur	0	5
11 : Jeu négatif	112	227
12 : Jeu positif	105	16
13 : Loi et Règlement	0	21
14 : Ludique	2	0
15 : Non moralisateur	1	0
16 : Pathologie	28	105
17 : Prévention	5	0
18 : procédés douteux	2	0
19 : Rationalité	85	30
20 : Religion	0	9
21 : Responsabilité personnelle	71	18
22 : Sécurité contre la fraude	9	0
23 : Travail et argent	0	1

Codage du sous-corpus québécois

Quand on regarde spécifiquement les codes utilisés dans le sous-corpus du Québec, on y trouve ce qui suit :

Tableau 6 – Codes présents du sous-corpus du Québec

	A : Québec
1 : Aide	24
2 : Certification internationale ~~	1
3 : Jeu négatif	112
4 : Jeu positif	105
5 : Ludique	2
6 : Non moralisateur	1
7 : Pathologie	28
8 : Prévention	5
9 : procédés douteux	2
10 : Rationalité	85
11 : Responsabilité personnelle	71
12 : Sécurité contre la fraude	9

On peut noter que les cinq codes les plus fréquents, sur les 12 qui s’y trouvent, sont, en ordre d’importance : « jeu négatif », « jeu positif », « rationalité », « responsabilité personnelle » et « pathologie ». Les codes qui sont uniquement dans le corpus québécois sont les suivants : « ludique », « non moralisateur », « prévention », « procédé douteux » et « sécurité contre la fraude ».

Codage du sous-corpus de la Suisse romande

Dans le sous-corpus de la Suisse romande, les codes se présentent comme suit.

Tableau 7 – Codes présents dans sous-corpus de Suisse romande

	A : Suisse
1 : Aide	44
2 : Certification internationale ~~	7
3 : Jeu négatif	227
4 : Jeu positif	16
5 : Pathologie	105
6 : Rationalité	30
7 : Responsabilité personnelle	18
8 : Coercition	1
9 : DSM	12
10 : Endettement	13
11 : Fausse croyance	19
12 : Fiche pédagogique	61
13 : Finances personnelles	20
14 : Hasard	21
15 : Induire en erreur	5
16 : Loi et Règlement	21
17 : Religion	9
18 : Travail et argent	1

Sur les 18 codes présents, les plus fréquents sont les suivants en ordre d'importance : « jeu négatif », « pathologie », « fiche pédagogique », « aide » et « rationalité ». Les codes qui figurent uniquement au corpus suisse romand sont les suivants : « coercition », « DSM », « endettement », « fausse croyance », « fiche pédagogique », « finances personnelles », « hasard », « induire en erreur », « lois et règlements », « religion » et « travail et argent ».

Comparaison des sous-corpus

En analysant certains aspects de ces codes, nous remarquons plusieurs éléments très intéressants. D'abord, le codage du « jeu positif » et « jeu négatif » démontre une tendance très claire comme l'illustre le tableau ci-dessous.

Tableau 8 - Résultats du codage « jeu négatif » et « jeu positif » dans le corpus

	A : Québec	B : Suisse
1 : Jeu négatif	112	227
2 : Jeu positif	105	16

Ce ne sont pas tant les valeurs absolues qui soient intéressantes en soi, mais bien la proportion de ces codes par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'autre sous-corpus. En effet, le sous-corpus québécois comprend presque autant de codes « jeu positif » que de codes « jeu négatif » (48 % contre 52 %) alors que le sous-corpus suisse romand montre une très large domination des codes « jeu négatif » (93 % contre 7 %). Cela signifie que le jeu, dans le sous-corpus de Suisse romande, est davantage présenté du point de vue de ses conséquences néfastes, des dangers inhérents à sa pratique et rarement comme une activité ludique, un passe-temps. En contrepartie, dans le sous-corpus québécois, le jeu y est présenté, de manière quasi équivalente, tantôt sous ses aspects négatifs et tantôt sous ses aspects positifs. On semble vraiment tenir deux discours différents. Plutôt équilibré au Québec et plutôt négatif en Suisse romande.

Cette tendance se maintient en comparant la présence d'autres codes à consonances négatives, c'est-à-dire qui décrivent un aspect négatif du jeu

Tableau 9 – Résultats des codes à consonances négatives dans le corpus

	A : Québec	B : Suisse
1 : Aide	24	44
2 : Coercition	0	1
3 : DSM	0	12
4 : Endettement	0	13
5 : Fausse croyance	0	19
6 : Finances personnelles	0	20
7 : Induire en erreur	0	5
8 : Jeu négatif	112	227
9 : Pathologie	28	105
10 : Prévention	5	0
11 : procédés douteux	2	0
12 : Sécurité contre la fraude	9	0
13 : Travail et argent	0	1

Encore une fois, on note plus de connotations présentant le jeu de manière négative dans le sous-corpus de la Suisse romande (10 codes contre 6 au Québec). Si on regarde les proportions, 40 % des codes du corpus du Québec représentent des aspects négatifs contre 71 % pour le corpus de la Suisse romande. On note que certains de ces codes ne se trouvent que dans le sous-corpus de la Suisse romande comme « endettement », « fausse croyance », « finances personnelles ». Comme nous l’avons vu, le sous-corpus de Suisse romande est le seul à faire explicitement référence au DSM-V et au CIM-10, c’est-à-dire aux définitions scientifiques du jeu compulsif. Au Québec, les codes qui sont uniques touchent la prévention et la sécurité contre la fraude.

A contrario, les codes à consonances positives se présentent comme suit :

Tableau 10 – Résultats des codes à consonances positives dans le corpus

	A : Québec	B : Suisse
1 : Jeu positif	105	16
2 : Ludique	2	0
3 : Non moralisateur	1	0

Le sous-corpus québécois semble beaucoup plus positif. Le code « jeu positif » représente en effet 24 % des codes du sous-corpus contre seulement 2,5 % pour la Suisse romande. De plus, le sous-corpus québécois est le seul à faire référence au côté ludique du jeu et à conseiller d’éviter d’être moralisateur.

Il est aussi intéressant de noter l’importance relative du code « responsabilité personnelle » dont la répartition se présente comme suit :

Tableau 11 – Résultat du code « Responsabilité personnelle » dans le corpus

	A : Québec	B : Suisse
1 : Responsabilité personnelle	71	18

Cet élément est donc beaucoup plus présent dans le corpus québécois, 16 % des codes du sous-corpus contre 2,9 % pour le sous-corpus suisse romand.

Le point sur quelques notions positives sur le jeu

Après avoir constaté ce qui semble être un déséquilibre dans les aspects positifs et négatifs dans les deux sous-corpus, à la fois à partir du lexique de l'addiction et de codage, nous avons voulu pousser l'analyse un peu plus loin en nous attardant à des concepts positifs comme le montre le tableau suivant. En effet, les aspects négatifs ont bien été traités par le lexique de l'addiction et le codage, mais qu'en est-il des mots à portée ouvertement positive ? Pour ce faire, nous avons voulu observer l'utilisation des termes « plaisir », « divertissement », « divertir », « loisir », « gain(s) », « redistribution », « rêve ». Voici ce que nous avons pu constater.

Tableau 12 – Poids relatifs de certains mots à consonance positive dans le corpus

Mots positifs	Québec	Poids relatif	Suisse romande	Poids relatif
Plaisir	4	0.04%	3	0.02%
Divertissement, divertir, loisir	11	0.11%	8	0.04%
Gain(s)	24	0.24%	34	0.19%
Redistribution	1	0.01%	12	0.07%
Rêve, rêvent	0	0.00%	12	0.07%
Total	40	0.40%	69	0.38%

Corpus du Québec n=9973 et corpus de Suisse romande n=17973

À première vue, il semble y avoir le même poids relatif de ces concepts positifs, ce qui peut surprendre étant donné ce qui précède. Par contre, à y regarder de plus près, la situation est très différente. En effet, le sous-corpus de Suisse romande utilise souvent ces termes de manière négative comme nous le verrons ci-dessous. Cette différenciation marquée des deux corpus est particulièrement bien illustrée par l'utilisation des mots plaisirs et loisir.

Plaisir

Dans le sous-corpus québécois, on retrouve le mot plaisir à quatre reprises, dont trois pertinentes. En effet, la quatrième occurrence se retrouve dans l'expression « ça me fait plaisir » ce qui n'a pas vraiment de lien direct avec notre propos.

Les trois autres occurrences présentent comme normale la présence de plaisir dans le jeu. « Pour que le jeu demeure une partie de plaisir » (Accueil – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec); « Vous gardez espoir, c'est très bien, ça fait partie du plaisir. » (Fausses croyances et faits – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec); « si vous remarquez que le plaisir de jouer est remplacé par l'excès ou la perte de contrôle » (Programme Auto-exclusion). Les mises en garde sous-entendues dans ces extraits utilisent justement l'idée que le plaisir est un des buts du jeu. Jeu et plaisir ne s'opposent pas dans le sous-corpus.

Dans le sous-corpus suisse romand, au contraire, la notion de plaisir, qui apparaît à trois reprises, est plutôt liée à un piège dont il faut se méfier : « Les publicités insistent sur le côté plaisir, convivialité, argent facile, et utilisent souvent des célébrités » (Fiche-secondaire_05_Economie-Marketing); ou encore cet extrait : « L'excitation du jeu, associée à la possibilité de gagner de l'argent, peut donner aux joueurs un plaisir tel qu'ils continuent parfois à jouer malgré les problèmes posés » (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS). Le plaisir y est présenté comme un leurre. On propose encore de chercher des plaisirs qui feront éviter le jeu « Accordez-vous des moments de plaisir, ne vous punissez pas, vous souffrez déjà assez » (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS). Notons encore ici le message très négatif du sous-corpus romand. Le jeu ne provoque pas réellement de vrai plaisir, mais plutôt la souffrance! Jeu et plaisir semblent incompatibles.

Loisir(s)

Dans le sous-corpus québécois, loisir(s) revient à deux reprises, dans le même paragraphe. Le reste présente le jeu comme un loisir légitime, mais qui doit, dans le cadre d'une vie équilibrée, ne pas être le seul :

Variez vos loisirs. Le jeu est une activité parmi d'autres. Avoir comme seul loisir les jeux de hasard et d'argent augmente le risque de perdre le contrôle de ses habitudes de jeu. Tout est une question d'équilibre (Trucs pour garder l'équilibre - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec).

Le sous-corpus romand utilise le concept de « loisir(s) » à cinq reprises, dont seules trois (3) occurrences sont utiles à notre analyse. D'abord, la « Foire aux questions » présente le concept de loisir dans un paragraphe intitulé « le piège ». On y présente le jeu comme un loisir, mais coûteux, qui peut facilement devenir un cercle vicieux.

Le piège

Les joueurs compulsifs consacrent temps, énergie et argent au jeu. Après avoir perdu un gros montant d'argent, ils commencent à considérer leurs dépenses comme un « investissement » plutôt que comme le coût d'un loisir. Certains essaient de récupérer cet « investissement » en continuant de jouer. Ils tentent de regagner leurs pertes en ignorant qu'ils sont engagés dans un cercle vicieux (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS).

Cette notion de coût lié à ce loisir est aussi abordée dans le document « Fiche-secondaire_10)

Faire un exercice sur la gestion du budget (faire ressortir les frais fixes et les frais variables tujoues.ch). Énumérer les loisirs et parler du budget loisirs. Le jeu s'inscrit dans ce montant (Fiche-secondaire_10).

Partie 3 - Les institutions morales et religieuses

Qui cherche des traces manifestes des institutions religieuses dans les deux sous-corpus reviendra largement bredouille. En effet, les termes « religion », « chrétien », « catholique » ou « catholicisme » n'apparaissent nulle part, ni d'ailleurs le terme « morale » (à l'exception du cas cité ci-dessus). Le mot « protestant » apparaît, quant à lui, à deux reprises pour nommer deux centres de prévention et de traitement en Suisse romande.

11 69 - carrefouraddictions.ch } Centre social — **protestant** { Genève Prévention Ateliers de 2
77 54 - chuv.ch } Vaud surendettement) Programme cantonal pour

Le mot « spirituel » est quant à lui utilisé une fois seulement, au pluriel, dans le sous-corpus suisse romand.

d'urgence). Parfois , l'adhésion à des principes — **spirituels** — peut contribuer à résoudre ces difficultés .

Il y a donc très peu de traces manifestes. Cependant, pour qui prend la peine de chercher de manière un peu plus approfondie, les institutions révèlent leur présence. Par exemple, le mot volonté est utilisé uniquement dans le sous-corpus suisse romand. Les trois occurrences sont toutes présentes dans la question et la réponse 22 du document « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS » au même titre que le mot spirituel (voir ci-dessus).



Or, le concept de volonté fait souvent référence à des questions morales (Grandjean, 2012; Laugier, 2008) et même spécifiquement à la question du libre arbitre que nous avons déjà évoqué. Or, dans ce passage sur lequel nous désirons nous arrêter, c'est exactement le cas.

Ulysse, Calvin et la volonté en Suisse romande

La question et la réponse 22 du document « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS » sont particulièrement pertinentes et valent la peine d'être analysées de plus près. Le mot volonté est utilisé dans la question et la réponse d'une part, et le mot spirituel est lui aussi présent. Nous le reproduisons en entier ci-dessous, étant donné son importance.

POURQUOI UN JOUEUR COMPULSIF NE PEUT-IL
ARRÊTER DE JOUER SIMPLEMENT PAR SA VOLONTÉ ?

Lorsqu'il s'agit de mise de l'argent, beaucoup de gens aux prises avec ce problème peuvent s'abstenir de jouer pour de grandes périodes. Mais, pris au dépourvu et dans certaines circonstances, ils recommencent à jouer sans se préoccuper des conséquences. La défense sur laquelle ils comptaient, uniquement leur volonté, s'est effondrée devant l'intensité des automatismes de pensée, des comportements et des émotions qui se trouvent réactivés. C'est la métaphore d'Ulysse et le chant des sirènes: seule une anticipation avisée peut permettre de contourner un tel obstacle. La volonté et la connaissance de soi n'aideront pas lors de tels oublis et il faut agir en amont, ou encore en aval, avec dans ce cas des stratégies de limitation des dégâts (par exemple l'implication de proches préalablement informés des efforts entrepris et prêts à contribuer à

un plan d'urgence). Parfois, l'adhésion à des principes spirituels peut contribuer à résoudre ces difficultés. Les joueurs adhérents au modèle des « joueurs anonymes » (encore appelé modèle des 12 étapes) sont d'avis qu'une croyance en une force supérieure à la nôtre est nécessaire pour soutenir un désir continu d'arrêter de jouer (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS, Question 22).

Il est intéressant de noter que la question est posée à la négative. On ne se demande pas si la volonté peut aider le joueur compulsif à résister à la tentation du jeu, quitte à conclure que non. On se demande plutôt, pourquoi, justement, la volonté ne le peut-elle pas ? Il est donc sous-entendu, comme une évidence, un fait incontestable, que la volonté n'est d'aucune aide sans qu'il n'y ait aucune tentative de le justifier. D'où vient cette supposition ?

Pourtant, la première partie de la réponse semble prouver que les personnes peuvent résister. « Lorsqu'il s'agit de mise de l'argent, beaucoup de gens aux prises avec ce problème peuvent s'abstenir de jouer pour de grandes périodes de temps ». Notons, ceci dit, qu'en faisant référence à de « grandes périodes de temps », on semble exclure que certains puissent s'abstenir pour de bon ou qu'ils puissent jouer de manière raisonnable. Mais ensuite, on glisse vers une vision beaucoup moins nuancée d'un joueur « incontrôlable » et quasiment sans raison. « Mais, pris au dépourvu et dans certaines circonstances, ils recommencent à jouer sans se préoccuper des conséquences ». On semble, de facto, avoir jeté l'éponge du jeu responsable.

En effet, s'il est impossible de s'arrêter par sa volonté, le joueur compulsif serait donc inéluctablement voué à jouer de manière déraisonnée sans que sa volonté ne puisse y changer quoi que ce soit. Un peu plus loin dans la même réponse est introduite une métaphore des plus éclairantes pour notre propos. On y fait référence à Ulysse et au chant mélodieux des cruelles sirènes. « C'est la métaphore d'Ulysse et le chant des sirènes ». Dans cet extrait célèbre de la littérature classique, Ulysse demande à ses compagnons de l'attacher à double tour puisqu'il se sait sans défense contre une tentation contre laquelle

il ne peut pas lutter. Il s'agit de la seule solution pour l'empêcher d'obéir à l'impérieux et dangereux appel provenant des voix enchanteresses des sirènes.

Connaître ses limites ? Jeu responsable et ombre thomiste sur le jeu ?

La présence des institutions religieuses dans le sous-corpus québécois est peut-être moins spectaculaire que celle que nous venons de décrire dans le sous-corpus de Suisse romande, mais non moins présente. Pourtant, encore pour qui cherche à lire le message latent, on peut constater plusieurs influences.

Comme nous avons aussi vu, le mot « responsable » est très approprié pour décrire la doctrine morale catholique. Le poids des actes reposant en effet sur les épaules de chaque individu. Or, le codage nous a révélé que le deuxième code le plus présent dans le sous-corpus québécois était celui de la responsabilité personnelle (voir le tableau 11 ci-dessus).

Pour gérer son attitude, sachant qu'il peut y avoir des tentations, le joueur responsable saura s'établir des limites. Loto-Québec consacre un document complet à l'établissement de ces limites « Respectez-Vos-Limites ». On peut y lire :

Il est important d'établir vos limites avant chaque séance de jeu. Ne pariez que l'argent que vous pouvez vous permettre de perdre (une portion de votre budget de divertissement), et non l'argent réservé pour vos besoins essentiels ou ceux de vos proches (Respectez-Vos-Limites).

On voit bien qu'on s'adresse à un individu qui peut contrôler son comportement moyennant la prise de conscience des limites de son action. On parle à un individu

responsable et on lui offre des conseils « pour que le jeu reste un jeu » (expression d'ailleurs uniquement utilisée dans le sous-corpus du Québec).

Partie 4 - Les traces des grandeurs

Comme nous l'avons annoncé dans notre cadre conceptuel, l'acteur public construit le discours de l'addiction au jeu à l'aide de briques conceptuelles qui sont arrangées selon une certaine forme qui, quant à elle, épouse une idée de grandeur. Nous avons donc cherché à retrouver, dans notre corpus, les traces de ces « cités » qui expriment ces grandeurs. Nous avons en effet réussi à isoler des éléments qui nous semblent fort pertinents à ce titre.

« Au Québec » et « en Suisse romande »

On peut constater comment les acteurs publics utilisent les mots décrivant l'entité étatique. Comme nous l'avons présenté au « Tableau 13 » ci-dessous, le mot « Québec » a 135 occurrences, ce qui représente 1,36% du sous-corpus québécois. Le mot Québec est le second plus utilisé dans tout le sous-corpus. Lorsqu'on enlève les 30 occurrences utilisant l'expression « Loto-Québec », à savoir le nom de l'opérateur public, ou les quatre (4) occurrences de l'expression « gouvernement du Québec », il demeure 101 occurrences soit 1,01% du sous-corpus. Parmi ces occurrences, on retrouve 19 fois l'expression « au Québec », soit 0,19% du corpus.

Cette prégnance du mot « Québec » dans le sous-corpus contraste avec l'utilisation relative du mot « Suisse » dans le sous-corpus de la Suisse romande. En effet, on ne le retrouve qu'à 140 occurrences, soit 0,78% du sous-corpus. Le mot « Suisse » est le cinquième (5^e) utilisée. On observe aussi que le mot « romand(e)(s) » a 76 occurrences dont le tiers provient de l'expression « Loterie romande », à savoir le nom de l'opérateur public. L'expression « Suisse romande » n'apparaît qu'à 13 reprises soit 0.07% du sous-

corpus. Parmi ces occurrences, on retrouve neuf (9) occurrences de l'expression « En Suisse romande ».

Tableau 13– Fréquence et poids relatif des mots et expressions « Québec », « Au Québec », « Suisse-romande » «en Suisse-romande » dans les deux sous-corpus.

Sous-Corpus	Mots ou expressions	Occurrences	Pourcentage pondéré
Québec	Québec	135	1,36%
	Au Québec	19	0,19%
Suisse romande	Suisse romande	140	0.78%
	En Suisse romande	9	0.05%

Corpus du Québec n=9973 et corpus de Suisse romande n=17973

Ici encore, ce n'est pas le nombre d'occurrences qui nous semble significatif, mais bien leur poids relatif. On peut donc remarquer que le mot « Québec » dans le sous-corpus du Québec a une utilisation relative près du double (+43%) que l'expression « Suisse romande » dans le sous-corpus de Suisse romande. Encore plus intéressant de noter que l'expression « Au Québec » est utilisée presque quatre (4) fois plus que l'expression « en Suisse romande ».

On pourrait argumenter que la réalité sociopolitique de la Suisse romande explique en bonne partie cette disparité et qu'il faudrait ajouter, pour être plus exact, les notions de « cantons romands » ou de « dans les cantons-romands » pour comparer avec le mot « Québec ». En vertu du principe d'homogénéité (Bardin, 1977), pour équivaloir à l'expression « Au Québec », nous avons donc ajouté les expressions « du Canton » ; « dans votre canton » ; « dans (le) les canton(s) » pour le corpus de la Suisse romande ainsi que les expressions « à travers le, du » et « de Québec » dans le sous-corpus québécois. En faisant cet exercice supplémentaire, nous obtenons les résultats suivants.

Tableau 14 - Fréquence et poids relatif des mots et expressions « Québec », « Au Québec », « Suisse-romande » «en Suisse-romande » et autres expressions relatives dans les deux sous-corpus

Sous-Corpus	Mots ou expressions	Occurrences	Pourcentage pondéré
Québec	Québec	135	1,36%
	« Au Québec » + à travers, du, de	35	0,35%
Suisse romande	« Suisse-romande » + « canton(s) romand(s) »	182	1.01%
	« En Suisse-romande » + « du, dans les cantons + du, votre canton »	27	0.15%

Nota : Corpus du Québec n=9973 et corpus de Suisse romande n=17973

On constate donc toujours une plus grande utilisation relative des expressions dans le sous-corpus québécois.

Un message social ?

Il est très intéressant d'observer l'utilisation relative du terme « social » et de ses dérivés « social(e) (es) » « sociaux ». En Suisse romande, on peut en identifier 51 occurrences soit 0.28% du sous-corpus et 8 occurrences (0.08%) pour le Québec. Le terme « collectivité » est utilisé à trois (3) reprises dans le sous-corpus romand et est absent du sous-corpus du Québec. Aussi absent du sous-corpus du Québec, le concept d'« utilité publique », présent à huit (8) reprises dans le sous-corpus suisse romand. Les mots « individu(s)-elle(s) » se retrouvent à six (6) occasions en Suisse romande et aucune au Québec. Finalement, le mot redistribution est utilisé à 12 occasions en Suisse romande et à une seule occasion au Québec.

Tableau 15 - Fréquence et poids relatif des mots et expressions « Social », « collectivité » « individu » et « redistribution » et autres expressions relatives dans les deux sous-corpus

Mots ou expressions	Québec	Poids relatif	Suisse-Romande	Poids relatif
Social(e) (es) sociaux	8	0,08%	51	0,28%
Utilité publique	0	0.00%	8	0,04%
Collectivité	0	0%	3	0,02%
Individu(s)-elle(s)	0	0%	6	0,03%
Redistribution	1	0,01%	12	0,07%

Nota : Corpus du Québec n=9973 et corpus de Suisse romande n=17973

Il y a donc une utilisation plus prégnante des concepts « social », « utilité(s) publique(s) », « redistribution » et « collectivité » dans le sous-corpus de Suisse romande et celle-ci tranche avec l'utilisation du mot individu, seulement présent dans le sous-corpus.

Individu

Le terme individu, absent du sous-corpus du Québec, est utilisé avec une connotation péjorative. En effet l'individu, au singulier, présente celui qui a un problème ou qui peut en avoir un. Il y a identification entre individu et addiction et jeu.



Chapitre VII - Interprétation des résultats

Notre recherche vise à comprendre dans quelle mesure est-ce que le discours public du Québec et la Suisse romande eu égard à l'addiction au jeu est influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives. Notre questionnement se positionne dans un ensemble d'enjeux plus larges touchant l'influence des institutions, et plus spécifiquement des religions sur les politiques publiques, d'une part, de même que le lien entre le jeu et les religions. Dans la mesure où nous pouvons établir une influence des institutions historico-religieuses dans le discours public, nous pourrions contribuer à mieux comprendre la construction du discours public de même que les vecteurs d'influence que l'acteur public subit. Comme le disait Skopol, nous pouvons ainsi « penser grand » (Bollinger, 2002, p. 136) et comprendre de vastes vecteurs d'influence qui, sans ce regard analytique, resterait cachés.

Nous avons présenté les résultats des différentes analyses sur nos deux sous-corpus et avons montré la présence de caractéristiques, manifestes et latentes, provenant des institutions religieuses dans le discours public. Dans le présent chapitre, nous chercherons à interpréter ces résultats et en exploiter pleinement le sens. Pour ce faire, nous allons utiliser notre cadre conceptuel que nous avons déjà présenté dans le chapitre III en appliquant deux couches d'analyse.

D'abord, nous allons tester la présence de nos « briques conceptuelles » c'est-à-dire des caractéristiques doctrinales sur le jeu, tel que présenté au chapitre V. Ensuite, nous allons analyser l'acte de construction du mur, c'est-à-dire les arguments supérieurs, les « cités » utilisées par l'acteur public pour organiser les briques conceptuelles dans un discours de justification.

Compte-rendu des observations à la lecture du corpus

Nous avons déjà eu l'occasion de montrer au chapitre V le lien entre les doctrines catholiques et protestantes et le jeu. Nous avons aussi montré la prégnance des institutions religieuses dans l'histoire du Québec et de la Suisse et montré les enchevêtrements historiques en ce qui a trait aux politiques publiques du jeu et de l'addiction au jeu.

En ce qui concerne les doctrines catholiques et protestantes, nous les avons schématisées en trois (3) caractéristiques clés qui non seulement ont l'avantage de condenser le contenu doctrinal, mais qui démontrent aussi l'importante différence des positions catholiques et protestantes sur le jeu. Elles se synthétisent comme suit :

Tableau 16 – Caractéristiques doctrinales du jeu – Tableau synthèse

Caractéristiques du jeu chez les catholiques	Caractéristiques du jeu chez les protestants
Le jeu n'est pas un mal en soi et peut même être une vertu	Le jeu est mauvais en soi. Il constitue un vice.
L'excès de jeu peut devenir un péché dans certaines circonstances	Il est mal de gagner de l'argent sans avoir travaillé
Pour que le jeu reste bon, chacun doit suivre la droite raison	Personne ne peut pas résister au mal, à la tentation, sans le secours divin

Étant donné que nous avons démontré la prévalence institutionnelle dominante du catholicisme au Québec et du protestantisme en Suisse romande (voir chapitre V), dans la mesure où on pourra retrouver partie ou tout de ces caractéristiques respectives dans le discours public, on pourra conclure à une influence des institutions historico-religieuses.

Sous-corpus suisse

L'analyse du sous-corpus suisse romand montre une vision franchement négative du jeu. Cela se prouve positivement et par omission. L'utilisation des termes du lexique de l'addiction ou des définitions internationales sur l'addiction de même que l'analyse des codes démontre clairement, positivement, l'aspect négatif du message. Cette conclusion est renforcée par l'absence relative (preuve par omission) de messages positifs sur le jeu. Cependant, peut-on réellement y reconnaître l'influence des institutions religieuses protestantes ? Comme nous allons le démontrer, cette influence semble indéniable.

Nous avons établi en début de chapitre que nous chercherons à retrouver des traces des trois caractéristiques de la doctrine protestante du jeu à savoir.

Tableau 17 – Caractéristiques doctrinales protestantes du jeu

1. Le jeu est mauvais en soi. Il constitue un vice.
2. Il est mal de gagner de l'argent sans avoir travaillé
3. Personne ne peut pas résister au mal, à la tentation, sans le secours divin

Nous allons considérer ces trois caractéristiques séparément et expliquer en quoi le discours public en porte la marque.

Première caractéristique du jeu dans la doctrine protestante : Le jeu comme un vice

À la lecture du sous-corpus suisse, et à la suite de notre analyse, on constate un message à très forte connotation négative qui insiste sur une activité jugée à risque. Le jeu

est présenté comme constituant un loisir coûteux qui peut présenter un réel danger voire devenir une maladie, une pathologie.

Dans les dix termes ou familles de termes les plus utilisés dans le sous-corpus, quatre (4) sont des termes touchants l'addiction : « excessif », 3^e position avec 178 occurrences; « addiction », 6^e position avec 140 occurrences; « prévention » 8^e position avec 108 occurrences; et « aide » 9^e position avec 103 occurrences.

L'analyse des occurrences de notre lexique de l'addiction confirme cette tendance avec l'utilisation de presque du double de termes que le sous-corpus québécois (en poids relatif). On note 18 concepts tirés dudit lexique qui sont uniquement utilisés dans le sous-corpus suisse romand. On en décrit les symptômes en ayant recours à des définitions médicales internationales comme le DSM-V et le CIM 10. Cette définition médicale compénètre le corpus et imprègne la vision du jeu problématique. On souligne que ces comportements peuvent entraîner des conséquences très graves comme la faillite personnelle, de la violence et mener même jusqu'au suicide. L'idée que le jeu puisse devenir un trouble affectant les valeurs et les obligations professionnelles et personnelles est très prégnante. Le codage quant à lui comporte 227 étiquettes du code « jeu négatif » contre seize (16) de jeu positif. On retrouve aussi 105 codes de « pathologie ». Bref, on ne peut douter que le message est connoté de manière fortement négative. Le jeu est présenté de manière péjorative.

Bien que les mots « morale » ou « religion » ne soient pas explicitement utilisés, le corpus suisse romand présente bien le joueur compulsif comme s'exposant à un mal moral, un mal être, un sentiment de culpabilité, à la honte et à des conséquences maritales allant jusqu'au divorce. On dépasse donc le simple vocabulaire médical pour entrer dans le domaine moral.

Le problème de l'addiction au jeu prend aussi une couleur plutôt dramatique dans le sous-corpus de la Suisse romande. Dans ce contexte, il est intéressant de noter que le

code « fiche pédagogique » (61 codes) prend une place importante dans le sous-corpus. En effet, parmi les moyens mis en place pour lutter contre ce mal, on retrouve quatorze (14) fiches pédagogiques pour encourager les enseignants d'élèves du secondaire dans toutes les matières (littérature, philosophie, mathématique, etc.). Ces fiches constituent une partie considérable du corpus, soit plus de 40%. On constate une volonté publique que le message soit intégré à toutes les matières scolaires et soit autant d'avertissements aux élèves des dangers qui les guettent. D'ailleurs, l'orientation globale pédagogique (Fiche-secondaire_00) indique clairement aux enseignants qu'en utilisant les fiches pédagogiques « Vous mettrez ainsi en place de petits éléments préventifs et contribuerez à lutter contre le jeu excessif chez les jeunes ». Ces documents mis à la disposition des enseignants visent, selon le document « Fiches pédagogiques pour la prévention du jeu excessif chez les adolescents et les jeunes adultes ~ SoS » à : « [...] renforcer les connaissances de vos élèves sur les jeux d'argent et leurs compétences psychosociales (notamment la pensée critique et la prise de décision) ». Cependant, quand on y regarde de plus près, on cherche en réalité à aller beaucoup plus loin. On cherche à modifier la perception par rapport au jeu.

Il est intéressant de noter que plusieurs fiches indiquent que les problèmes de jeu ne concernent qu'une petite minorité. Les fiches « Fiche-secondaire_08_Travaux-étudiants » et « Fiche-secondaire_09_Temoignages » l'estiment à environ trois pour cent (3%) des joueurs. Le document « Besoin d'aide ~ ~ Loterie romande » reprend le même fait et ajoute même « Selon les dernières études, 0,2% de la population souffre d'addiction aux jeux d'argent ». Dans le document « Le jeu excessif c'est quoi ~ ~ SoS » on parle plutôt de 0,5% de la population, soit 30,000 individus.

L'introduction des fiches pédagogiques, le document « Fiche-secondaire_00 », présente l'enjeu comme suit :

La grande majorité des joueuses et des joueurs gardent le contrôle sur le jeu. Une petite minorité cependant (estimée à 3%*) est confrontée à des problèmes de jeu excessif, avec des conséquences

parfois très lourdes (endettement considérable, perte d'emploi, divorce, etc.). Malgré tout, l'addiction au jeu reste un sujet trop peu connu et abordé. (Fiche-secondaire_00)

Le « Malgré tout » est extrêmement significatif. Pourquoi ce « malgré tout » ? C'est comme si l'auteur se détournait volontairement des faits pour y exprimer quelque chose qui tient plus de l'opinion, ou même de la foi. Pourquoi mettre tant l'accent sur un message adressé à l'ensemble de la population scolaire (14 documents au total) pour un enjeu qui, somme toute, ne touche qu'une toute petite partie de la population ? C'est que le jeu en tant que tel est perçu négativement et communiqué comme tel.

En effet, le message négatif identifiant le jeu comme étant délétère concerne le jeu en tant que tel. Pas seulement le jeu problématique et l'addiction pouvant en découler. Par exemple, dans la « Fiche-secondaire_09_Temoignages » après avoir fait lire des demandes d'aide de joueurs aux prises avec une addiction au jeu, la fiche demande à l'enseignant de demander aux élèves « Est-ce que leur perception des jeux d'argent a changé suite à la lecture de ces demandes ? » Cette question est clairement dirigée. On y sous-entend, comprenez-vous maintenant que les jeux d'argent sont dangereux ? Il y a clairement une intention pédagogique sous-jacente. C'est bien aux jeux d'argent qu'on s'attaque et non seulement à l'addiction.

Bien que nous ne trouvions pas, comme nous l'avons déjà dit, de mentions explicites des concepts de religion, on constate de très nombreuses références dans le corpus au bien et au mal et qui laisse une forte impression que le jeu en tant que tel est mal. Par exemple, le document « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS » fait état des dommages moraux causés par l'addiction au jeu à la famille et aux enfants. On décrit les dangers liés à ces activités comme menant au crime et à la prison. Voire au suicide (voir questions 15 et 25). On y parle même d'hérédité sociale. Dans le document « Le jeu excessif c'est quoi ~ ~ SoS », on souligne les problèmes d'addiction à d'autres substances jugées problématiques liées au jeu excessif sous le titre de comorbidités. « Près des trois

quarts des joueurs qui consultent ont une autre consommation problématique addictive : tabac : 60%, alcool : 40%, stupéfiants : 4% ».

Le joueur compulsif est aussi présenté à de nombreuses reprises comme ayant des problèmes conjugaux et familiaux divers. Ces problèmes peuvent même le mener jusqu'au divorce. Nous notons d'ailleurs que le divorce est présenté avec une connotation négative.

Conflits conjugaux et familiaux, mensonges, violence verbale/physique, séparation ou divorce sont des situations inhérentes au jeu excessif. Près d'un quart des joueurs qui consultent sont divorcés ou séparés. Pour près de la moitié des joueurs excessifs divorcés, le jeu est en partie à l'origine de la séparation ou du divorce (Le jeu excessif c'est quoi ~ ~ SoS).

Ces problèmes maritaux entraîneront probablement aussi d'autres troubles comme le recours aux services de prostitués:

D'autres problèmes tels que les troubles alimentaires, la dépendance au travail, les troubles du sommeil ou le recours excessif aux services de prostituées sont également mentionnés (Le jeu excessif c'est quoi ~ ~ SoS).

Nous avons vu que la doctrine calviniste présentait le jeu comme un péché, en soi. Non seulement en raison de ses effets délétères, mais en raison de sa nature même. Il est donc fort significatif de retrouver dans la « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS », à la question 17, les notions de tentation et de chute (et rechute) liées au péché dans le vocabulaire chrétien. « Éviter pour un certain temps de fréquenter les endroits de jeu, ne vous tentez pas. Et surtout, n'allez pas regarder les autres jouer, c'est le chemin vers la rechute » (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS , question 17). Le joueur est présenté comme celui qui ressentira honte et culpabilité et cette honte l'amènera à s'isoler. Ce n'est pas donc pas seulement une description neutre des dangers du jeu excessif qui touche finalement une très petite partie de la population, mais plutôt un portrait très noir du joueur

problématique qui a « une personnalité à risque » (question 24) et pour qui le jeu est une « obsession » (question 15). Qui finira éventuellement par avoir des problèmes avec la loi.

Activités illégales : vols - détournements d'argent - suites pénales ou civiles. 15% des joueurs qui consultent font l'objet d'une procédure pénale pour abus de confiance, détournement de fonds, escroquerie ou vol d'argent avec effraction (Le jeu excessif c'est quoi ~ ~ SoS).

On constate aussi ailleurs dans ce sous-corpus de fiches pédagogiques d'autres exemples où on détecte une certaine mise en scène, une volonté d'orienter le regard des élèves vers le jeu comme un problème. Par exemple, la fiche « Fiche-secondaire_08_Travaux-étudiants » encourage les élèves à faire des travaux sur les jeux de hasard et d'argent, mais insiste que « Le travail doit traiter du thème des jeux de hasard et d'argent (avec au moins une partie sur le jeu excessif) ». Cette dernière incise confirme réellement une intention de toujours présenter le jeu en lui associant ses dangers. On ne saurait laisser les étudiants travailler sur le sujet des jeux de hasard et d'argent (malgré que celui-ci ne représente qu'un problème, somme toute limité) sans teinter la perception du jeu de manière négative. Nul ne doit parler du jeu de manière uniquement positive. C'est comme si les dés étaient pipés d'avance. Comme si le jeu devait être considéré, *de facto*, comme un mal moral. Comme un danger fondamental. Comme un vice.

On retrouve donc clairement une influence de cette idée provenant de la théologie protestante qui considère le jeu comme un vice, en soi.

Deuxième caractéristique de la doctrine protestante : En particulier il est mal de gagner de l'argent sans avoir travaillé

Nous n'avons pas identifié d'énoncé qui dirait clairement que seul l'argent gagné par le travail est légitime. Cependant, notre analyse nous a donné plusieurs informations qui démontrent une influence de la morale professionnelle protestante.

Premièrement, le codage comporte de nombreuses étiquettes concernant l'argent. Le code « finances personnelles » est identifié à 20 reprises (contre 0 pour le sous-corpus québécois) et celui d'endettement à 13 reprises (contre 0 pour le sous-corpus québécois). Le code « travail et argent » est quant à lui codé à une reprise dans le sous-corpus suisse romand (contre aucun dans le sous-corpus québécois). Dans cet extrait du document « Le jeu excessif c'est quoi ~ ~ SoS », on présente les conséquences sur la vie professionnelle de manière assez marquée, conséquences qui ne sont pas sans nous rappeler la définition du CIM 10.

Retard - absentéisme – irritabilité - manque de concentration - licenciement. 18% des joueurs qui consultent sont au chômage, cette proportion est beaucoup plus élevée que dans l'ensemble de la population (3%) (Le jeu excessif c'est quoi ~ ~ SoS).

La question 20 du document « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS » continue la liste des enjeux de tout ordre, dont les professionnels :

Évidemment des problèmes financiers apparaissent et les joueurs excessifs font également face à des problèmes conjugaux, judiciaires et professionnels. Ils risquent de se retrouver sans amis et rejetés par leur parenté (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS, question 20).

Mais l'élément le plus intéressant est dans la suite de la question 20. Face à un problème de jeu qui peut entraîner des difficultés financières, on n'hésite pas à donner des conseils d'ordre moral comme suit.

Le meilleur moyen d'atteindre le rétablissement financier se trouve dans le travail acharné et le remboursement de ses dettes (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS, question 20).

Le mot « acharné » frappe l'analyste par son caractère d'impératif moral. On réfère à des conceptions protestantes à savoir le devoir du travail, mais aussi le lien moral intrinsèque entre l'argent et le travail. Comme nous l'avons vu avec Bauer (2015), chez Calvin, et dans la théologie protestante en général, Dieu ne saurait pourvoir aux besoins du chrétien sans sa collaboration laborieuse. Ce qui n'est pas travail est inutile et maudit pour Calvin (Lavigne, 2010). Or, l'argent gagné au jeu n'étant pas le fruit du travail, il ne peut pas être de Dieu (Calvin, 1888 HI, XXI, 5). Pour plaire à Dieu, il faut un travail acharné. On a donc clairement ici une influence de la doctrine protestante.

Troisième caractéristique de la doctrine protestante : L'homme ne peut pas résister au mal, à la tentation, sans le secours divin

La question 23 du document « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS » en faisant référence (sans aucune source précise indiquée) à une quelconque recherche de l'Université Laval²⁸ présente une autre liste de conséquences négatives liées au jeu excessif.

Selon l'Université Laval à Québec, près de deux tiers des joueurs qui fréquentent les centres spécialisés avaient déjà eu recours à des actes illégaux pour assouvir leur besoin d'argent. On rencontre les délits de menaces, violence conjugale, de fraude, contrefaçon, détournement de fonds et vol (auxquels est lié le délit d'entrée par effraction). De fait, d'autres études ont souligné que bon nombre de joueurs pathologiques, autour de 20%, avaient une procédure pénale en cours lors de leur première consultation (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS, Question 23).

²⁸ Nous n'avons pas pu trouver la source de ce document.

Au-delà du contenu de cette recherche, nous notons l'utilisation du mot « assouvir » qui fait référence à une force quasi incontrôlable. Assouvir c'est satisfaire à « un violent appétit », dit le Robert. « Satisfaire pleinement un instinct, un désir, un sentiment », dit le Larousse. Le Centre national de ressources textuelles et lexicales du CNRS, note qu'au sens métaphorique, assouvir se dit d'un objet pour lequel on a un sentiment ou une passion violente.

Cette mention pourrait être anecdotique si elle n'était pas corroborée et renforcée par un commentaire provenant de la question 20 du document « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS ». Dans cette question, on présente le joueur sous l'aspect d'un potentiel problème de caractère personnel.

Le problème le plus difficile auquel il devra faire face, et qui prend le plus de temps, est celui de changer son propre caractère. La majorité des joueurs compulsifs considèrent ceci comme étant leur plus grand défi, auquel il faut s'atteler sans plus tarder et continuer toute la vie(Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS, Question 20).

La référence au caractère du joueur et à la nécessaire transformation de ce caractère nous apparaît des plus probante. Ce n'est plus le jeu qui est présenté comme une activité possiblement nocive, c'est le joueur lui-même qui est présenté comme présentant une faiblesse problématique, un caractère dangereux. Le joueur pris avec ses difficultés de caractères ne peut plus, semble-t-il, s'arrêter par lui-même. Cette passion à assouvir est trop forte. Il ne peut pas avoir la volonté d'arrêter par sa propre décision.

D'ailleurs, la question 22, soit juste avant la question présentant la fameuse recherche de l'Université Laval et qui utilise le mot assouvir, pose la question suivante.

POURQUOI UN JOUEUR COMPULSIF NE PEUT-IL ARRÊTER DE JOUER SIMPLEMENT PAR SA VOLONTÉ ?

Lorsqu'il s'agit de mise de l'argent, beaucoup de gens aux prises avec ce problème peuvent s'abstenir de jouer pour de grandes périodes de temps. Mais, pris au dépourvu et dans certaines circonstances, ils recommencent à jouer sans se préoccuper des conséquences. La défense sur laquelle ils comptaient, uniquement leur volonté, s'est effondrée devant l'intensité des automatismes de pensée, des comportements et des émotions qui se trouvent réactivés. C'est la métaphore d'Ulysse et le chant des sirènes: seule une anticipation avisée peut permettre de contourner un tel obstacle. La volonté et la connaissance de soi n'aideront pas lors de tels oublis et il faut agir en amont, ou encore en aval, avec dans ce cas des stratégies de limitation des dégâts (par exemple l'implication de proches préalablement informés des efforts entrepris et prêts à contribuer à un plan d'urgence). Parfois, l'adhésion à des principes spirituels peut contribuer à résoudre ces difficultés. Les joueurs adhérents au modèle des «joueurs anonymes» (encore appelé modèle des 12 étapes) sont d'avis qu'une croyance en une force supérieure à la nôtre est nécessaire pour soutenir un désir continu d'arrêter de jouer (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS, Question 22).

Les références au chant des sirènes et à Ulysse sont des plus marquantes. Il s'agit d'une référence très évocatrice d'un épisode mythologique, présentant une force irrésistible contre laquelle il est impossible de résister. Que vient faire ce curieux emprunt mythologique dans la foire aux questions ?

Il s'agit d'une référence au fameux passage de l'Odyssée de Homère dans lequel Ulysse et ses compagnons se bouchent les oreilles avec de la cire pour ne pas entendre le chant mélodieux des sirènes.

Circé nous donne pour premier conseil de fuir des Sirènes étranges
l'herbe en fleur et les chansons ; moi seul puis écouter leur voix ;
mais liez-moi par des liens douloureux, que je ne puisse pas bouger,
debout sur l'emplanture, attachez-y-moi par des cordes, et si je vous
enjoins, vous pressez de me détacher, il faudra redoubler l'emprise
de mes liens ! (...) Moi, coupant en morceaux un grand cercle de

cire, avec le glaive aigu, je le pétris de mes mains fortes ; il s'amollit bientôt, comme le voulait la puissance du Soleil et les feux du roi fils d'Hypérion. J'en bouchai les oreilles à l'un de mes gens après l'autre. Ils me lièrent pieds et mains dans le bateau, debout sur l'emplanture, en m'y attachant avec cordes ; puis, aux bancs, on battit des rames les eaux grises. Mais, quand on s'en trouva à la portée du cri, passant en toute hâte, ce navire bondissant ne leur échappa point, qui entonnèrent un chant clair : « Viens, Ulysse fameux, gloire éternelle de la Grèce, arrête ton navire afin d'écouter notre voix ! Jamais aucun navire noir n'est passé là sans écouter de notre bouche de doux chants. Puis on repart, charmé, lourd d'un plus lourd trésor de science. Nous savons en effet tout ce qu'en la plaine de Troie les Grecs et les Troyens ont souffert par ordre des dieux, nous savons tout ce qui advient sur la terre féconde... » Elles disaient, lançant leur belle voix, et dans mon cœur, je brûlais d'écouter, priai mes gens d'ôter mes liens d'un signe des sourcils : ils se courbèrent sur leurs rames. Aussitôt, Euryloque et Périphète se levèrent, multipliant mes liens et leur donnant un nouveau tour. Quand nous les eûmes dépassées et quand enfin nous n'entendîmes plus ni leur voix ni leur chant, mes braves compagnons enlevèrent la cire dont j'avais bouché leurs oreilles, et défirent mes liens. » (Homère, 1982 Chant XII, 151-200)

Il est extrêmement significatif de mettre en parallèle l'intervention des compagnons d'Ulysse, Euryloque et Périphète, et cet extrait de la réponse 22 dans lequel on suggère l'intervention de proches pour aider le joueur compulsif à éviter de tomber. « par exemple l'implication de proches préalablement informés des efforts entrepris et prêts à contribuer à un plan d'urgence ».

Cette étonnante métaphore dans un texte public touchant le jeu problématique est révélatrice et n'est pas sans rappeler la théologie protestante du mal en particulier en ce qui a trait à la question du libre arbitre. En effet, comme nous l'avons vu auparavant, pour Luther et Calvin, l'homme qui ne dispose pas de l'aide surnaturelle de Dieu ne pourra pas résister à la tentation. Il y sera inéluctablement attiré. Sa volonté ne pourra rien y faire. Or, c'est exactement ce que sous-entend spécifiquement la question 22 du document « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS » à savoir « Pourquoi un joueur compulsif ne peut s'arrêter

de jouer par sa propre volonté ? ». La formulation négative d'une question, visiblement orientée et chargée de sens, semble porter la trace de cette théologie du libre arbitre. La réponse va clairement aussi dans le sens de la doctrine de Calvin : « La défense sur laquelle ils comptaient, uniquement leur volonté, s'est effondrée devant l'intensité des automatismes de pensée, des comportements et des émotions qui se trouvent réactivés ». Ou encore « La volonté et la connaissance de soi n'aideront pas lors de tels oublis ». Il faudra donc l'intervention d'un tiers qui viendra s'interposer entre la tentation et l'individu. Sinon, la volonté est incapable de résister.

Tout aussi étonnante est la référence finale à une aide spirituelle qui pourrait venir soutenir le joueur compulsif. Comme nous l'avons montré, il n'y a aucune référence similaire dans le sous-corpus du Québec. Cependant, cette aide semble être relativisée, voire indirectement mise en doute. En effet, après avoir informé le lecteur d'une pratique de certains « joueurs adhérents au modèle des "joueurs anonymes" (encore appelé modèle des 12 étapes) » on en minore l'effet avec la formulation « sont d'avis » qui semble indiquer qu'il ne s'agit que d'une opinion, potentiellement invalide. Cette nuance est particulièrement significative dans le contexte, encore une fois, de la doctrine protestante de la prédestination. En effet, comme nous l'avons vu, certains sont choisis de Dieu, et ainsi aidé par Lui pour résister aux tentations, et d'autres ne le sont pas, et ne pourront pas compter sur cette aide salvifique. Ce n'est pas parce que tel ou tel individu croit en Dieu qu'il est justifié, mais parce que Dieu lui a donné sa grâce d'abord. Aussi, le fait que quelqu'un croit en Dieu et utilise l'approche des 12 étapes ne lui assure en aucun cas son aide. Un tel programme n'aurait donc aucun effet sur quelqu'un qui n'aurait d'abord été justifié par la grâce.

Le document « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS » est encore plus explicite. On y retrouve une injonction directe à fuir une tentation que la volonté ne saurait vaincre. « Éviter pour un certain temps de fréquenter les endroits de jeu, ne vous tentez pas. Et surtout, n'allez pas regarder les autres jouer, c'est le chemin vers la rechute ». L'impératif « ne vous tentez pas » a tous les accents de la doctrine calviniste.

Non content de cette précaution, et craignant une tentation qui dépasse ses propres forces, Ulysse exige qu'on l'attache fermement à un des mâts de son navire. Ainsi lié, il ne risquait plus de succomber à une tentation contre laquelle nulle résistance n'était réaliste. En d'autres termes, Ulysse reconnaît qu'il n'a pas la force intérieure pour affronter cette tentation et que, sans intervention extérieure, il va nécessairement succomber. Cette métaphore a souvent été utilisée pour décrire la doctrine protestante quant à la question du libre arbitre. François Demande (2017) et Michael Shuldiner (1986), par exemple, font le rapprochement entre l'épisode des sirènes et la question du libre arbitre chez Calvin. Comme nous l'avons vu chez Calvin, aucune volonté humaine individuelle ne peut résister sans l'aide directe de Dieu par la grâce.

L'extrait cité est d'ailleurs très explicite sur la question : « La défense sur laquelle ils comptaient, uniquement leur volonté, s'est effondrée devant l'intensité des automatismes de pensée, des comportements et des émotions qui se trouvent réactivés » ou encore « La volonté et la connaissance de soi n'aident pas lors de tels oublis » (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS, Question 22).

On pourrait argumenter, *a contrario*, que la suite de cet extrait fait référence à des aides familiales ou autres, à un « plan d'urgence » pour répondre à la tentation. Cependant, ce commentaire même est teinté, minoré, par une référence à « limiter les dégâts ». Il ne s'agit pas de contrer le problème, mais bien plutôt de sauver ce qui peut l'être. D'autre part, le paragraphe fait aussi référence à des aides « spirituelles » qui pourraient être d'un certain secours. Probat, en soi, qu'on fasse référence à une force divine pouvant équivaloir à la grâce chez Calvin, mais même cette solution est relativisée par l'utilisation de l'expression « sont d'avis » qui semble décrédibiliser le propos.

Une chose est certaine, on constate la présence de l'influence de la doctrine protestante du libre arbitre dans le sous-corpus. Pour les auteurs, le libre arbitre, dans

certaines situations, n'existe pas et il serait illusoire de pouvoir résister à cette pulsion incontrôlable.

Le corpus québécois

Nous venons d'identifier des éléments du discours public de la Suisse romande qui concorde avec les éléments clés de la doctrine protestante sur le jeu. Nous allons maintenant faire le même exercice avant la doctrine catholique et le discours public du Québec. Nous avons identifié trois caractéristiques de cette doctrine à savoir :

Tableau 18 – Caractéristiques doctrinales catholiques du jeu

1. Le jeu n'est pas un mal en soi et peut même être une vertu
2. L'excès de jeu peut devenir un péché dans certaines circonstances
3. Pour que le jeu reste bon, chacun doit suivre la droite raison

Nous allons donc montrer la présence de ces trois points de doctrine dans le sous-corpus québécois.

Première caractéristique : Le jeu n'est pas un mal en soi et peut même être une vertu

Le jeu est présenté de manière plutôt équilibrée entre ces aspects positifs et négatifs dans le sous-corpus québécois qui insiste moins sur l'addiction que le sous-corpus suisse romand. Ce constat est justifié, premièrement, par l'analyse des poids relatifs des

termes du lexique de l'addiction. Le sous-corpus québécois utilise beaucoup moins de mots uniquement ou principalement utilisés au Québec. Le codage aussi présente un certain équilibre entre les passages négatifs (112) et positifs (105). Ce relatif équilibre démontre un propos nuancé qui diffère clairement du message très négatif qui ressort du corpus suisse romand. Si on ne peut pas dire que le propos québécois est positif par rapport au jeu, il est certainement plus nuancé et fortement moins négatif par rapport au propos suisse romand. On va même jusqu'à parler de manière très positive, parfois du jeu. En effet, le personnage « Pat le défricheur », qui aide les lecteurs à se dégager des mythes concernant le jeu, fait référence au « fascinant monde du jeu » (Accueil – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec). Une chose est sûre, le jeu n'est pas présenté comme un mal en soi, ce qui correspond à une caractéristique de la doctrine catholique sur le jeu.

En effet, on reconnaît ouvertement le statut de loisir du jeu. Le poker, par exemple, est présenté comme « un divertissement parmi d'autres » (Poker-fr). Le jeu en général est présenté comme « une activité parmi tant d'autres » (Trucs pour garder l'équilibre - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec). Cette notion de jeu est positive et habituellement associée au plaisir. Or, nous avons vu aussi que le sous-corpus québécois associe explicitement plaisir et jeu. Le tableau 12 présente les occurrences et l'analyse qui suit montre comment, contrairement au sous-corpus de Suisse romande qui le présente comme un leurre, au Québec, on reconnaît le plaisir du jeu.

On émet le souhait que ce plaisir puisse demeurer dans l'acte du jeu « Pour que le jeu demeure une partie de plaisir » (Accueil – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec). Ici, la notion de plaisir est même associée à l'expression d'une « partie de plaisir » ce qui renforce ladite notion de plaisir. On l'associe aussi à l'expérience de celui qui espère gagner de l'argent et donc spécifiquement à l'attente de gain monétaire « Vous gardez espoir, c'est très bien, ça fait partie du plaisir » (Fausses croyances et faits – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec). On met même en garde contre une mauvaise utilisation du jeu qui pourrait altérer le plaisir « si vous remarquez que le plaisir de jouer est remplacé par l'excès ou la perte de contrôle » (Programme-autoexclusion). Le codage relève aussi

deux étiquettes de la catégorie « ludique », concept qui est complètement absent du sous-corpus de Suisse romande.

On peut donc conclure que le jeu n'est pas présenté comme un mal en soi et même légitimé à titre de loisir, un jeu dans lequel il est normal de prendre du plaisir. Cela correspond à la doctrine catholique sur le jeu.

Rappelons que la doctrine catholique du jeu a évolué principalement avec Saint-Thomas d'Aquin comme nous l'avons vu. L'eutrapélie admet le jeu, même le jeu d'argent, tant et aussi longtemps que le joueur ne commet pas de péché, ne commet pas de mal contre son prochain. Elle tient compte aussi d'une théologie du libre arbitre où chacun est libre de commettre le mal ou le bien et peut donc lui-même influencer son devenir. Le méchant peut devenir bon, le vicieux peut renoncer à son vice, à force d'efforts de volonté. Aussi, le jeu est bon, tant et aussi longtemps ou celui qui le pratique est responsable. Comme nous l'avons aussi vu, c'est bien la position traditionnelle de l'Église catholique au Québec, et confirmé même par les manuels à l'usage des confesseurs (Tremblay, 1993).

Comme nous avons aussi vu, le mot « responsable » est très approprié pour décrire la doctrine morale catholique. Cet aspect de responsabilité touche deux caractéristiques de la doctrine catholique sur le jeu. À la fois la première, c'est-à-dire que le jeu n'est pas un mal en soi et la troisième, à savoir que le comportement doit suivre la droite raison. Comme nous sommes dans la description de la première caractéristique, nous allons d'abord étudier le lien entre la responsabilité et l'aspect non fondamentalement malicieux du jeu.

En effet, dans le cas d'action fondamentalement mauvaise, il ne s'agit pas d'en appeler à la responsabilité des individus. Il s'agit simplement d'interdire, comme on le fait dans le Décalogue. Par contre, dans le cas d'actes en soi neutres, mais qui portent un potentiel de péché, il faut en appeler à la responsabilité individuelle. Pour administrer cette

liberté individuelle, sachant qu'il peut y avoir des tentations, la meilleure façon est de se créer des limites. Loto-Québec consacre un document complet à l'établissement des limites « Respectez-vos-limites ». On peut y lire :

Il est important d'établir vos limites avant chaque séance de jeu. Ne pariez que l'argent que vous pouvez vous permettre de perdre (une portion de votre budget de divertissement), et non l'argent réservé pour vos besoins essentiels ou ceux de vos proches (Respectez-vos-limites).

En ce qui concerne le code « responsabilité personnelle » nous l'avons utilisé pour identifier des extraits où le message principal cherche à en appeler à la responsabilité de chacun pour éviter de tomber dans les pièges du jeu. Ce message est représenté par la phrase « le jeu doit rester un jeu » qui revient à trois reprises dans le corps du sous-corpus québécois contre aucune dans le sous-corpus romand. En plus de ces occurrences dans le sous-corpus, l'expression revient à 16 reprises dans le titre des 28 documents au sous-corpus. Il s'agit d'un élément fondamental de la communication. Le document « Jeu responsable – La Société – Loto-Québec » porte d'ailleurs comme sous-titre l'Énoncé « jeu responsable, en tête de nos préoccupations ».

Le jeu provoque un plaisir légitime et peut-être un loisir acceptable s'il fait partie d'une vie équilibrée. Il s'agit de développer des attitudes de jeu « responsable » et ainsi « inciter pour informer les joueurs et les sensibiliser à l'adoption d'habitudes de jeu à faible risque » (Respectez-vos-limites). La répartition du codage est encore une fois assez uniforme puisque 22 des 28 documents (79%) contiennent au moins un code touchant la responsabilité personnelle. En comparaison, le code apparaît dans 12 des 34 documents de Suisse romande, soit 35%.

On voit bien qu'on s'adresse à un individu qui peut contrôler son comportement moyennant la prise de conscience des limites de son action. On parle à un individu responsable et on lui offre des conseils pour que le jeu reste un jeu.

Deuxième caractéristique : L'excès de jeu peut devenir un péché dans certaines circonstances

Comme nous l'avons dit, si le jeu est présenté parfois sur son angle positif, le sous-corpus ne manque pas de décrire qu'il peut mener vers des excès et un comportement destructeur.

Le terme risque, qui revient fréquemment associé à la présentation du jeu comme un loisir légitime (voir la description de la première caractéristique ci-dessus) démontre comment le jeu peut être problématique, surtout en cas d'excès, mais ne l'est pas nécessairement. Cette position est conforme à la caractéristique de la doctrine catholique qui veut que l'excès de jeu puisse, cependant, devenir une faute dans certaines circonstances.

Ce risque est bien présent dans tout le sous-corpus du Québec. Le codage présente un grand nombre d'étiquettes de jeu négatif (112) et plusieurs autres codes (28) identifient le jeu problématique comme une pathologie. Les termes du lexique de l'addiction sont utilisés à 380 reprises pour un total de 3.81% du sous-corpus total. On note que certains termes (ou familles de termes) sont davantage utilisés dans le sous-corpus québécois que dans celui de la Suisse romande. C'est le cas de « risque » (54 occurrences) et de « négatif » (28 occurrences). « Perdre » (34 occurrences) est quant à lui associé fréquemment à la perte de contrôle possible lors de certaines situations.



Le terme « conséquences » est utilisé à 15 reprises, dont la plupart liées aux conséquences négatives potentielles du jeu. Ces conséquences ne concernent pas tous les joueurs. En effet, le joueur responsable « ne vit aucune conséquence négative grave liée à sa participation aux jeux de hasard et d'argent » (Respectez vos limites). Par contre, certains ne réussiront pas à demeurer dans une pratique du jeu responsable : « Pour quelques autres, la perte de contrôle va en grandissant et entraîne des conséquences négatives graves, tant pour le joueur que pour son entourage » (Les habitudes de jeu des Québécois – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec). Ces conséquences peuvent aussi guetter les joueurs qui développent une dépendance : « La dépendance fait allusion au joueur qui a besoin de jouer, qui pense souvent au jeu, et qui joue bien au-delà de ses moyens et très fréquemment, avec toutes les conséquences que cela entraîne » (Les habitudes de jeu des Québécois – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec).

L'extrait le plus parlant touchant aux conséquences potentielles du jeu, et qui illustre bien cette deuxième caractéristique de la doctrine catholique, se trouve dans le document « Respectez-vos-limites ».

Si vous appliquez ces conseils et que vos habitudes de jeu entraînent tout de même des conséquences négatives pour vous ou vos proches, il serait souhaitable de prendre une pause pour vous

questionner sur la place que le jeu occupe dans votre vie et de revoir vos limites à la baisse (Respectez-vos-limites),

L'introduction du paragraphe « si vous appliquez ces conseils » sous-entend que les conseils du document « Respectez-vos-limites » constituent, pour la plupart des joueurs, une manière de jouer sans tomber dans une pratique problématique. Cependant, la suite montre que le jeu peut malgré tout devenir un problème, même pour celui qui « applique ces conseils ».

Si la notion de péché n'est pas explicitement évoquée, on voit bien qu'une forme de jeu n'est pas considérée comme positive et entraîne des conséquences sérieuses sur les joueurs. Il y a donc présence d'un message qui évoque une pratique qui constitue un comportement qui n'est pas responsable, qui s'oppose à la droite raison, ce qui est, comme nous l'avons vu précédemment, la définition du péché.

Troisième caractéristique : Pour que le jeu reste bon, chacun doit suivre la droite raison

Le codage du sous-corpus québécois révèle une originalité spécifique. En effet, les codes « rationalité » (85 codes) et « responsabilité personnelle » (71 codes) dominent respectivement avec les première et deuxième places du codage. À titre comparatif, ces deux codes avaient respectivement reçu 30 et 18 codes dans le corpus de Suisse romande. Qu'est-ce qui se cache sous cette originalité ?

Nous avons utilisé le code « rationalité » pour identifier des sections où le message cherche à convaincre le lecteur que certaines croyances ou superstitions concernant le hasard ou la chance sont erronées et où explicitement on cherche à expliquer le fonctionnement mathématique des probabilités ou des mécanismes de jeu. On invite le lecteur à « mieux comprendre » et on insiste que « c'est toujours le hasard qui décide du gagnant » (Accueil – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec).

On constate que ce code est non seulement présent de manière importante, mais aussi constante. Plus de 22 des 28 documents, soit 79% ont au moins un passage codé comme « rationalité ». À titre comparatif, dans le corpus suisse romand, le code « rationalité » apparaît dans 9 documents sur 34 documents, soit 26%. Le document qui contient le plus de codes de rationalité est le document « Vos questions, nos réponses - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec ». Encore une fois, il est intéressant de noter qu’aucun des codes de rationalité n’apparaît dans le document « Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS » de Suisse romande. La plupart de ces extraits touchent au fonctionnement du jeu.

Le document « Vos questions, nos réponses - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec » présente 27 questions provenant de citoyens accompagnés de 27 réponses de Loto-Québec. Ainsi, 19 des 27 questions ont été codées « rationalité ». Il s’agit d’explications détaillées sur le fonctionnement des différents jeux ou sur le retour sur le gain programmé dans les machines. En voici un exemple :

Stéphane, de Blainville, demande :

Bonjour, comment le retour de gains (92 % environ) est-il programmé ? Prenons l’exemple du sac de billes, est-ce qu’ils ajoutent plus de billes gagnantes pour en arriver au pourcentage de gains ? Et le contraire possible... est-ce possible de dire qu’en une journée, on fait moins gagner les clients par exemple ?

Notre réponse : Bonjour, Stéphane.

Belle image que celle du sac de billes! Prenons l’exemple suivant : un sac contient 100 billes (1 bille rouge associée au gros lot, 29 billes bleues associées à un lot, peu importe le montant, et 70 billes blanches associées à aucun lot). Les chiffres choisis sont à titre d’exemple, pour faciliter l’explication. À chaque tour (spin) ou tirage, la probabilité d’obtenir une bille rouge est de 1 sur 100; celle d’une bille bleue est de 29 sur 100; et 70 sur 100 d’avoir une bille blanche « perdante ». Ce qui importe de savoir, c’est qu’après chaque tour, toutes les billes sont remises dans le sac. Ainsi, les probabilités d’avoir une bille rouge, bleue ou blanche demeurent les mêmes lors de chaque tour ou tirage. Si les billes tirées n’étaient pas remises dans le sac après chaque tour, un joueur finirait par tirer toutes les billes et obtenir les lots gagnants (billes rouges et bleues).

Ce qui n'est pas le cas dans aucun jeu. Pour les machines à sous ou les appareils de loterie vidéo, l'ensemble des lots et les chances de les gagner sont programmés pour donner un taux de retour spécifique. À chaque partie, il est possible de remporter l'ensemble des lots. Pour un petit nombre de parties, la moyenne de gains obtenus, et par conséquent, le taux de retour, peut être beaucoup plus ou beaucoup moins. La fréquence à laquelle chacun des lots sort à court terme peut changer; par contre, à long terme, on tend vers le taux de retour annoncé. Et « long terme » signifie des dizaines de milliers de parties jouées par l'ensemble des joueurs. Alors, rien n'est modifié pour arriver au taux de retour et on ne fait pas « gagner » plus ou moins de clients. Le résultat de chaque partie jouée est déterminé uniquement par le hasard. Dans la page Les jeux expliqués, vous trouverez des vidéos qui expliquent le fonctionnement des machines à sous et des appareils de loterie vidéo (Vos questions, nos réponses - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec).

Dans le même document, on retrouve régulièrement des messages de rationalité. Loto-Québec a même créé un personnage imaginaire appelé « Pat le Défricheur » qui se présente ainsi : « Je m'intéresse à tout ce qui relève du hasard, des croyances et de la superstition. Je tente de départager le vrai du faux et d'y voir plus clair dans le fascinant monde du jeu » (Vos questions, nos réponses - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec).

On y retrouve aussi une série de fiches qui expliquent, sous le thème récurrent de : « C'est toujours une question de chance : Comprendre les subtilités des jeux de hasard et d'argent peut favoriser une expérience de jeu positive » on explique le fonctionnement de divers jeux, du poker à la machine à sous en passant par le jeu en ligne. Notons le lien entre « comprendre » et « expérience de jeu positive ». On fait donc appel à la raison du joueur.

Le document le plus probant concernant ce thème de rationalité se nomme « Respectez-vos-limites ». Il contient un ensemble de conseils sur la pratique du jeu responsable. Après avoir rappelé que « La plupart des gens s'adonnent aux jeux de hasard et d'argent sans éprouver de problème de jeu », on rappelle trois conseils phares pour gérer le risque : « Pas trop d'argent, pas trop souvent, pas trop longtemps ». Il s'agit donc d'un

appel à la modération d'une activité qui n'est pas présentée comme étant mauvaise en soi, mais à l'égard de laquelle il convient de s'imposer une discipline personnelle. Les conseils touchent clairement à des normes de comportements moraux comme celui-ci.

Il est important d'établir vos limites avant chaque séance de jeu. Ne pariez que l'argent que vous pouvez vous permettre de perdre (une portion de votre budget de divertissement), et non l'argent réservé pour vos besoins essentiels ou ceux de vos proches (Respectez-vos-limites).

Puis, pour que « le jeu reste un jeu », plusieurs autres conseils :

- sachez que le jeu n'est pas un bon moyen de faire de l'argent ;
- ne tentez jamais de récupérer vos pertes ;
- évitez de jouer lorsque vous êtes triste, déprimé, inquiet ou troublé ;
- ne jouez pas lorsque vos facultés sont affaiblies par l'alcool ou la drogue ;
- jouez pour vous divertir et ayez d'autres activités que celles liées au hasard et à l'argent ;
- demeurez réaliste, c'est toujours le hasard qui décide ! (Respectez-vos-limites)

Ces limites reviennent à plusieurs reprises dans le sous-corpus. Ce message de modération est renforcé par un second concernant l'importance de l'équilibre. Le document « Trucs pour garder l'équilibre - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec » insiste particulièrement sur ce thème. Après avoir rappelé que « la participation aux jeux de hasard et d'argent est un divertissement qui a peu de conséquences », le document reprend les conseils de limites personnelles et incite les joueurs à diversifier leurs loisirs : « Avoir comme seul loisir les jeux de hasard et d'argent augmente le risque de perdre le contrôle de ses habitudes de jeu. Tout est une question d'équilibre » (Trucs pour garder l'équilibre - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec).

Comme nous l'avons dit, la responsabilité personnelle évoque un choix, dans une matière morale autrement neutre, et qui peut être bon ou mauvais selon les circonstances et les choix de l'individu. Le document « Vos questions, nos réponses - Le jeu doit rester

un jeu – Loto-Québec » revient sur cette notion de choix : « C’est à vous de choisir ce qui vous plaît davantage : avoir la chance de gagner plus souvent, mais de petits montants ou avoir la chance de gagner de plus gros montants, mais moins souvent ». Et pour faire un choix responsable : « il faut donc s’attendre à perdre ». Loto-Québec fait en quelque sorte le portrait du joueur averti, capable de faire des choix éclairés qui tiennent compte de circonstances individuelles.

Un joueur averti se fixe des limites d’argent, de durée et de fréquence et, surtout, il les respecte. Ces limites varient selon chaque joueur. Elles devraient tenir compte de la situation personnelle et financière de chacun (Vos questions, nos réponses - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec).

Le message québécois est donc substantiellement différent de celui de la Suisse romande et se distingue par ces éléments de rationalité et de responsabilité personnelle face à une activité peu risquée, mais qui peut engendrer des conséquences si l’individu oublie que « le jeu doit rester un jeu » ?

Le troisième aspect de la doctrine catholique prévoit que pour que le jeu reste bon, comme pour n’importe quelle activité, les individus s’y adonnant doivent suivre leur droite raison. Cette notion de droite raison fait appel à une conception du libre arbitre selon laquelle les individus peuvent choisir le bien et rejeter le mal. Pour faire ce choix de manière morale, les individus doivent suivre leur raison. On retrouve donc clairement cet aspect dans le sous-corpus québécois puisque nous avons une insistance sur la responsabilité personnelle de l’individu, c’est-à-dire sa capacité à choisir le bien ou le mal (libre arbitre) et l’importance d’utiliser sa raison pour éviter de tomber dans des superstitions ou des erreurs, des mythes, par rapport au jeu. La synthèse de cette vision du monde, clairement influencée par cet aspect de la doctrine catholique, est cette phrase phare de la page frontispice du site web de Loto Québec « Comprendre le hasard pour que le jeu reste un jeu ». On peut donc clairement constater l’influence de la doctrine catholique sur la droite raison.

Un discours de justification

Le discours public de Suisse romande et du Québec contient des briques conceptuelles provenant des institutions historico-religieuses comme nous venons de le prouver. Avec Hall et Taylor (1996) et Benoit à la Guillaume (2018) cependant, nous postulons qu'il serait inapproprié de réduire les actions ou des discours de l'État aux seules considérations institutionnelles.

En effet, chercher une cause unique serait renier la complexité du fait politique que composent les différentes libertés des acteurs de même que les circonstances spécifiques de la production du discours. Mais ces acteurs libres et leur discours présentent des conditions de production que l'on ne peut ignorer. Nous avons utilisé, en l'adaptant de Schmidt (2015), l'image extrêmement parlante des briques conceptuelles que constituent les concepts imposés par les institutions historiques. À l'instar de la construction d'un mur où le code du bâtiment imposerait l'utilisation de tel type de matériau, l'architecte et le maçon auront tout de même la liberté de construire tel ou tel style de bâtiment, pourvu que le code soit respecté.

Cela étant dit, la comparaison avec la construction diffère en ce qu'elle est le résultat d'une contrainte. C'est en raison de la présence d'un code du bâtiment contraignant que les constructeurs doivent utiliser tel type de matériau. Dans le cas du discours politique, on n'a pas de contrainte extérieure équivalente. Alors, pourquoi l'acteur public a-t-il recours à ces briques conceptuelles, à ces institutions religieuses, pour construire son discours ?

Le discours du Québec et de la Suisse romande sur le jeu excessif n'est pas contraint par une nécessité institutionnelle historique et religieuse. Aussi, il n'est pas question de chercher à voir en ces discours distincts les propos de pantins, imposés par une chaîne causale, par une main institutionnelle toute puissante. D'ailleurs, il n'est pas si facile d'en constater l'influence. Un lecteur moyen ne voyant que le contenu manifeste ne

pourrait pas probablement pas se douter du rôle des institutions historiques dans la construction de ces messages. Il ne verrait pas immédiatement le contenu latent, la présence des briques conceptuelles, tel qu'il en ressort de l'analyse. De plus, nous ne voulons pas réduire les autres types d'influences, contextuelles, qui ont un impact sur le discours de ces acteurs libres et il sortirait des limites de notre recherche de toutes les identifier.

Nous avons certes montré une prégnance importante des doctrines catholiques et protestantes dans les discours publics. Dès qu'on se positionne dans une perspective néo-institutionnaliste, cela n'a rien de surprenant en un sens. Le maçon utilise les briques à sa disposition pour construire son mur. Il ne les invente pas, il les prend. C'est un des effets isophormiques et normatifs des institutions qui rattachent la société à son histoire, ses rites, ses symboles, ses idées et sa façon de voir le monde (Junker, 1968; Muller, 2010; Rizza, 2008). Dans le même sens, l'acteur public n'invente pas ou ne réinvente pas à chaque cycle électoral toute sa conception de penser le jeu problématique. Il reprend un certain nombre d'idées toutes faites sans les remettre en question ni même réaliser leur origine. Ce contenu sort, en quelque sorte, du contrôle de l'acteur public.

Cependant, un mur n'est pas un tas informe de briques, mais bien un savant assemblage qui suit un ensemble de règles, de principes. Les briques, même si elles sont imposées, ne déterminent pas plus la forme du mur que les institutions, même prégnantes, ne déterminent la forme du discours. Deux maçons utilisant les mêmes matériaux pourraient construire des murs fort différents. Voilà qui conservent la liberté du maçon pour le mur et de l'acteur public dans son discours (Smyrl, 2005).

Plusieurs considérations de l'acteur public pourraient expliquer la forme du mur. Nous allons nous arrêter à une de ces considérations, le désir de justification.

Justification et controverse

Le jeu, l'alcool, la drogue et le sexe constituent le carré d'enjeux traditionnel qui intéressent les États et suscitent la controverse. Depuis la nuit des temps, ils font l'objet d'un contrôle, plus ou moins serré, depuis la nuit des temps (Matysiak, 2006; Nadeau & Valleur, 2014; Nanhou, 2012; Sautel, 2009). Le jeu, plus spécifiquement, malgré l'évolution des mentalités et des pratiques, constitue toujours un enjeu suscitant débats et controverses (Papineau & Sévigny, 2018). L'État, gardien du bien commun, surtout lorsqu'il dispose d'un monopole d'opérateur de jeu, se doit de structurer le mur du discours public pour qu'il ait la résistance nécessaire pour tenir face à ses débats contraires. Pour ce faire, il devra structurer son discours autour d'une idée qui attirera l'adhésion de la plupart. Ce sera la pierre d'angle du mur du discours public.

Les grandeurs

Notre cadre conceptuel nous permet d'apporter, avec une seconde couche d'analyse, un complément de réponse tout en respectant la complexité inhérente à la question de même que la liberté de l'acteur. En effet, nous avons présenté dans le chapitre méthodologique (chapitre III) la théorie des grandeurs de Luc Boltanski et Laurent Thévenot dans leur ouvrage *De la justification*. Les deux sociologues ont systématisé les grandes théories politiques du monde occidental à partir d'œuvres célèbres²⁹ pour en faire des archétypes de principes de nature supérieure utilisée dans le discours public à titre de justification.

Leur théorie prévoit en effet que les sociétés ont recours à des principes de nature supérieure dans le cadre d'enjeux conflictuels qui suscitent la controverse qui n'entraîne pas facilement l'engagement du plus grand nombre. Dans le cadre d'un sujet potentiellement conflictuel, il est normal de chercher des principes supérieurs qui

²⁹ La *Cité de Dieu* de Saint-Augustin, la *Politique* de Bossuet, le *Léviathan* de Hobbes, le *Contrat social* de Rousseau, la *Richesse des nations* d'Adam Smith et le *Système industriel* de Saint-Simon.

permettront d'offrir une légitimité à l'État pour justifier sa position et chercher une vision commune pour atteindre le bien commun. Il s'agit d'un principe d'ordre qui permettra à l'État de justifier son action et de résoudre les conflits à partir d'une même idée du juste et ainsi « assurer la concorde en accordant les volontés » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 47).

C'est ce qu'on appelle dans la théorie de Thévenot Boltanski, des cités, c'est-à-dire des « systèmes » que l'on peut tenir pour des grammaires du lien politique, servant à justifier les appréciations sur le caractère juste ou injuste d'une situation : « Un argument qui arrête la série des "parce que", du moins dans la situation d'interrogation où ces questions sont posées » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 87).

Dans tous les cas, les états de grandeur sont présentés comme un bien commun pour lequel il vaut la peine de sacrifier la jouissance égoïste ou l'opinion personnelle pour l'avantage du plus grand nombre. Il n'est pas rare que cette idée provienne, selon Boltanski Thévenot « D'une croyance subjective influencée par l'opinion commune sur le sujet, d'un usage qui prévaut en perpétuant une tradition enracinée, d'un sentiment esthétique ineffable, voire d'une exigence éthique ou politique » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 49). Cela dit, l'articulation de ces idées fondamentales, opinions communes, visées politiques, peut être utilisée différemment en fonction des intérêts, orientations politiques ou du type de système de justification (c'est-à-dire de cités) qui est utilisé. Thévenot et Boltanski en identifient six (6) types tels que présentés dans le tableau suivant.

Figure 2 – Les six mondes des Économies de la Grandeur chez Boltanski et Thévenot

Figure 1. Les six mondes des Économies de la Grandeur

'Mondes communs'	Marché	Industrie	Civique	Domestique	Inspiré	Opinion
Mode d'évaluation (grandeur)	Le prix, le coût.	L'efficacité technique	Le bien-être collectif	Le respect, la réputation	La grâce, la singularité, la créativité	Le renom, la gloire,
Test	Le marché, la compétitivité	La compétence, la fiabilité	L'égalité, la solidarité	La confiance	La passion, l'enthousiasme	La popularité, le public, la reconnaissance
Format d'épreuve pertinent	Monétaire	Mesurable : critères, statistiques	Formel, officiel	Oral, exemplaire, garanti personnellement	Implication et expression émotionnelles	Sémiotique
Objets qualifiés	Des biens ou des services circulant dans un marché sans entraves	L'infrastructure, le projet, l'objet technique, la méthode, le plan	Les règles et régulations, les droits fondamentaux, les politiques de protection	Le patrimoine, local, l'héritage	Le corps ou l'article investi émotionnellement, le sublime	Le signe, le média
Êtres humains qualifiés	Le client, le consommateur, marchand, le vendeur	L'ingénieur, le professionnel, l'expert.	Les citoyens égaux, la solidarité, les syndicats	L'autorité	Les êtres créatifs, les artistes	Les célébrités

Source : Adapté de Thévenot, Moody et Lafaye (2000, p. 241). Traduction de l'auteur.

Le discours politique, qui cherche à justifier son action dans le cadre d'un enjeu conflictuel, pourra donc avoir recours à ce système (à une cité) pour construire du sens et pour, dans un mouvement similaire, rattacher sa construction de sens à ces éléments fondamentaux.

Renvoyant dos à dos la fétichisation réaliste et la déconstruction symboliste, nous cherchons à montrer la façon dont les personnes font face à l'incertitude en s'appuyant sur des objets pour confectionner des ordres et, inversement, consolident les objets en les attachant aux ordres construits (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 31).

C'est bien le cas de la question du jeu. Comme nous l'avons vu en faisant l'historique de la question au Québec et en Suisse romande, le jeu a évolué dans des contextes conflictuels et complexes. Une chose est sûre, l'enjeu est loin d'avoir fait l'objet

d'un consensus clair, entraînant moult débats houleux. Et pour cause! Comme nous l'avons montré, en Suisse romande, une opposition organisée, construite sur des principes provenant d'institutions historico-culturelles a ralenti la progression de la légitimation du jeu (O. Bauer, 2020; Bouver, 2010; Gehrig, 2011; Guillaume, 1983). Au Québec, la tension provoquée par l'interdiction légale du Code criminel, la position politique compliquée des évêques et les oppositions de certains milieux conservateurs ont aussi causé des débats réels et relativement houleux (Lavigne, 2010; Morton, 2003; A.-C. Savard, 2016). Plus récemment, la question de l'addiction au jeu a créé une situation où les opérateurs publics peuvent être perçus comme étant en conflits d'intérêts. D'une part, ils encouragent le jeu, d'autre part, ils doivent payer les coûts de santé liée aux addictions. Il s'agit de situations qui requièrent le recours à des arguments supérieurs pour légitimer l'action de l'État. Et c'est bien ce qu'on peut constater en regardant de plus près l'argumentation.

Le discours construit de la Suisse romande et la cité civique

Le discours public sur le jeu du sous-corpus de la Suisse romande est remarquablement contradictoire. D'un côté le jeu est souvent présenté comme négatif et les risques d'addiction fortement identifiés. De l'autre côté pourtant, le jeu est permis, voire encouragé par l'opérateur public. Le discours public répond à cette ambivalence en faisant appel à un principe supérieur tiré de la « cité civique ».

Comme nous l'avons dit, les institutions fournissent les briques du discours, mais celui-ci a sa propre logique. Il s'insère aussi dans un ensemble discursif complet où le jeu problématique, tout négatif puisse-t-il être, a aussi sa contrepartie.

Nous avons prouvé la présence importante des briques conceptuelles provenant de la morale calviniste, protestante, dans le discours. D'une part, la référence à ces éléments institutionnels historiques assure une partie de la crédibilité du discours, puisqu'il en

appelle à des concepts relativement acceptés de tous. Le jeu n'est pas, en soi, une réalité positive. Pourtant, si ce n'était que de ces éléments, on pourrait penser qu'on finirait par conclure à une interdiction des jeux de hasard étant donné l'opinion si négative qui en ressort. Pourtant, il n'en est rien.

Comme nous l'avons montré, tout au long de l'histoire de la Suisse romande, malgré les débats parfois acrimonieux, le jeu a été permis, ou plutôt concédé, pour des motifs a priori économiques comme attirer des touristes et encourager l'activité économique dans les kursaals. Aussi, il semble que l'activité économique générée par le jeu semblait toujours avoir la priorité sur les arguments moraux et religieux qui cherchaient à stopper sa progression. À y regarder de plus près cependant, ce ne sont jamais des arguments purement de nature économique qui sous-tendent le discours. Le but n'est pas l'économie pour l'économie, comme c'est le cas dans les justifications provenant d'arguments des cités marchandes et industrielles, mais bien davantage l'impact que le développement économique peut avoir sur la collectivité. Il s'agit d'arguments provenant de la « cité civique ». Par exemple, dans la Constitution fédérale de 1874, on dit explicitement que la permission accordée est liée à l'intérêt public.

Les gouvernements cantonaux peuvent, à certaines conditions dictées par l'intérêt public, autoriser les jeux d'agrément en usage dans les kursaals³⁰ jusqu'au printemps 1925, en tant que l'autorité compétente estime ces jeux nécessaires au maintien ou au développement du tourisme et que leur organisation est assurée par une entreprise exploitant à cette fin un kursaal. Les cantons peuvent également interdire de tels jeux (Constitution fédérale de la confédération suisse du 29 mai 1874, 1874 Article 35. C'est nous qui soulignons).

L'État, garant de la morale, cherchait alors à ménager la chèvre et le chou, pour que chacun puisse obtenir ce qu'il veut. Comme il fallait justifier le jeu, dans un contexte difficile, avec une forte opposition des institutions religieuses, il fallait trouver une

³⁰ Les Kursaals sont des établissements touristiques, habituellement associés aux stations thermales.

référence commune, une justification. Si, d'une part, on reconnaît le droit des Cantons à interdire les jeux, ceux-ci peuvent l'autoriser pour l'« intérêt public ». Or, les arguments utilisés alors sont toujours présents dans le discours public de Suisse romande.

La cité civique

Inspirée du contrat social de Rousseau, la cité civique présente le bien commun sous les traits d'un souverain désincarné qui n'a pas besoin d'être représenté par un monarque. Il s'agit d'une forme de transcendance laïque : « Le souverain de la cité civique est réalisé par la convergence des volontés humaines quand les citoyens renoncent à leur singularité et se détachent de leurs intérêts particuliers pour ne garder que le bien commun » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 138). La loi est l'expression de sa volonté.

Un des principes fondamentaux de cette « cité » est que les volontés individuelles peuvent aller à l'encontre de la volonté générale et risquent même de détruire le bien commun. Aussi, la grandeur est associée à un sacrifice des volontés individuelles pour le bien commun. Ce sacrifice doit être accompli non seulement en acte, mais aussi dans la conscience des individus qui acceptent de préférer ce bien commun. Dans ce système, l'individu peut être considéré de plusieurs manières. En tant qu'il défend son propre intérêt (premier niveau). En tant qu'il sacrifie cet intérêt pour penser le bien collectif (deuxième niveau). En tant qu'il gouverne la cité, comme magistrat (3e niveau) (Boltanski & Thévenot, 1991). Ce système réduit l'importance, voire se méfie, des associations, ou groupes d'intérêts, qui coalisent les individus de premier niveau.

Il est très intéressant de noter que la notion d'individu (et ses dérivés) est utilisée uniquement dans le sous-corpus de la Suisse romande et pas au Québec. Encore plus intéressant est de constater que les occurrences du concept sont presque toutes liées, directement ou indirectement, au jeu problématique. L'individu est celui qui se comporte de manière problématique ou est susceptible de le faire.

Un message de responsabilité civique

Le sous-corpus de la Suisse romande contient de nombreuses références à la collectivité et au fait social. Le concept « social » et ses dérivés ont plus de 51 occurrences telles que présentées dans le « Tableau 15 ». On trouve aussi de nombreuses références à la collectivité, la redistribution et l'utilité publique.

En fait, une partie très évidente du discours public suisse romand est justifié par le biais de références à ce rôle social, d'utilité publique. On peut lire dans le document « Le cadre légal en Suisse - ~ SoS » du sous-corpus :

Depuis 1937, la Loterie romande organise des jeux de loterie dans les six cantons romands. Elle distribue l'intégralité des bénéfices à des associations d'utilité publique dans les domaines de l'action sociale, de la culture, du sport, de l'éducation, de la recherche, du patrimoine et de l'environnement (Le cadre légal en Suisse - ~ SoS).

Il s'agit d'un message manifeste qui représente clairement un appel à un principe supérieur. Le sous-corpus suisse romand utilise donc cette cité civique pour justifier son attitude par rapport au jeu. Le jeu est certes peut-être mauvais, voire dangereux, mais son avantage public doit être considéré comme supérieur à ses désavantages.

Si l'acteur ne peut ignorer les institutions historico-culturelles qui constituent une partie importante de son discours, il cherche à apaiser les objections en appelant au bien commun et plus spécifiquement à l'action sociale, au sport, à la culture et à l'environnement. Ce n'est pas pour rien que la Loterie romande, qui s'autodéfinit comme une « entreprise d'utilité publique », annonce clairement ses couleurs en frontispice de leur site web « Jouer, c'est aussi soutenir. Grâce à vous, la Loterie romande distribue chaque année 100% de ses bénéfices à l'action sociale, au sport, à la culture et à l'environnement ».

Sacrifice de l'opinion

Une « cité » ne peut être efficace à unir autour du bien que dans la mesure où elle réussit à engager les différents acteurs, tenant d'opinions contraires, à s'accorder sur le principe supérieur. Or, c'est clairement le cas dans le cas qui nous occupe.

La preuve que cet argument fait mouche c'est qu'il est repris et utilisé par des autorités religieuses protestantes. C'est d'autant plus intéressant que ces autorités acceptent elles-mêmes, un peu à regret, l'argent provenant des loteries. Comme nous l'avons vu, en 1996, l'Institut d'éthique sociale de la Fédération des églises protestantes de Suisse approuvait l'utilisation des fonds provenant des subventions de la Loterie romande en justifiant que la noblesse de la cause pouvait justifier le recours à un moyen qui, par ailleurs, leur apparaissait n'être que l'exploitation de l'« égoïsme humain » (Peter, 1996, p. 5). Sans renoncer à leur opinion sur la malice fondamentale du jeu, ni se résoudre à complètement justifier le recours à ces fonds, l'argument d'un « moindre mal » pour un « plus grand bien » est tout de même reconnu. Il s'agit du sacrifice de l'individu tel que nous l'avons présenté ci-dessus et qui est nécessaire à la « cité civique ». Dans cette cité, « les Citoyens ne sont pas grands par la “distinction des talents”, mais par la vertu, c'est-à-dire, au contraire, par le zèle avec lequel ils font le sacrifice de ce qui les distingue... » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 143).

Le discours public se construit donc autour de cette idée de moindre mal dans la mesure où la collectivité en profite davantage. Aussi bien (en vertu de la cité civique), accepter ce mal, tel que défini par les institutions historico-religieuses, plutôt que de se priver d'une manne autrement impossible à récolter.

Conception genevoise ?

Il n'est pas inintéressant de noter, en terminant cette section, que la Cité civique comme grille de lecture, provient d'une systématisation du Contrat social de Jean-Jacques

Rousseau. Genevois d'origine, Rousseau compose la première version de cette œuvre à Genève (Manuscrit de Genève). De plus, plusieurs se sont penchés sur les liens qu'on peut faire entre Rousseau et le protestantisme (Cottret, 2015; Cottret & Cottret, 2005; Picard, 1911; Waterlot, 2012). Si le personnage présente de nombreuses contradictions et une inhérente complexité, il n'empêche que l'influence du protestantisme est prégnante dans son œuvre. Évidemment, le but des « cités » n'est pas de chercher à jouer à « l'œuf ou la poule » version discours politique. Aussi, nous ne prétendons pas que le discours contemporain sur le jeu problématique est « rousseauiste », mais constatons que le contexte suisse romand est clairement propice au développement et à l'acceptation d'arguments mettant au sommet de la hiérarchie des grandeurs, la collectivité.

Le discours du Québec et la cité domestique

Comme nous l'avons démontré, le discours du jeu au Québec est plutôt équilibré. Nous avons aussi montré que la doctrine catholique, qui influence le discours public, ne pose pas réellement d'obstacle, contrairement à la doctrine protestante, à la légitimation du jeu en tant que tel. Aussi, on pourrait conclure qu'il n'y a pas de nécessité du discours public de justifier l'action gouvernementale. Pourtant, ce n'est pas le cas.

En effet, le jeu problématique demeure un réel enjeu de société, reconnu comme tel dans le discours public. De plus, comme nous l'avons montré, le sous-corpus comprend autant de références négatives que de références positives. Aussi, devant un enjeu qui semble être présenté comme ayant autant de positif que de positif, il y a nécessité de trouver un principe supérieur qui justifie, hors de tout doute, les opérations d'un monopole étatique.

Il faut dire aussi que le jeu problématique continue d’être un sujet qui obtient une large couverture médiatique³¹. Il y a bel et bien une nécessité de justifier les actions du monopole d’État au-delà de l’utilisation des institutions historico-religieuses, plutôt accommodantes.

Une lecture superficielle du sous-corpus pourrait faire croire que le discours public du Québec utilise, comme c’est le cas de la Suisse romande, la « cité civique ». En effet, les références à la contribution de Loto-Québec sont aussi présentes, bien que moins fréquentes, dans le sous-corpus québécois. Cependant, il y a une différence majeure à savoir que le retour vers la communauté se fait par le truchement du fond consolidé du gouvernement et finance des actions publiques et ne constitue pas, comme c’est le cas en Suisse romande, une subvention directe. Le rôle de l’État est différent et la cité de justification aussi.

À y regarder de près, on retrouve une autre forme de justification dans le discours public du Québec, le discours de la « cité domestique ».

La cité domestique

Ce type de « cité » est caractérisé par les liens de type familiaux qui unissent les membres d’un groupe social. La grandeur est obtenue non par une élévation due à l’action personnelle ou au regard des autres, mais par le fait d’être membre d’une collectivité. Dans

³¹ Au moment d’écrire ces lignes, plusieurs reportages en ligne sur les médias traditionnels concernant cet enjeu. Comme par exemple cet article du Devoir en avril 2023 <https://www.ledevoir.com/societe/sante/787230/reduire-les-mefaits-des-dependances-en-collaboration-avec-les-patients> ou ce reportage radio de mars 2023 <https://www.985fm.ca/audio/548085/sur-loto-quebec-j-ai-mis-149-000> ou cet article de La Presse en mars 2023 <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/2023-03-06/centre-bell/quebec-solidaire-s-oppose-au-projet-de-salon-de-jeu.php>

la mesure où la collectivité gagne en renommée, en puissance, en richesse, ce sont les membres qui en sont eux-mêmes gratifiés, par leur seul statut de membre du groupe (Boltanski; Thévenot; 1991). L'appartenance à ce groupe social, à une « maison », constitue l'éthos des individus.

Le suisse, le valet de chambre, l'homme de livrée, s'ils n'ont plus d'esprit que ne porte leur condition, ne jugent plus d'eux-mêmes par leur première bassesse, mais par l'élévation et la fortune des gens qu'ils servent, et mettent tous ceux qui entrent par leur porte, et montent leur escalier, indifféremment au-dessous d'eux et de leurs maîtres : tant il est vrai qu'on est destiné à souffrir des grands (La Bruyère cité par Boltanski & Thévenot, 1991, p. 117)

Le ton « ancien régime » de cet extrait peut surprendre dans le cadre d'une analyse concernant le Québec contemporain. Pourtant, il vaut la peine de dépasser cette première impression. Évidemment, à l'origine, cette « cité », dans son expression politique, provient d'un culte de la personne du père de la nation, c'est-à-dire du roi. La personne du roi, père de nation, vient à se confondre avec ses sujets et vice-versa. La personne du roi se confond avec celle de l'État, mais aussi avec la terre où le groupe social habite ensemble. Avec le lien d'une langue commune, cet État, père, devient une maison solide, une nation. Évidemment, reconnaître ce type de régime au Québec aujourd'hui revient à postuler une forme de dépersonnalisation de la figure du roi pour en faire un concept jouant, cela dit, le même rôle.

Depuis la conquête, et de manière encore plus marquée depuis la Révolution tranquille, l'histoire du Québec est marquée par la quête identitaire d'une société distincte francophone d'Amérique du Nord. À travers de multiples courants pluriels, il y a une réelle volonté de « justifier » une fierté d'appartenir au peuple québécois que ce soit par un lien de sang ou l'appartenance aux institutions québécoises (Beauchemin, 2008; Bourhis et al., 2008; Geoffroy Janelle, 2021; Trépanier, 2020). Dans ce contexte, vanter le succès d'institutions québécoises c'est contribuer à la fierté de tous les membres de la communauté, c'est justifier l'existence de maux nécessaires, dans la mesure où ils contribuent à cette identité collective.

D'ailleurs, le choix, par l'acteur libre, d'utiliser les « briques conceptuelles » provenant des caractéristiques de la doctrine catholique dépasse lui-même la simple persistance institutionnelle. Elle contribue à un message symbolique qui tend à justifier la particularité identitaire québécoise, elle-même tissée par ses institutions historiques et religieuses.

La cité domestique québécoise et sa fierté

Un des points les plus importants dans la cité domestique c'est l'appartenance à une maison qui se distingue et se symbolise par son nom. Détenir un nom, c'est appartenir à une famille qui assure un pedigree pour le meilleur et pour le pire (Boltanski & Thévenot, 1991). Ce rôle du nom peut aussi dépasser le cadre de la maison familiale pour rejoindre le cas de la maison nationale. Dans le contexte, le nom de la famille nationale deviendra une oriflamme, un peu à la manière du SPQR romain, portée en tête des légions et symbolisant la fierté de l'appartenance à l'Empire.

Lorsqu'on analyse le sous-corpus québécois, on constate que le mot Québec est beaucoup plus présent que les équivalents dans le sous-corpus suisse romand. C'est aussi le cas dans les expressions comme « Au Québec » qui désignent une façon de faire, un mode de fonctionnement propre à la maison. Les tableaux 13 et 14 montrent cette surutilisation relative. Ce nom, répété, renforce l'importance symbolique de la maison et rappelle à tous cette commune identité qui est source de fierté.

Le mur du discours public sur le jeu problématique s'organise en effet autour de la fierté provoquée par nom de la maison. Le discours en appelle à la fierté du lecteur, du fait de son appartenance audit nom. « Au Québec »... on fait les choses ainsi.

Le mot « fierté » ou ses équivalents n'apparaissent pas, curieusement, dans le sous-corpus du Québec ni dans celui de Suisse romande par ailleurs. En revanche, si on prend du recul dans notre analyse et considérons l'ensemble architectural dans lequel le mur du discours québécois sur le jeu problématique s'insère et que l'on regarde un peu plus largement le discours de Loto-Québec en général, on peut confirmer fortement cette notion de fierté.

Le mur et la cité

Cette volonté de rassembler les cibles du discours public derrière la bannière domestique ressort aussi clairement lorsqu'on examine l'utilisation du thème de la fierté dans le discours sur le jeu. En effet, le message de fierté y est très présent, en particulier lorsqu'on considère les rapports annuels du monopole d'État.

Par exemple, le rapport de Loto-Québec 2021 commence par un message de la présidente du Conseil d'administration qui souligne l'importance pour la société d'État de « réaliser son plein potentiel, renforçant ainsi le sentiment de fierté des Québécois envers leur société d'État » (Loto-Québec, 2022). Il y a un réel souci de nourrir la fierté des Québécois dans lequel la réalisation du plein potentiel n'est qu'un but intermédiaire. La phrase veut réellement dire que pour Loto-Québec, réaliser son plein potentiel, c'est assurer la fierté des Québécois et des Québécoises. Non pas de donner plus d'argent à la collectivité, mais plutôt renforcer le sentiment de fierté des membres de la maison.

Dans le même ordre d'idée, le président de Loto-Québec assure quant à lui dans son message son intention de faire « rayonner Loto-Québec pour que son succès rejaillisse sur toute la collectivité ». Encore ici, le rayonnement de Loto-Québec « rejaillit » sur tous les membres de la maison. On est complètement dans le type d'argumentation de la Cité domestique : « Le suisse, le valet de chambre, l'homme de livrée, s'ils n'ont plus d'esprit que ne porte leur condition, ne jugent plus d'eux-mêmes par leur première bassesse, mais par l'élévation et la fortune des gens qu'ils servent » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 117

C'est nous qui soulignons). De la même façon, le « rayonnement de Loto-Québec » « rejaillit » sur tous les Québécois du seul fait de l'être.

Le thème de fierté de la société publique revient à 10 reprises dans le seul rapport annuel 2021. Dans les années précédentes, le message était tout à fait semblable. En 2020, Loto-Québec disait que « Les Québécois peuvent être fiers de leur société d'État ». De 2015 à 2021, on présente chaque année dans le rapport annuel Loto-Québec comme celle qui « suscite une fierté tant personnelle que collective ».

Il en ressort donc un discours public où les institutions catholiques sont présentes par la persistance institutionnelle, mais sont arrangées pour nourrir un message d'identité nationale, de la fierté d'une institution publique. Le message de fierté, fortement présent dans l'ensemble du message québécois sur le jeu, n'apparaît pas de manière manifeste dans le sous-corpus québécois sur le jeu problématique. Cependant, on y fait référence par la répétition du nom de la maison à laquelle le lecteur appartient. Il s'agit là d'arguments typiques de la cité domestique qui contribuent à la justification de l'opération d'un monopole d'État sur le jeu, malgré les désavantages que celui-ci peut apporter dans la société québécoise.

« L'Aigle de Maux » et la Nouvelle-France

Nous avons fait remarquer le lien qu'on pourrait voir entre le discours de la Suisse romande, « la cité civique » et Jean-Jacques Rousseau. Un lien similaire pourrait être fait avec le discours du Québec et la « Cité domestique ». Il est intéressant de noter que les arguments provenant de cette cité viennent de la systématisation de l'œuvre politique de Bossuet. Or, celui qu'on surnomme « L'Aigle de Maux » fut prédicateur de la « maison royale » en plein essor de la Nouvelle-France et ensuite précepteur du Dauphin, le futur Louis XV (Frégault, 1964). Il n'est pas surprenant que les arguments politiques d'une des figures intellectuelles les plus réputées dans le monde français de

l'époque aient eu une importance capitale sur le développement des idées politiques en Nouvelle-France et, visiblement, continuent d'avoir un lointain écho aujourd'hui.

CONCLUSION

Notre thèse est née d'un étonnement. Pourquoi est-ce que les messages sur les jeux de hasard et d'argent du Québec et de la Suisse romande semblent si différents ? Cet étonnement initial nous a mené à plusieurs considérations plus générales. Comment expliquer, par exemple, que deux entités étatiques, partageant pourtant la même langue, aient des messages si différents pour parler du même problème public ? Cette question est importante puisqu'elle interroge la définition même de ces problèmes, c'est-à-dire la manière dont les États les perçoivent. Or, cette définition est à la source des actions de l'État.

Lorsqu'on considère plus spécifiquement la question de l'addiction aux jeux de hasard et d'argent, les raisons qui pourraient expliquer un message plus univoque sont pourtant nombreuses. D'une part, les pratiques internationales ont tendance à se standardiser. De plus, le fait d'être membre de la *World Lottery Association* et de recevoir le label supérieur de l'organisation pour les mesures prises pour lutter contre l'addiction au jeu, pourrait faire croire que les messages utilisés tendent à se normaliser. Pourtant, à considérer la Suisse romande, le Québec, la France ou la Belgique, on y rencontre des différences appréciables. Qu'est-ce qui peut expliquer lesdits écarts ?

Notre question et nos objectifs de recherche

Comme nous l'avons montré au chapitre I, les États dans leur quête de bien commun délibèrent et agissent sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, l'utile et l'inutile. Or, le jeu est un enjeu qui, avec le tabac, le sexe et la drogue, intéressent les États en partie parce qu'il soulève des questionnements d'ordre morale. Or, le cadre de référence morale des États est fortement influencé par les institutions culturelles (Beyers, 2017; Weber, Max, 1904). La religion est l'un des principaux vecteurs culturels pour tout ce qui touche

la morale. En ce qui a trait au jeu de hasard et d'argent, le christianisme, en particulier, a largement contribué à forger l'opinion publique dans les pays où, historiquement, son poids social et politique a été prégnant. Cela étant dit, dire le christianisme ne suffit pas puisqu'une étude assez rapide suffit pour constater les très importantes différences qui existent entre les conceptions catholiques et protestantes sur le jeu. A priori, le catholicisme semble plus permissif sur la question que le protestantisme (Lavigne, 2010).

Étant donné les héritages sociaux et politiques respectifs du catholicisme au Québec et du protestantisme en Suisse romande, nous avons eu l'intérêt d'explorer plus avant l'impact de ces institutions historico-religieuses et le discours public contemporain de ces États sur l'addiction au jeu. Cela nous a amené à la question de recherche suivante : Dans quelle mesure est-ce que le discours public du Québec et de la Suisse romande eu égard à l'addiction au jeu est-il influencé par leurs institutions historico-religieuses respectives ?

Pour ce faire, nous nous sommes fixé plusieurs objectifs. Dans un premier temps, démontrer qu'il y a réellement une différence dans le discours public de ces deux entités étatiques. Ensuite, circonscrire les considérations doctrinales eu égard au jeu de hasard et d'argent propres aux catholicismes et au protestantisme. Identifier et décrire l'influence historique qu'on eut le catholicisme et le protestantisme sur le Québec et la Suisse romande, en particulier en ce qui a trait aux politiques publiques sur le jeu. Puis, chercher à comprendre comment les institutions religieuses trouvent leur place dans la construction du message public contemporain du Québec et de la Suisse romande sur l'addiction au jeu.

Notre cadre conceptuel

Il eût été impossible de répondre à notre question de recherche sans avoir recours à un cadre conceptuel qui peut expliquer l'influence que les institutions historiques et religieuses peuvent avoir sur l'action publique. Pour ce faire, comme nous l'avons

présenté au chapitre III, nous avons fait appel au néo-institutionnalisme. Ce cadre conceptuel considère les institutions non plus comme un résultat, ou un cadre inerte comme le faisait les théories classiques sur les institutions, mais plutôt comme un milieu vivant, un cadre d'action qui nourrit, oriente et explique l'agir public (Meyer, 2009). Cette famille de cadres conceptuels (puisque'il est plus exact de parler des néo-institutionnalismes) regroupe plusieurs primes d'analyse qui ont la particularité de reconnaître un rôle majeur aux institutions et aux idées. Parmi ces types de néo-institutionnalismes, nous avons d'abord retenu les éléments provenant du néo-institutionnalisme historique. Ce cadre reconnaît que les événements historiques ne sont pas des éléments indépendants, mais constituent plutôt un enchaînement de choix qui, d'une certaine manière, conditionnent les acteurs publics sans que ceux-ci en soient nécessairement conscients (Pierson & Skocpol, 2002).

Nous tenions cependant à éviter de tomber dans un des pièges du néo-institutionnalisme, c'est-à-dire dans une forme de déterminisme où l'acteur public est dépouillé de sa liberté et le simple pantin de causes extérieures. Pour l'éviter, nous avons considéré le cadre néo-institutionnaliste discursif qui permet de distinguer dans la construction d'un discours, les « briques conceptuelles » provenant des institutions de l'intention de l'acteur, c'est-à-dire de l'utilisation de ces briques (Schmidt, 2015). En effet, c'est une chose de reconnaître la présence d'un type de briques dans un mur, c'en est une autre de chercher à en expliquer la structure, le style et son imbrication dans le reste de l'ouvrage. En ce qui concerne notre question de recherche, il fallait donc arriver à distinguer la présence des « briques conceptuelles » que représentent les institutions historico-religieuses de la construction du mur, c'est-à-dire de l'arrangement global du discours sur l'addiction au jeu de hasard et d'argent.

Mais les distinguer ne suffit pas. Si on veut pénétrer le sens du discours, il faut encore comprendre en vertu de quels principes supérieurs l'acteur public a-t-il ainsi construit son discours dans le contexte d'un enjeu qui suscite la controverse. Pour ce faire nous avons eu recours à la théorie des grandeurs de Boltanski et Thévenot (1991). Ce cadre

permet d'opérationnaliser le rôle des idées dans un discours public de justification à partir de principes de justification, ce que les auteurs appellent des « cités ». Ces cités, tirées de grandes théories politiques, correspondent à des énoncés endoxaux reconnus pour vrai par la majorité d'une société. L'appel à ces principes permet à l'acteur public de justifier son action et d'amener les tenants d'opinions contraires à s'unir en vertu de la supériorité du principe invoqué. Analytiquement, ce cadre offre une clé pour mieux comprendre la construction du discours, l'arrangement des « briques conceptuelles ».

Notre méthodologie et les institutions chrétiennes

Notre question de recherche cherche à comprendre l'influence des institutions historico-religieuses dans le discours du Québec et de la Suisse romande sur l'addiction au jeu. Pour ce faire, nous avons constitué un corpus comprenant l'ensemble des écrits disponibles en ligne, en français, sur le jeu problématique par les organes publics pertinents en Suisse romande et au Québec. Comme nous l'avons présenté au chapitre IV, pour traiter ce corpus, nous avons utilisé la méthode de l'analyse de contenu pour étudier, à la fois, les contenus manifeste et latent de notre corpus (Bardin, 1977; L'Écuyer, 2011). Dans ce contexte, nous avons procédé à plusieurs types d'analyses à l'aide du logiciel NVIVO ; analyse de fréquences, synapsies, codage, comparaison aux définitions internationales reconnues.

Deux étapes ont été particulièrement clé à notre approche méthodologique. D'abord, nous avons développé, et validé auprès de plusieurs experts à l'international, un lexique de l'addiction au jeu de hasard et d'argent. Nous avons aussi identifié les institutions chrétiennes respectives et leur contenu doctrinal spécifique et les avons synthétisés en trois caractéristiques clés pour chaque religion.

Notre chapitre V présente ces caractéristiques. Pour ce faire, nous avons d'abord montré l'évolution des doctrines catholiques et protestantes sur le jeu. À partir d'un fond doctrinal commun, nettement hostile à cette pratique jugée immorale, la théologie de la Réforme d'une part, et l'impact de la pensée de Saint-Thomas d'Aquin sur la Contre-Réforme, d'autre part, a amené le développement parallèle de deux visions significativement différentes du jeu et de ces conséquences. Nous avons synthétisé ces conceptions en trois caractéristiques principales pour chaque doctrine (catholique et protestante) et avons cherché à en identifier les traces dans chaque sous-corpus. Dans le même chapitre, nous avons aussi présenté l'évolution historique du jeu au Québec et en Suisse romande et montré les multiples interactions entre les institutions religieuses et les politiques publiques.

Résultats et interprétations

Nos résultats présentent deux portraits fort différents des discours publics en Suisse romande et au Québec.

Sous-corpus suisse romand

En Suisse romande, le discours public sur l'addiction au jeu est nettement plus négatif qu'au Québec. Les résultats du codage et l'analyse des fréquences démontrent que ce n'est pas seulement le jeu problématique qui est présenté négativement, mais bien le jeu lui-même.

Le message sur l'addiction présente deux aspects principaux. D'une part, on y retrouve un discours à consonance médicale. On utilise en effet abondamment les termes provenant du lexique de l'addiction et des principales définitions internationales décrivant le jeu problématique comme une maladie, un trouble. Le message est aussi, d'autre part,

moral ; on y fait le portrait d'un vice. En effet, bien qu'il n'y ait pas de traces manifestes de la doctrine protestante, on y retrouve cependant plusieurs références latentes. Au cœur de ces allusions multiples, dont le lien entre l'argent et le travail, se trouve la référence à l'impuissance de la volonté face au mal, thème central de la doctrine calviniste sur le libre arbitre. Le sous-corpus reprend à son compte une surprenante métaphore antique : Ulysse devant lutter contre l'irrésistible chant des sirènes. Par cette comparaison, le jeu est présenté comme une tentation impossible à vaincre, contre laquelle la volonté de l'individu est impuissante. Tel Ulysse demandant à ses compagnons de l'attacher solidement au mât de son navire, le joueur éprouvant une addiction devra trouver un stratagème pour éviter de s'exposer à la tentation.

En ce qui concerne les traces des arguments de « grandeurs » c'est-à-dire de la cité organisant le discours public, nous avons noté de nombreuses références au fait social, à la collectivité. La Loterie romande est présentée comme une entreprise d'utilité publique qui redistribue ses profits pour le bien de tous malgré l'impact négatif sur certains individus. En effet, le concept d'individu, absent au Québec, est négativement connoté.

Sous-corpus québécois

Le message du sous-corpus québécois est beaucoup plus nuancé. L'analyse du codage et des fréquences présente un message à peu près également équilibré entre les aspects positifs et négatifs.

On y présente certes les dangers du jeu problématique, mais sans utiliser les définitions internationales de type médical. Plusieurs termes du lexique de l'addiction, bien que moins fréquents, sont tout de même présents pour décrire le jeu problématique et ses conséquences. Cependant, on y présente aussi plusieurs aspects positifs. Le jeu peut être un plaisir, un loisir parmi d'autres. À l'instar du corpus suisse romand, on ne retrouve aucune référence directe aux institutions religieuses, mais on y retrouve aussi pourtant un

message moral latent qui fait appel à la doctrine catholique. Ce message a deux aspects. D'une part, sans qu'on puisse y trouver une condamnation du jeu, il y a tout de même un appel à la prudence. Il faut, pour reprendre un des slogans de Loto-Québec, que le jeu reste un jeu. Pour ce faire, on en appelle à la responsabilité de l'individu. On incite au jeu responsable. D'autre part, dans le but de demeurer dans une attitude responsable, on invite le joueur à faire des choix rationnels. Pour ce faire, on démystifie le jeu et le hasard. Le message s'adresse à des individus capables de contrôler leur volonté et de faire des choix rationnels.

En ce qui a trait aux traces de la « cité » utilisée pour justifier l'action de Loto-Québec, nous avons monté l'importance de la présence du mot « Québec » et de ses dérivés. Le corpus québécois comprend en effet beaucoup plus de références nationales que celui de Suisse romande.

Interprétations et limites

Deux points clés sont à retenir de notre chapitre VII qui contient notre interprétation des résultats. La présence des institutions religieuses, d'une part. La construction du discours en fonction de la cité utilisé d'autre part.

Calvin et la Loto romande

Les idées calvinistes ont influencé l'évolution du jeu et des politiques publiques qui le contrôle en Suisse romande. Conséquemment, dans une optique néo-institutionnaliste, il n'est pas surprenant d'en retrouver les traces dans le discours contemporain. Nous avons pu démontrer la présence des trois caractéristiques de la doctrine calviniste du jeu dans le discours suisse romand.

D'abord, première caractéristique, le jeu est mauvais en soi. Il constitue un vice. Cette idée calviniste est présente un peu partout dans le sous-corpus. Alors que l'addiction au jeu ne représente qu'une infime partie de la population, on incite à la méfiance. Dans le jeu, le plaisir est un piège. On invite les étudiants du secondaire à travailler sur ses méfaits et on s'attarde très lourdement sur les caractéristiques médicales d'une pathologie en présentant aussi les conséquences morales comme les problèmes mariaux, le divorce et même le suicide.

Ensuite, seconde caractéristique : Il est mal de gagner de l'argent sans avoir travaillé. On insiste sur les conséquences financières du jeu problématique comme l'endettement ou la perte de son emploi. Ce cercle vicieux peut amener jusqu'à la faillite personnelle. Pour sortir de ce cercle, on rappelle sous forme d'évidence que seul le « travail acharné » peut contribuer à sortir de ces problèmes financiers.

Finalement, personne ne peut résister au mal, à la tentation, sans le secours divin. La métaphore d'Ulysse exprime, indirectement, mais clairement, la doctrine du libre arbitre protestante selon laquelle nul n'est réellement libre de choisir le bien et le mal. L'Homme étant condamné à faire le mal depuis la Chute originelle, seule la grâce peut le sauver. Aussi, l'individu qui est pris avec un problème de jeu ne peut pas y résister : « La défense sur laquelle ils comptaient, uniquement leur volonté, s'est effondrée devant l'intensité des automatismes de pensée, des comportements et des émotions qui se trouvent réactivés » (Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS, Question 22).

Saint-Thomas d'Aquin et Loto-Québec

L'histoire du jeu au Québec, de même que les politiques publiques dans ce domaine, sont fortement marqués par le catholicisme. La doctrine du jeu chez les catholiques a été influencée par Saint-Thomas d'Aquin et, toujours dans une perspective néo-institutionnaliste, on peut constater comment cette doctrine a laissé sa marque dans le

discours public contemporain québécois sur le jeu et l'addiction. Nous avons en effet démontré la présence des trois caractéristiques de la doctrine catholique sur le jeu.

La première est : le jeu n'est pas un mal en soi et peut même être une vertu. Cet énoncé résume la doctrine de l'eutrapélie de l'Aquinate. Elle se transpose dans le discours public québécois par une insistance sur les aspects ludiques des jeux de hasard et d'argent. Le jeu est un loisir, parmi d'autres. Tant qu'il reste un jeu, qu'il est pratiqué de manière responsable et qu'il reste une partie de plaisir, le jeu est non seulement neutre, mais bon!

La deuxième caractéristique est la suivante : l'excès de jeu peut devenir un péché dans certaines circonstances. Le message du sous-corpus présente en effet aussi les risques d'une pratique du jeu qui ne respecterait pas les conseils pour que le jeu reste un jeu. Il y a donc une forme de jeu qui n'est pas raisonnable et qui, par conséquent, doit être évité.

La troisième caractéristique : Pour que le jeu reste bon, chacun doit suivre la droite raison. Le concept même de péché pour les catholiques réfère à une action qui n'est pas alignée avec la droite raison. Or, le discours cherche à corriger des pratiques ou des conceptions du jeu ou même plus fondamentalement du hasard, qui ne sont pas raisonnables. Adopter ces comportements c'est perdre l'équilibre.

Les cités

Le néo-institutionnalisme discursif nous a permis de penser les institutions religieuses comme des « briques conceptuelles » constituant le mur du discours public (Schmidt, 2015). Après avoir identifié la présence de ces briques, nous avons démontré un aspect de la construction de ce discours à partir du concept de Cité. En effet, l'acteur public n'est pas déterminé par les matériaux conceptuels qu'il utilise. Deux murs différents peuvent être édifiés avec les mêmes briques. L'organisation des briques sera fonction d'une intention pratique ou esthétique. Dans le cas qui nous intéresse, cette intention vise la justification d'une activité sujette à la controverse.

Nous avons montré que les jeux de hasard et d'argent ont été l'occasion de multiples débats et conflits sociaux et politiques tout au long de l'histoire du Québec et de la Suisse romande. Encore aujourd'hui, l'enjeu prête à controverse en raison, entre autres, de certaines conséquences néfastes. Dans ce contexte, alors que les deux entités étatiques opèrent des monopoles, il y a une certaine nécessité de justifier l'action de l'État. C'est dans ce contexte qu'intervient notre analyse à partir du modèle de « cités » de Boltanski et Thévenot (1991). Ces « cités » contiennent implicitement un principe supérieur, un état de grandeur utile au bien commun pour lequel la plupart accepteront de sacrifier leur avantage personnel ou leur opinion.

En Suisse romande, la forte présence des institutions calvinistes teinte le discours sur le jeu de manière fortement péjorative. Si l'utilisation de ces « briques conceptuelles » peut assurer en partie la crédibilité du message (puisqu'elles sont largement partagées par le groupe cible), le message peut paraître fortement contradictoire avec l'opération d'un monopole nationale de loteries. Pourtant, un discours de justification de type « cité civique » cherche à montrer que la redistribution à la collectivité des profits de la loterie est un plus grand bien que le mal qu'elle y induit. Il est donc justifiable d'opérer un monopole de loterie ; il s'agit là d'un moindre mal.

Au Québec, si le discours, plus équilibré à la base, a peut-être moins besoin d'être temporisé, c'est à partir d'arguments provenant de la cité domestique qu'on justifie une activité qui continue aujourd'hui à susciter le débat. Pour ce faire, on met de l'avant des éléments de fierté nationale. Le succès de Loto-Québec, c'est le succès de chacun des individus composant la grande famille québécoise. Dans ce contexte, les « briques conceptuelles » provenant des institutions catholiques prennent un relief particulier puisque, elles-mêmes, font partie de cette différence historico-culturelle du Québec dans le Canada. Or le bien commun national est sans commune mesure avec les problèmes causés par le jeu.

Contribution académique et limites

Nous croyons que notre thèse apporte une contribution originale et importante de trois manières principales. D'abord, elle éclaire l'impact que peuvent avoir les institutions historiques et religieuses sur le discours contemporain d'un État sur un enjeu d'actualité. Il est aisé de croire que les impératifs électoraux et économiques ou que les derniers événements de l'actualité constituent les principaux vecteurs d'influence des décideurs publics lorsque vient le temps de communiquer avec la population. Dans les domaines touchant la santé publique en particulier, on pourrait penser que c'est l'expertise scientifique qui est prépondérante. Il peut aussi être surprenant de retrouver aussi une influence religieuse dans la mise en œuvre et la communication de politiques publiques alors que plusieurs pensent que la religion est aujourd'hui uniquement reléguée à la sphère privée (Reina, 2019). Si plusieurs auteurs clés des sciences politiques ont bien montré que les idées mènent le monde (Howlett & Ramesh, 1998; Muller, 2010; P. A. Sabatier, 2007) nous sommes fiers d'avoir contribué à démontrer qu'elles mènent aussi, au moins en partie, le discours public.

En second lieu, nous croyons que notre cadre conceptuel a permis de concilier et d'opérationnaliser, de manière puissante et originale, à la fois la liberté de l'acteur public dans la construction de son discours et les facteurs d'influence institutionnels. Cette intégration a été permise par l'articulation analytique de trois éléments théoriques à savoir le néo-institutionnalisme historique de Steinmo et Skocpol, les « briques conceptuelles » du néo-institutionnalisme discursif de Schmidt et le concept de justification tel que présenté par Boltanski et Thévenot. Chercher à comprendre la justification d'un discours permet de dépasser ses éléments manifestes, de type informatif et factuel, et de pénétrer dans un aspect essentiel et latent du discours, à savoir l'intention de l'acteur. Cette intention est justement ce qui préserve de tomber dans le piège du déterminisme qui peut être attaché au néo-institutionnalisme ou, plus généralement, à n'importe quelle théorie

des idées. Nous pensons que ce cadre est tout à fait adaptable à l'étude d'autres discours publics dans une perspective néo-institutionnaliste.

Finalement, nous pensons que notre lexique de l'addiction, par sa construction empirique, sa validation par des experts à l'international et son utilisation probante dans le cadre de notre recherche, est une contribution non négligeable de notre recherche. Nous ne sommes pas au courant de l'existence d'un lexique de ce type et les experts consultés n'en connaissaient pas d'autres non plus. Pareil lexique pourrait constituer un point de départ utile pour tout chercheur qui cherche à analyser le discours sur l'addiction au jeu.

Limites

Comme c'est le cas dans toute recherche, nous sommes conscients de certaines limites inhérentes aux différents choix que nous avons effectués. Nous tenons à en identifier les principales.

Limites du corpus

D'abord, notre corpus ne comprenait que les documents disponibles en français et en ligne. Nous ne pouvons donc conclure que sur ce corpus et non sur l'ensemble des communications des deux entités étatiques. Les médias sociaux, les communications papier, les communications visuelles en formats sonore ou vidéo représentent autant de sources de discours publics. Nous ne pouvons rien conclure sur ces éléments du discours. De plus, il y a aussi les limites liées à l'aspect linguistique. Loto-Québec et le gouvernement du Québec communiquent aussi en anglais. La Loterie romande et les Cantons romands communiquent, pour leur part, aussi en allemand. Aussi, notre corpus étant uniquement en français, ne nous pouvons rien conclure sur les communications de ces entités étatiques dans ces autres langues.

Explications alternatives

Notre recherche n'a pas la prétention d'exclure d'autres facteurs d'explication dans les différences de discours publics que nous avons recensées entre le Québec et la Suisse romande. Nous avons volontairement isolé des facteurs d'influence institutionnelle de même que l'intention de justification du discours. Le discours public est riche et complexe et nous ne prétendons aucunement expliquer complètement sa genèse, sa portée et son sens. D'ailleurs, ce n'était pas notre propos.

Comme nous l'avons indiqué après avoir présenté notre question de recherche, de nombreuses autres explications auraient pu être considérées. En effet, tous les facteurs politiques et d'actualités contemporains qui nourrissent et constituent la toile de fond du discours public ont très probablement un rôle à jouer. Notre recherche a permis de faire ressortir des facteurs latents liés à l'influence des institutions religieuses. Si nous avons contribué à l'explication du discours public, nous ne prétendons pas avoir vidé la question.

Considérations méthodologiques

Les choix méthodologiques que nous avons effectués comportent aussi des limites inhérentes. Si nous avons prouvé l'influence des institutions historiques et religieuses dans ces deux cas précis, nous ne prétendons pas pouvoir extrapoler nos conclusions au-delà des cas étudiés. En effet, nous n'avons pas procédé par le biais d'une approche hypothético-déductive et, conséquemment, n'avons pas démontré la causalité entre telle religion et tel type de discours. Nous ne pouvons donc pas conclure que tout pays qui aurait été influencé par le protestantisme ou par le catholicisme aurait produit un discours public similaire sur le jeu problématique. Pour Hume, on ne pourrait même pas parler de probabilité (Lapidus, 2020). Cependant, en démontrant l'influence dans ce cas précis, nous avons, de facto, contribué à ouvrir un nouveau champ de recherche sur les influences potentielles de ce type d'institutions historico-religieuses dans les différents discours publics.

Des pistes de recherche à explorer

Notre recherche nous a permis de voir de loin plusieurs enjeux qui pourraient nourrir des recherches subséquentes. Par exemple, pour donner suite à une des limites identifiées ci-dessus, il serait intéressant de mesurer l'impact des institutions historico-religieuses sur les autres formats de communication, spécialement d'un point de vue graphique et vidéo par exemple. Le protestantisme et le catholicisme, en plus des spécificités marquées en termes de doctrine sur le jeu, ont une relation à l'image qui diffère de manière marquée (O. Bauer, 2009; Chédeau, 2018; Reymond, 1999b). En effet, on pourrait s'intéresser à l'impact de l'iconoclastie protestante, et plus généralement sur le sens de l'image pour les catholiques et les protestants, et l'influence qu'ont eus ces vecteurs institutionnels sur la façon de communiquer avec les citoyens.

Il serait plus qu'intéressant de creuser l'influence que ces institutions peuvent avoir dans plusieurs autres domaines de discours public. Est-ce que les institutions historico-religieuses exercent une influence équivalente sur d'autres politiques publiques, leur conception et leur communication ? Peut-on penser que cette influence, si elle existe, se manifeste davantage pour ce qui est des questions qui touchent directement la morale (jeu, drogue, sexe et alcool), ou plus généralement sur tous les enjeux de politiques publiques ? La question se pose pour ce qui est du discours public, comme nous l'avons fait, mais elle pourrait aussi se poser, peut-être de manière plus radicale, concernant la gouvernance publique contemporaine. En considérant l'impact des institutions et en reconnaissant le principe du renforcement institutionnel, dans quelle mesure les régimes politiques contemporains peuvent-ils modifier de manière substantielle les trajectoires déjà entreprises ?

En se situant du point de vue de l'école de l'analyse cognitive des politiques publiques, est-ce même possible de penser les enjeux publics en faisant fi des matériaux institutionnels, culturels et historiques ? Pour reformuler la question à partir du langage de

notre thèse, peut-on construire un discours sans avoir recours aux « briques conceptuelles » que les institutions fournissent ? Si la question se pose de manière ontologique, elle est d'autant plus vive dans un contexte démocratique et bureaucratique. En effet, même en postulant qu'il serait possible d'échafauder un problème ou un instrument de politique publique *tabula rasa*, comment mettre en œuvre pareille construction dans un contexte où les enjeux doivent être débattus avec un public qui baigne dans un contexte institutionnel et mis en œuvre par des institutions bureaucratiques.

History matters disait North (1996). Nous le répétons en chœur avec tous les tenants du néo-institutionnalisme historique. Comme le disait élégamment le Cardinal de Richelieu : « Les rois n'ont pas de pieds pour marcher en arrière ».

BIBLIOGRAPHIE

- Abbott, M., Binde, P., Clark, L., Hodgins, D., Johnson, M., Maniowabi, D., Quilty, L., Spångberg, J., Volberg, R., Walker, D., & Williams, R. (2018). *Conceptual Framework of Harmful Gambling, Third Edition* (Third). Gambling Research Exchange Ontario. <https://doi.org/10.33684/CFHG3.en>
- Achab, S., Haffen, E., Thorens, G., & Zullino, D. (2018). 23. *Dépression et addictions sans substance*. Lavoisier. https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=LAV_BELLI_2018_01_0230&download=1
- Acquaviva, S. (1979). *The Decline of the Sacred in Industrial Society*. Basil Blackwel.
- Addictions Suisse. (2019). *Panorama suisse des addictions 2019*. Addictions Suisse. https://www.addictionsuisse.ch/fileadmin/user_upload/DocUpload/2019-PANORAMA-DES-ADDICTIONS.pdf
- Adhikari, B. K., & Agrawal, A. (2016). Religion, gambling attitudes and corporate innovation. *Journal of Corporate Finance*, 37, 229-248. <https://doi.org/10.1016/j.jcorpfin.2015.12.017>
- Aktouf, O., Bédard, R., & Chanlat, A. (1992). Management, éthique catholique et esprit du capitalisme : L'exemple québécois. *Sociologie du travail*, 34(1), 83-99. <https://doi.org/10.3406/sotra.1992.2584>
- Allès, D. (2021). *La part des dieux—Religion et relations internationales—CNRS Editions*. CNRS. <https://www.cnrseditions.fr/catalogue/relations-internationales/la-part-des-dieux/>
- Alm, J., & Torgler, B. (2011). Do Ethics Matter? Tax Compliance and Morality. *Journal of Business Ethics*, 101(4), 635-651. <https://doi.org/10.1007/s10551-011-0761-9>
- Amadiou, T. (2022). La fabrique de l'addiction aux jeux d'argent. <http://journals.openedition.org/lectures>. <https://journals.openedition.org/lectures/51939>
- American Psychology Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5®)*. American Psychiatric Pub.
- Amiriaux, V., & Koussens, D. (2020). Laïcité (France) vs accommodements raisonnables (Québec) Circulation transnationale des discours publics sur la définition des rapports au religieux. In *Nouveaux vocabulaires de la laïcité* (p. 77-104). Classiques Garnier. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-10607->

4.p.0077

Ammerman, N. T. (2013). Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258-278. <https://doi.org/10.1111/jssr.12024>

Amstutz, M., Sanders, M., & Lacombe, A. (2005). Politique étrangère et protestantisme aux Etats-Unis. *Diplomatie*, 14, 70-72.

ANJ. (2021). *L'Autorité nationale des jeux publie le cadre de référence pour la prévention du jeu excessif et pathologique et la protection des mineurs* | ANJ. <https://anj.fr/index.php/lautorite-nationale-des-jeux-publie-le-cadre-de-reference-pour-la-prevention-du-jeu-excessif>

Aristote. (1874). *La Politique*. Ladrance.

Arnould, C. (2008, décembre). *Historique de la Loterie Romande*. Culture enjeu. <https://cultureenjeu.ch/papier/numero-20/historique-de-la-loterie-romande/>

Arthur, W. B. (1989). Competing technologies, increasing returns, and lock-in by historical events. *The economic journal*, 99(394), 116-131.

Ball, A., & Craig, R. (2010). Using neo-institutionalism to advance social and environmental accounting. *Critical Perspectives on Accounting*, 21(4), 283-293.

Baranyi, S., & Champ, H. (2019). La Politique d'égalité femmes hommes 2014-2034 en Haïti : L'agentivité féministe, les possibilités institutionnelles et les contraintes récurrentes. *Recherches féministes*, 32(2), 111-128. <https://doi.org/10.7202/1068342ar>

Bardin, L. (1977). *L'analyse de contenu* (Le psychologue). Presses Universitaires de France.

Barmania, S., & Reiss, M. J. (2021). Health promotion perspectives on the COVID-19 pandemic : The importance of religion. *Global Health Promotion*, 28(1), 15-22. <https://doi.org/10.1177/1757975920972992>

Barzelay, M., & Gallego, R. (2006). From "New Institutionalism" to "Institutional Processualism" : Advancing Knowledge about Public Management Policy Change. *Governance*, 19(4), 531-557. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0491.2006.00339.x>

Bassoli, M., Marzulli, M., & Pedroni, M. (2021). Anti-gambling policies : Framing morality policy in Italy. *Journal of Public Policy*, 41(1), 137-160. <https://doi.org/10.1017/S0143814X19000345>

Bastian, J.-P., Grosse, C., & Scholl, S. (2021). *Les fractures protestantes en Suisse romande au XIXe siècle*. Labor et Fides.

- Baubérot, J. (2018). Laïcité, médecine, éthique et politiques publiques (XIXe–XXIe siècle). *Ethics, Medicine and Public Health*, 5, 57-68.
<https://doi.org/10.1016/j.jemep.2018.05.003>
- Bauer, C. (2015). *Travail et responsabilité selon Jean Calvin, une interprétation par le devoir de lieutenance* [These de doctorat, Strasbourg].
<https://www.theses.fr/2015STRAB005>
- Bauer, O. (2009). Les protestants sont plus idolophobes qu'iconoclastes ! *Théologiques*, 17(2), 69-83. <https://doi.org/10.7202/044063ar>
- Bauer, O. (2020). *500 ans de Suisse romande protestante*. Livreo Aphil.
- Beauchemin, J. (2008). *L'identité québécoise entre l'un et le multiple*. 7-11.
- Beckwith, F. J. (2019). Natural Law, Catholicism, and the Protestant Critique : Why We Are Really Not That Far Apart. *Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality*, 25(2), 154-168.
<https://doi.org/10.1093/cb/cbz001>
- Bédard, M.-A. (1977). La présence protestante en Nouvelle-France. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 31(3), 325.
<https://doi.org/10.7202/303632ar>
- Béland, D. (2002). Néo-institutionnalisme historique et politiques sociales : Une perspective sociologique. *Politique et Sociétés*, 21(3), 21-39.
<https://doi.org/10.7202/000495ar>
- Bélanger, Y., Boisvert, Y., Papineau, É., & Vétére, H. (2003). *La responsabilité de l'État québécois en matière de jeu pathologique : La gestion des appareils de loterie vidéo*. INRS-Urbanisation, culture et société.
<http://espace.inrs.ca/id/eprint/2722/>
- Bell, S. (2011). Do We Really Need a New « Constructivist Institutionalism » to Explain Institutional Change? *British Journal of Political Science*, 41(4), 883-906.
- Benoit à la Guillaume, L. (2018). Stylistique des discours des présidents américains. *Études de stylistique anglaise*, 12, Article 12.
<https://doi.org/10.4000/esa.568>
- Bergeron, H., & Castel, P. (2016). Les habits neufs du néo-institutionnalisme ? La redécouverte de l'ordre mésologique et de l'agency. *L'Année sociologique*, 66(1), 31-72. <https://doi.org/10.3917/anso.161.0031>
- Beyers, J. (2017). Religion and culture : Revisiting a close relative. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 73(1), 9 pages.
<https://doi.org/10.4102/hts.v73i1.3864>
- Bezes, P., & Palier, B. (2018). Le concept de trajectoire de réformes.

Comment retracer le processus de transformation des institutions. *Revue française de science politique*, 68(6), 1083-1112.
<https://doi.org/10.3917/rfsp.686.1083>

Billaudot, B. (2004). Institutionnalisme (s), rationalisme et structuralisme en science sociale. *Economie et institutions*, 4, 5-50.

Binde, P. (2007). Gambling and religion : Histories of concord and conflict. *Journal of Gambling Issues*, 0(20), Article 20.
<https://doi.org/10.4309/jgi.2007.20.4>

Bleisch, P., Desponds, S., & Girardet, M. (2021). *Conceptions de la diversité religieuse chez les enseignant·e·s et enseignement de la branche « éthique et cultures religieuses (ECR) » dans des écoles primaires en Suisse romande*.

Blyth, M., Helgadóttir, O., & Kring, W. (2016, mars 17). *Ideas and Historical Institutionalism*. The Oxford Handbook of Historical Institutionalism.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199662814.013.8>

Bodéüs, R. (1982). *Le philosophe et la Cité : Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Librairie Droz.

Boily, D., & Savard, J.-F. (2017). Les fonctionnaires et la fabrique des politiques publiques : Simples figurants ou véritables acteurs ? *Politique et management publique*, 34(1-2), 167-181.

Boiral, O. (2006). La certification ISO 14001 : Une perspective néoinstitutionnelle. *Management International*, 10, 67-79.

Boisseaux, S. (2011). Territorialités politiques, politiques publiques : Une approche institutionnelle des produits alimentaires typiques. Le cas de la Suisse. *Food and History*, 9(2), 199-219.
<https://doi.org/10.1484/J.FOOD.1.102699>

Bollinger, P. (2002). Theda Skocpol, l'État, l'histoire et la science politique américaine. *Raisons politiques*, 2, 134-148.

Boltanski, L., & Chiapello, E. (2005). The New Spirit of Capitalism. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 18(3-4), 161-188.
<https://doi.org/10.1007/s10767-006-9006-9>

Boltanski, L., & Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Gallimard.

Bonnaire, C. (2015). Jeux de hasard et d'argent chez le sujet adulte, quand la passion devient mortifère. *Psychotropes*, Vol. 21(2), 23-35.

Bonoli, G. (1999). La réforme de l'Etat social Suisse : Contraintes institutionnelles et opportunités de changement. *Swiss Political Science*

Review, 5(3), 57-77. <https://doi.org/10.1002/j.1662-6370.1999.tb00278.x>

Borello, C. (2019). *Dieu, César et les protestants : Anthologie de discours pastoraux sur la res publica (1744-1848)*. Honoré Champion. <https://www.numeriquepremium.com/content/books/9782745350671>

Bormann, N. L., Allen, J., Shaw, M., & Black, D. W. (2019). Religiosity and chance beliefs in persons with DSM-IV pathological gambling enrolled in a longitudinal follow-up study. *Journal of Gambling Studies*, 35, 849-860. <https://doi.org/10.1007/s10899-019-09857-w>

Boucher, M. (2017). La laïcité à l'épreuve des identités : Enjeux professionnels et pédagogiques dans le champ social et éducatif. *La Laïcité à l'épreuve Des Identités*, 1-239.

Bourhis, R. Y., Barrette, G., & Moriconi, P.-A. (2008). Appartenances nationales et orientations d'acculturation au Québec. *Canadian Journal of Behavioural Science / Revue canadienne des sciences du comportement*, 40(2), 90. <https://doi.org/10.1037/0008-400X.40.2.90>

Bourque, R. (1995). L'influence des institutions sur l'action syndicale durant la crise de la construction navale en France et au Québec. *Relations industrielles / Industrial Relations*, 50(3), 531-549. <https://doi.org/10.7202/051033ar>

Bouver, B. (2010, juin 8). Les religions mettent en garde contre l'illusion de l'argent facile. *La Croix*. https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Les-religions-mettent-en-garde-contre-l-illusion-de-l-argent-facile-_NG_-2010-06-08-552742

Bouvet, L. (2019). *La nouvelle question laïque* (Flammarion). <https://editions.flammarion.com/la-nouvelle-question-laique/9782081418783>

Bowal, P., & Carrasco, C. (1997). Taking a Chance on It : The Legal Regulation of Gambling. *LawNow*, 22, [44].

Bréchon, P. (2021). La religion explique-t-elle les attitudes politiques ? Ce que les enquêtes ISSP dans huit pays de l'Union européenne permettent de conclure. *Revue internationale de politique comparée*, 28(1-2), 177-206. <https://doi.org/10.3917/ripc.281.0177>

Breviglieri, M., & Stavo-Debaugé, J. (1999). Le geste pragmatique de la sociologie française. Autour des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. *Antropolitica Revista Contemporânea de Antropologia*, 7, 7 à 22.

Brodeur, M. (2016). *Construction des problèmes publics, controverse et action publique : Santé publique et jeux de hasard et d'argent au Québec*. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/13556>

Brown, C. G. (2019). *Debating Yoga and Mindfulness in Public Schools :*

Reforming Secular Education or Reestablishing Religion? UNC Press Books.

Bruner, D. M., D'Attoma, J., & Steinmo, S. (2017). The role of gender in the provision of public goods through tax compliance. *Journal of Behavioral and Experimental Economics*, 71, 45-55.
<https://doi.org/10.1016/j.socec.2017.09.001>

Bui, D. G., Chen, Y.-S., Chen, Y., & Lin, C.-Y. (2019). *Religious Beliefs, Gambling Preferences, and Superstitious Individual Investor Trading Behaviors* (SSRN Scholarly Paper 3416017).
<https://doi.org/10.2139/ssrn.3416017>

Burger, M. (2013). VERS UNE ANALYSE DE LA CONSTRUCTION DES IDENTITÉS DANS LES DISCOURS DE COMMUNICATION PUBLIQUE. *Cahiers de l'ILSL*, 34, 101-122.

Calkin, S., & Kaminska, M. E. (2020). Persistence and Change in Morality Policy : The Role of the Catholic Church in the Politics of Abortion in Ireland and Poland. *Feminist Review*, 124(1), 86-102.
<https://doi.org/10.1177/0141778919894451>

Calvin, J. (1888). *Institution de la religion chrétienne par Jean Calvin. Nouv. Ed. Soigneusement rev. Et corr. Sur l'éd. Française de 1560*. Genève E. Beroud. <http://archive.org/details/institutiondelar00calvuoft>

Calvin, J. (1537). *Le Catéchisme français de Calvin, publié en 1537*.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5767346j.texteImage>

Campbell, C. S., & Smith, G. J. (1998). Canadian Gambling : Trends and Public Policy Issues. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 556(1), 22-35.
<https://doi.org/10.1177/0002716298556001003>

Campbell, C. S., & Smith, G. J. (2003). "Gambling in Canada—From Vice to Disease to Responsibility : A Negotiated History". *Canadian Bulletin of Medical History*, 20(1), 121-149. <https://doi.org/10.3138/cbmh.20.1.121>

Campiche, R. J. (1971). La sociologie de la religion en Suisse. *Archives de sociologie des religions*, 16(32), 165-179.

Capoccia, G., & Kelemen, R. D. (2007). The study of critical junctures : Theory, narrative, and counterfactuals in historical institutionalism. *World politics*, 59(3), 341-369.

Carbonnier-Burkard, M. (1974). Le droit de punir et le sens de la peine chez Calvin. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 54(2), 187-201.
<https://doi.org/10.3406/rhpr.1974.4192>

Carstensen, M., & Schmidt, V. A. (2016). Power through, over and in ideas :

Conceptualizing ideational power in discursive institutionalism. *Journal of European Public Policy*, 23(3), 318-337.

Castle, J. (2019). New Fronts in the Culture Wars? Religion, Partisanship, and Polarization on Religious Liberty and Transgender Rights in the United States. *American Politics Research*, 47(3), 650-679.
<https://doi.org/10.1177/1532673X18818169>

Caux, C. (2003). *Les politiques publiques en matière de casinos et de loteries instantanées : Le cas du Québec, de l'Ontario et de l'Australie*. Institut national de santé publique.

Certification de la WLA. (s. d.). corporatif. Consulté 23 avril 2021, à l'adresse <https://societe.lotoquebec.com/fr/responsabilite-societale/jeu-responsable/certification-wla>

Certifications | Loterie Romande. (s. d.). Consulté 23 avril 2021, à l'adresse <https://www.loro.ch/fr/jeu-responsable/certifications>

Chaire de recherche sur l'étude du jeu. (2015). *Histoire des jeux de hasard et d'argent au Québec (1882-1970)*. Université Concordia.
https://www.concordia.ca/content/dam/artsci/research/lifestyle-addiction/docs/factsheets/Histoire_JHA_Qu%C3%A9bec.pdf

Chanson, C. (2012). *Les jeux d'argent au service de l'Église. Peut-on faire appel au soutien de la Loterie romande pour financer des projets d'Église?* Fédération romande des Églises évangéliques.
https://lafree.ch/federation/download/245_7efb6dd0a34dc0258188993762565d9e

Chantziaras, A., Dedoulis, E., Grougiou, V., & Leventis, S. (2020). The impact of religiosity and corruption on CSR reporting : The case of U.S. banks. *Journal of Business Research*, 109, 362-374.
<https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.12.025>

Chareyre, P. (2015). Travail et repos dominical dans une ville calviniste : Nîmes, XVIe-XVIIe siècle. *Annales du Midi*, 127(289), 47-64.
<https://doi.org/10.3406/anami.2015.8749>

Chédeau, C. (2018). Architecture religieuse entre catholicisme et protestantisme. *Bulletin Monumental*, 176(4), 345-345.

Chélini-Pont, B. (2018). Affirmation religieuse, politique publique et alternance politique aux États-Unis. *Eurostudia*, 13(1-2), 157-177.
<https://doi.org/10.7202/1064493ar>

Cherblanc, J., & Tremblay, S. (2019). Face aux radicalismes religieux et laïc, quelle place et quel rôle pour la spiritualité dans les écoles publiques du

Québec ? *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 48(4), 612-633.
<https://doi.org/10.1177/0008429819887505>

Chevalier, S. (2005). *Chevalier, S. (2005). Jeux d'argent, délinquances et criminalités chez les jeunes : Une recension des écrits*. Centre international d'étude sur le jeu et les comportements à risque chez les jeunes.

Chicoine, M. (2007). *Analyse du processus décisionnel du projet de l'aménagement du bassin Peel par Loto-Québec* [Mémoire accepté]. Université du Québec à Montréal. <https://archipel.uqam.ca/749/>

Choin, B. L. A. J. de. (1829). *Instructions sur le rituel*. chez Gauthier frères et Cie.

Christiansen, T., & Verdun, A. (2020, novembre 19). *Historical Institutionalism in the Study of European Integration*. Oxford Research Encyclopedia of Politics.
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.178>

Claverie, É. (2008). Religion et politique. *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 51, 4-9. <https://doi.org/10.4000/terrain.10733>

Clingermayer, J. C., & Feiock, R. C. (2001). *Institutional Constraints and Policy Choice : An Exploration of Local Governance*. State University of New York Press.

Commission des jeux de hasard. (2021). *Commission des jeux de hasard | Gaming Commission*. <https://www.gamingcommission.be/fr/commission-des-jeux-de-hasard-0>

Constitution fédérale de la confédération suisse du 29 mai 1874, Pub. L. No. RS 101, 80 (1874).

Corpuz, J. C. G. (2021). Science, religion and state : A multidimensional perspective. *Journal of Public Health*, 43(3), e547-e548.
<https://doi.org/10.1093/pubmed/fdab152>

Costa, O., & Magnette, P. (2003). Idéologies et changement institutionnel dans l'Union européenne. Pourquoi les gouvernements ont-ils constamment renforcé le Parlement européen ? *Politique européenne*, 9(1), 49-75.
<https://doi.org/10.3917/poeu.009.0049>

Côté, C., & Morneau, D. (2000). *Le bingo au Québec* (p. 112). Régie des alcools des courses et des jeux. <https://numerique.banq.qc.ca/>

Côté, H., & Simard, D. (2009). Le tournant culturel du discours officiel québécois sous l'éclairage de la sociologie de la justification. *Canadian Journal of Education / Revue canadienne de l'éducation*, 32(2), 344-365.

Côté, M. (2017). *Un nouveau regard sur les stratégies d'adaptation utilisées par les partenaires de joueurs pathologiques* [Mémoire de maîtrise].

Université du Québec à Trois-Rivières.

Côté, P. (2006). Politiques religieuses et exercice de la raison publique en France et au Canada. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 8, n° 1.

<https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.1865>

Cottret, B. (2015). Rousseau était-il protestant ? Péché, justification et Écriture selon Jean-Jacques. *Études théologiques et religieuses*, 90(4), 563-580. <https://doi.org/10.3917/etr.0904.0563>

Cottret, B., & Cottret, M. (2005). Simul justus, simul peccator. Jean-Jacques Rousseau était-il protestant? *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, 151, 107-126.

Criblez, L., Jenzer, C., Hofstetter, R., & Magnin, C. (1999). *Une école pour la démocratie : Naissance et développement de l'école primaire publique en Suisse au 19e siècle*. Peter Lang. <https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/176093/>

Croteau, J.-P. (2021). De l'Église-Nation à l'État-Nation (1945-1968). Le Québec français face à l'enjeu de l'immigration. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 116(1-2), 307-343. <https://doi.org/10.1484/J.RHE.5.125431>

Dahl, R. A. (1961). The Behavioral Approach in Political Science : Epitaph for a Monument to a Successful Protest*. *American Political Science Review*, 55(4), 763-772. <https://doi.org/10.1017/S0003055400125924>

D'Aquin, T. (s. d.). *SOMME THEOLOGIQUE IIa-IIae*. Consulté 31 mars 2021, à l'adresse

http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommetheologique2a2ae.htm#_Toc79332779

D'Attoma, J., Volintiru, C., & Steinmo, S. (2017). Willing to share? Tax compliance and gender in Europe and America. *Research & Politics*, 4(2), 2053168017707151. <https://doi.org/10.1177/2053168017707151>

David, P. A. (1986). Understanding the economics of QWERTY : The necessity of history. *Economic History and the modern economics*, 30-49.

D'Avignon, M. (2014). *Champlain et les fondateurs oubliés*. Presses de l'Université Laval.

Davoine, L., & Méda, D. (2008). *Place et sens du travail en Europe : Une singularité française?* <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00276220>

Dawson, N.-M. (1986). Les filles à marier, envoyées en Nouvelle-France (1632-1685). Une émigration protestante ? *Revue d'histoire de l'Église de France*, 72(189), 265-289. <https://doi.org/10.3406/rhef.1986.3381>

DeFranza, D., Lindow, M., Harrison, K., Mishra, A., & Mishra, H. (2021). Religion and reactance to COVID-19 mitigation guidelines. *American*

Psychologist, 76, 744-754. <https://doi.org/10.1037/amp0000717>

Del Rosario, P. J. B., Ofilada, F. M., & Vicente, R. A. D. (2021). Comparative study on Vietnam's and Philippines' COVID-19 response using historical institutionalism. *International Journal of Health Governance*, 26(4), 418-431. <https://doi.org/10.1108/IJHG-03-2021-0027>

Delacroix, J., & Nielsen, F. (2001). The Beloved Myth : Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe*. *Social Forces*, 80(2), 509-553. <https://doi.org/10.1353/sof.2001.0096>

Delhove, J., Osenk, I., Prichard, I., & Donnelley, M. (2020). Public Acceptability of Gene Therapy and Gene Editing for Human Use : A Systematic Review. *Human Gene Therapy*, 31(1-2), 20-46. <https://doi.org/10.1089/hum.2019.197>

Delori, M. (2019). *Néo-institutionnalisme du choix rationnel*.

Delpeuch, T. (2008). *L'analyse des transferts internationaux de politiques publiques : Un état de l'art*.

Demange, F. (2017). *L'éthique de Calvin* (Labor et Fides).

Dermange, F. (2002). L'argent : Une perspective protestante. *Autres Temps*, 75(1), 72-78. <https://doi.org/10.3406/chris.2002.2397>

Di Maggio, P., & Powell, W. (1997). Le néo-institutionnalisme dans l'analyse des organisations. *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 10(40), 113-154.

Diaz, J. D. (2000). Religion and gambling in sin-city : A statistical analysis of the relationship between religion and gambling patterns in Las Vegas residents. *The Social Science Journal*, 37(3), 453-458. [https://doi.org/10.1016/S0362-3319\(00\)00083-5](https://doi.org/10.1016/S0362-3319(00)00083-5)

Dinham, A. (2020). Reimagining Religion and Belief in the Public Sphere. *Modern Believing*, 61(2), Article 2.

Djelic, M.-L., & Zarlowski, P. (2005). Entreprises et gouvernance en France : Perspectives historiques et évolutions récentes. *Sociologie du Travail*, 47(4), 451-469. <https://doi.org/10.1016/j.socotra.2005.10.002>

Dorais, L.-J. (2004). La construction de l'identité. In *Discours et constructions identitaires*. Presses Université Laval.

Douglas, K. (2013). *The Sin of Gambling*. <http://www.prca.org/resources/publications/pamphlets/item/642-the-sin-of-gambling>

Downs, A., Besson, D., Louart, P., Durant, R., de la luz Fernández-Alles, M., & Valle-Cabrera, R. (2006). Reconciling institutional theory with

organizational theories. *Journal of Organizational Change Management*.

Dreher, J.-C. (2021). Dysfonctionnements du système de récompense et biais cognitifs chez les joueurs pathologiques. *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, 205(7), 748-760.
<https://doi.org/10.1016/j.banm.2021.05.010>

Dubois, V. (2009). L'action publique. *Nouveau manuel de science politique*.

Dubuis, C. (2016). *Un mouvement contre le jeu d'argent* (Alphil). Presses universitaires suisses.

Dudra, S., Jaskulowski, T., & Michalak, R. (2002). *Religious policy* (world; Vandenhoeck&Ruprecht). <https://www.vr-elibrary.de/doi/abs/10.13109/9783666368578>

Dufour, P., & Hamelin, J. (2021). Biographie – MERCIER, HONORÉ. In *Dictionnaire biographique du Canada Volume 12* (Université Laval/Université de Toronto). http://www.biographi.ca/fr/bio/mercier_honore_12F.html

Dumais, Y. (2022). Le développement du Mouvement Desjardins dans la première moitié du XXe siècle au Québec : Perspective et rétrospective néo-institutionnelles. *Revue Interventions économiques. Papers in Political Economy*, 67. <https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.16719>

Dumont, F. (1997). Essor et déclin du Canada français. *Recherches sociographiques*, 38(3), 419-467. <https://doi.org/10.7202/057149ar>

Dumouchel, P. (2003). La religion comme problème politique. *Revue du MAUSS*, 22(2), 236-247. <https://doi.org/10.3917/rdm.022.0236>

Duroy, Q., & Wisman, J. D. (2017). Le monopole de l'État français sur les jeux d'argent : De l'art d'extorquer des fonds aux plus démunis. *Revue de la régulation. Capitalisme, institutions, pouvoirs*, 22, Article 22.
<https://doi.org/10.4000/regulation.12532>

Église Catholique. (1992). *Catéchisme de l'Église Catholique*.
https://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM

Eichenberger, Y., & Rihs-Middel, Ma. (2014). *Jeu de hasard : Comportement et problématique en Suisse. Synthèse détaillée*. Villas-sur-Glâne. <http://www.esbk.admin.ch/dam/data/esbk/publiservice/berichte/res-studie-fehraris-f.pdf>

Ellison, C. G., & McFarland, M. J. (2011). Religion and Gambling Among U.S. Adults : Exploring the Role of Traditions, Beliefs, Practices, and Networks*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(1), 82-102.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2010.01553.x>

Engeli, I., Green-Pedersen, C., & Larsen, L. T. (2012). *Morality Politics in Western Europe : Parties, Agendas and Policy Choices*. Springer.

Eriksson, L. (2011). *Rational Choice Theory : Potential and Limits*. Macmillan

International Higher Education.

Farrell, H. (2018). The shared challenges of institutional theories : Rational choice, historical institutionalism, and sociological institutionalism. In *Knowledge and institutions* (p. 23-44). Springer, Cham.

Fedele, A. (2020). La spiritualité comme terrain d'entente entre la religion et le sécularisme : Une approche ethnographique. *Social Compass*, 67(2), 177-190. <https://doi.org/10.1177/0037768620921705>

Feller, J. (1977). L'Analyse du contenu, de L. Bardin. *Communication & Langages*, 35(1), 123-124.

Ferland, F., Fournier, P.-M., Ladouceur, R., Brochu, P., Bouchard, M., & Pâquet, L. (2008). Consequences of pathological gambling on the gambler and his spouse. *Journal of Gambling Issues*, 0(22), Article 22. <https://doi.org/10.4309/jgi.2008.22.5>

Ferraiolo, K. (2013). Is State Gambling Policy "Morality Policy"? Framing Debates Over State Lotteries: Framing Debates Over State Lotteries. *Policy Studies Journal*, 41(2), 217-242. <https://doi.org/10.1111/psj.12015>

Ferrario, F. (2009). Calvin et la providence : Actualité provocatrice d'un thème embarrassant. *Etudes theologiques et religieuses*, Tome 84(3), 359-372.

Ferretti, L. (2004). Charles-Édouard Bourgeois, prêtre trifluvien, et les origines diocésaines de l'État-providence au Québec (1930-1960)1. *Nouvelles pratiques sociales*, 14(1), 169-182. <https://doi.org/10.7202/008343ar>

Festugière, A. (1931). La Notion du Péché Présentée par St. Thomas I, II, 71 et sa Relation avec la Morale Aristotélicienne. *The New Scholasticism*, 5(4), 332-341. <https://doi.org/10.5840/newscholas19315449>

Fox, J., Eisenstein, M., & Breslawski, J. (2022). State Support for Religion and Social Trust. *Political Studies*, 00323217221102826. <https://doi.org/10.1177/00323217221102826>

Frégault, G. (1964). La Nouvelle-France à l'époque de Marie de l'Incarnation. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 18(2), 167-175.

Fritzner, J. (2008). *Les tontines haïtiennes : Historique et microéconomie des institutions financières informelles*. Editions Le Manuscrit.

Fron-Martineau, M., Billieux, J., Leboucher, J., Dubuy, Y., Hardouin, J.-B., Challet-Bouju, G., & Grall-Bronnec, M. (2021). L'impact des troubles de l'humeur sur le devenir à 12 mois de patients en demande de traitement pour un trouble lié au jeu d'argent. *Journal of Gambling Issues*, 49.

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03467560>

Gaudin, P. (2020). Vers une laïcité d'intelligence ? : L'enseignement des faits religieux comme politique publique d'éducation depuis les années 1980. In *Vers une laïcité d'intelligence ? : L'enseignement des faits religieux comme politique publique d'éducation depuis les années 1980*. Presses universitaires d'Aix-Marseille. <https://doi.org/10.4000/books.puam.1723>

Gauvin, L. (2011). La construction langagière, identitaire et culturelle : Un cadre conceptuel pour l'école francophone en milieu minoritaire. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 21(1-2), 87-126. <https://doi.org/10.7202/045325ar>

Gauvreau, M. (2008). *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*. Les Editions Fides.

Gazibo, M. (2002). Le néo-institutionnalisme dans l'analyse comparée des processus de démocratisation. *Politique et sociétés*, 21(3), 139-160.

Geddes, B. (2003). *Paradigms and Sand Castles : Theory Building and Research Design in Comparative Politics*. University of Michigan Press.

Geertz, C. (1966). The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. *Bulletin of the Atomic Scientists*, 22(4), 2-8. <https://doi.org/10.1080/00963402.1966.11454918>

Gehrig, T. (2011). *Loterie des Eglises : Le point sur la campagne, et 22 questions et réponses*. Églises réformées d'Argovie, de Berne-Jura-Soleure, de Soleure et du Canton de Zurich.

Geoffroy Janelle, J. (2021). *La représentation sociale de l'identité québécoise*. Université du Québec à Trois-Rivières.

Girod, R. (1953). Facteurs de l'Abstentionnisme en Suisse. *Revue française de science politique*, 3(2), 349-376.

Gorski, P. S. (1993). The Protestant Ethic Revisited : Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia. *American Journal of Sociology*, 99(2), 265-316. <https://doi.org/10.1086/230266>

Grandjean, A. (2012). « Volonté pure » et « volonté de volonté ». Critique et métaphysique du vouloir. *Revue de métaphysique et de morale*, 74(2), 181-193. <https://doi.org/10.3917/rmm.122.0181>

Granjou, C. (2003). L'expertise scientifique à destination politique. *Cahiers internationaux de sociologie*, 114(1), 175-183. <https://doi.org/10.3917/cis.114.0175>

Greenwood, R., & Hinings, C. R. (1996). Understanding radical organizational change : Bringing together the old and the new

institutionalism. *Academy of management review*, 21(4), 1022-1054.

Grégoire, V. (2009). Mais comment peut-on être protestant en Nouvelle-France au dix-septième siècle? *Seventeenth-Century French Studies*, 31(1), 46-58. <https://doi.org/10.1179/175226909X459687>

Grichting, W. L. (1986). The impact of religion on gambling in Australia. *Australian Journal of Psychology*, 38(1), 45-58. <https://doi.org/10.1080/00049538608256416>

Griera, M., Martínez-Ariño, J., & Clot-Garrell, A. (2021). Banal Catholicism, Morality Policies and the Politics of Belonging in Spain. *Religions*, 12(5), 293. <https://doi.org/10.3390/rel12050293>

Griffith, H. (2019). Martin Luther's Doctrine of Temptation. *Reformed Faith & Practice*, 4(3), 37-62.

Guérard, F. (2000). L'histoire de la santé au Québec : Filiations et spécificités. *Canadian Bulletin of Medical History*, 17(1), 55-72. <https://doi.org/10.3138/cbmh.17.1.55>

Guigner, S. (2012). Pour un usage heuristique du néo-institutionnalisme. *Gouvernement et action publique*, 1(3), 7-29.

Guillaume, M. (1983). Tu ne joueras point. *Réseaux. Communication - Technologie - Société*, 1(1), 65-77. <https://doi.org/10.3406/reso.1983.1078>

Gurvich, E. (2016). Institutional constraints and economic development. *Russian Journal of Economics*, 2(4), 349-374. <https://doi.org/10.1016/j.ruje.2016.11.002>

Gutierrez, I., Chapman, H., Grubbs, J., & Grant Weinandy, J. (2018). *The Prevalence and Impact of Religious and Spiritual Struggles among Veterans in a Residential Gambling Treatment Program*. <https://doi.org/10.31234/osf.io/mtps5>

Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. MIT Press.

Haenni, P. (1994). Dynamiques sociales et rapport à l'état. L'institutionnalisation de l'Islam en Suisse. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10(1), 183-198. <https://doi.org/10.3406/remi.1994.1399>

Hall, P. A., & Taylor, R. (1997). La science politique et les trois néo-institutionnalismes. *Revue française de science politique*, 47(3), 469-496. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1997.395192>

Hall, P. A., & Taylor, R. C. (1996). Political science and the three new institutionalisms. *Political studies*, 44(5), 936-957.

- Hameiri, S. (2020). Institutionalism beyond methodological nationalism? The new interdependence approach and the limits of historical institutionalism. *Review of International Political Economy*, 27(3), 637-657.
<https://doi.org/10.1080/09692290.2019.1675742>
- Hassenteufel, P., & Surel, Y. (2000). Des politiques publiques comme les autres ? *Politique européenne*, n° 1(1), 8-24.
- Havard, J.-F., Wilhelm, C., & Malick Diouf, F. (2020). Un imam « connecté » au Sénégal. Auto-entrepreneuriat religieux et stratégie « agendatique ». *Communication & langages*, 205(3), 35-55.
<https://doi.org/10.3917/comla1.205.0035>
- Hebding, R. (2006). *Le protestantisme et la politique : Loi et dissidence*. Labor et Fides.
- Hedoin, Cyril. (2009). *Le rapport entre théorie et histoire dans les approches historicistes et institutionnalistes en économie : Essai de reconstruction rationnelle du programme de recherche scientifique de l'institutionnalisme historique*. Reims Champagne-Ardenne.
- Heichel, S., Knill, C., & Schmitt, S. (2013). Public policy meets morality : Conceptual and theoretical challenges in the analysis of morality policy change. *Journal of European Public Policy*, 20(3), 318-334.
<https://doi.org/10.1080/13501763.2013.761497>
- Henry, P., & Moscovici, S. (1968a). Problèmes de l'analyse de contenu. *Langages*, 11, 36-60.
- Henry, P., & Moscovici, S. (1968b). PROBLÈMES DE L'ANALYSE DE CONTENU. *Langages*, 11, 36-60.
- Hertz, F. (2022). *Nationality in History and Politics : A Psychology and Sociology of National Sentiment and Nationalism*. Routledge.
- Hervier, L. (2010). Neo-institutionnalisme sociologique. In *Dictionnaire des politiques publiques* (Presses de Sciences Po., p. 374-383).
- Heyer, K. E. (2006). *Prophetic and Public : The Social Witness of U.S. Catholicism*. Georgetown University Press.
- Hien, J. (2020). European integration and the reconstitution of socio-economic ideologies : Protestant ordoliberalism vs social Catholicism. *Journal of European Public Policy*, 27(9), 1368-1387.
<https://doi.org/10.1080/13501763.2020.1758753>
- Hilbrecht, M., Baxter, D., Abbott, M., Binde, P., Clark, L., Hodgins, D. C., Maniowabi, D., Quilty, L., Spångberg, J., Volberg, R., Walker, D., & Williams, R. J. (2020). The Conceptual Framework of Harmful Gambling : A

revised framework for understanding gambling harm. *Journal of Behavioral Addictions*, 9(2), 190-205. <https://doi.org/10.1556/2006.2020.00024>

Hira, A., & Hira, R. (2000). The New Institutionalism. *American Journal of Economics and Sociology*, 59(2), 267-282. <https://doi.org/10.1111/1536-7150.00026>

Hirsch, S. (2016). Quelle place accorder aux thèmes sensibles dans l'enseignement d'Éthique et culture religieuse au Québec ? *Zeitschrift für Religionskunde/Revue de didactique des sciences des religions*, 2, 78-87.

Hoffmann, J. P. (2000). Religion and Problem Gambling in the U.S. *Review of Religious Research*, 41(4), 488-509. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/3512317>

Hofmarcher, T., Romild, U., Spångberg, J., Persson, U., & Håkansson, A. (2020). The societal costs of problem gambling in Sweden. *BMC Public Health*, 20(1), 1921. <https://doi.org/10.1186/s12889-020-10008-9>

Højsgaard, M. T. (2005). : On the Cutting Edge Between the Virtual and the Real. In *Religion and Cyberspace*. Routledge.

HOLSTI, OR. (1968). Content Analysis. *The Handbook of Social Psychology*, 2, 596-692.

Homère. (1982). *L'Odyssée—Homère—Éditions La Découverte*. https://www.editions-ladecouverte.fr/l_odysee-9782707192189

Howlett, M., & Ramesh, M. (1998). Policy Subsystem Configurations and Policy Change : Operationalizing the Postpositivist Analysis of the Politics of the Policy process. *Policy Studies Journal*, 26(3), 466-481. <https://doi.org/10.1111/j.1541-0072.1998.tb01913.x>

Hughson, T. (2001). Public Catholicism : An American Prospect. *Theological studies*, 64(2), 701-729.

Hurka, S., Knill, C., & Rivière, L. (2018). Four worlds of morality politics : The impact of institutional venues and party cleavages. *West European Politics*, 41(2), 428-447. <https://doi.org/10.1080/01402382.2017.1380463>

Hyer, M. (1977, août 5). Catholics, Protestants Still Differ Over Gambling. *Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/archive/local/1977/08/05/catholics-protestants-still-differ-over-gambling/c59e1538-fe97-48a5-80ea-945a473cb23c/>

Hygiene, G. M. & (s. d.). CLASS (Conférence latine des affaires sanitaires et sociales). CLASS (Conférence latine des affaires sanitaires et sociales) - Planete sante. Consulté 2 juin 2023, à l'adresse

<https://www.planetesante.ch/Partenaires/CLASS-Conference-latine-des-affaires-sanitaires-et-sociales>

Immergut, E. M. (1998). The Theoretical Core of the New Institutionalism. *Politics & Society*, 26(1), 5-34.
<https://doi.org/10.1177/0032329298026001002>

Isani, S. (2007). Le discours des marchands du péché et l'implicite de la quête d'honneur. Le domaine des jeux de hasard et d'argent. *ILCEA. Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie*, 9, Article 9. <https://doi.org/10.4000/ilcea.649>

Jeanrenaud, C., Gay, M., Kohler, D., Besson, J., & Simon, O. (2012). *Le coût social du jeu excessif en Suisse*. Institut de recherches économiques de l'Université de Neuchâtel et Centre du jeu excessif.

Jepson, V., Patton, S., & Azmier, J. (1999). *Canada's Gambling Regulatory Patchwork* (Canada West Foundation).

Jiménez-Murcia, S., Granero, R., Tárrega, S., Sauvaget, A., Grall-Bronnec, M., Álvarez-Moya, E., Agüera, Z., Aymamí, N., Gómez-Peña, M., del Pino-Gutiérrez, A., Moragas, L., Menchón, J., Fagundo, A., Sauchelli, S., La Verde, M., Aguglia, E., Signorelli, M., Fernández-Formoso, A., & Fernández-Aranda, F. (2015). Jeu pathologique et troubles liés à l'utilisation de substances : Effets de l'incidence à un jeune âge et de la personnalité / Gambling Disorder and Substance Use Disorders: Effect of Early Age and Personality. *Drogues, santé et société*, 14(1), 78-110.
<https://doi.org/10.7202/1035550ar>

Johnson, J. (1991). Habermas on Strategic and Communicative Action. *Political Theory*, 19(2), 181-201.

Joshua Briggs Grubbs, & Tegan Grant, J. (2020). Spirituality/religion and behavioral addictions. In D. Rosmarin & H. Koenig (Éds.), *Handbook of spirituality, religion, and mental health* (2^e éd., p. 164-254). Elsevier.

Joti, I., & Haris, N. (2022). Addiction aux outils numériques et les interactions sociales en jeu après la pandémie de la COVID-19. *Journal of Nursing and Biomedecine Sciences*, 1(1), 26-32.

Jovanovski, A. (2021). *Gambling : Social influence to gain addiction (Sociological perspective)*. 12(3), 6.

Junker, L. J. (1968). Theoretical Foundations of Neo-Institutionalism. *The American Journal of Economics and Sociology*, 27(2), 197-213. JSTOR.

Kairouz, S., Nadeau, L., Tovar, M. L., & Pousset, M. (2014). *Comparaison du jeu de hasard et d'argent dans la population générale en France et au Québec*. Université Concordia.

<https://www.ofdt.fr/publications/collections/rapports/rapports-d-etudes/rapports-detudes-ofdt-parus-en-2014/comparaison-du-jeu-de-hasard-et-dargent-dans-la-population-generale-en-france-et-au-quebec-mai-2014/>

Kardefelt-Winther, D., Heeren, A., Schimmenti, A., van Rooij, A., Maurage, P., Carras, M., Edman, J., Blaszczynski, A., Khazaal, Y., & Billieux, J. (2017). How can we conceptualize behavioural addiction without pathologizing common behaviours? *Addiction (Abingdon, England)*, 112(10), 1709-1715. <https://doi.org/10.1111/add.13763>

Katzenstein, M. F. (1996). *The Culture of National Security : Norms and Identity in World Politics*. Columbia University Press.

Kay, A. (2005). A Critique of the Use of Path Dependency in Policy Studies. *Public Administration*, 83(3), 553-571. <https://doi.org/10.1111/j.0033-3298.2005.00462.x>

Kayayan, A. (2015). Les jeux de hasard. *Ressources Chrétiennes*.

Kersting, F., Wohnsiedler, I., & Wolf, N. (2020). Weber Revisited : The Protestant Ethic and the Spirit of Nationalism. *The Journal of Economic History*, 80(3), 710-745. <https://doi.org/10.1017/S0022050720000364>

Khemilat, F. (2018). La construction des prières de rue comme problème public. *Confluences Méditerranée*, 106(3), 81-94. <https://doi.org/10.3917/come.106.0081>

Kim, S., & Kim, S. (2021). Searching for General Model of Conspiracy Theories and Its Implication for Public Health Policy : Analysis of the Impacts of Political, Psychological, Structural Factors on Conspiracy Beliefs about the COVID-19 Pandemic. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(1), Article 1. <https://doi.org/10.3390/ijerph18010266>

Kingma, S. F. (2008). The liberalization and (re)regulation of Dutch gambling markets : National consequences of the changing European context. *Regulation & Governance*, 2(4), 445-458. <https://doi.org/10.1111/j.1748-5991.2008.00045.x>

Knapp, T. J. (1997). Behaviorism and Public Policy : B. F. Skinner's Views on Gambling. *Behavior and Social Issues*, 7(2), 129-139. <https://doi.org/10.5210/bsi.v7i2.311>

Knill, C. (2013). The study of morality policy : Analytical implications from a public policy perspective. *Journal of European Public Policy*, 20(3), 309-317. <https://doi.org/10.1080/13501763.2013.761494>

Knill, C., & Preidel, C. (2015). Institutional opportunity structures and the Catholic Church : Explaining variation in the regulation of same-sex

partnerships in Ireland and Italy. *Journal of European Public Policy*, 22(3), 374-390. <https://doi.org/10.1080/13501763.2014.951066>

Koelble, T. A. (1995). The New Institutionalism in Political Science and Sociology. *Comparative Politics*, 27(2), 231-243. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/422167>

Korn, D., Gibbins, R., & Azmier, J. (2003). Framing Public Policy Towards a Public Health Paradigm for Gambling. *Journal of Gambling Studies*, 19(2), 235-256. <https://doi.org/10.1023/A:1023685416816>

Koussens, D., & Foisy, C. (2018). *Les catholiques québécois et la laïcité*. Presses de l'Université Laval.

Kraatz, M. S., & Zajac, E. J. (1996). Exploring the Limits of the New Institutionalism : The Causes and Consequences of Illegitimate Organizational Change. *American Sociological Review*, 61(5), 812-836. <https://doi.org/10.2307/2096455>

Kumar, A., Page, J. K., & Spalt, O. G. (2011). Religious beliefs, gambling attitudes, and financial market outcomes. *Journal of Financial Economics*, 102(3), 671-708. <https://doi.org/10.1016/j.jfineco.2011.07.001>

Künzi, K., Fritschi, T., & Egger, T. (2004). *Les jeux de hasard et la pathologie du jeu en Suisse*. Büro für arbeits-und sozialpolitische.

Lachance, A. (2021). L'influence du facteur religieux dans le financement des écoles privées au Québec et en Ontario. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, 54(1), 23-40. <https://doi.org/10.1017/S0008423920001134>

Ladouceur, R., Ferland, F., Roy, C., Pelletier, O., Bussières, E.-L., & Auclair, A. (2004). Prévention du jeu excessif chez les adolescents : Une approche cognitive. *Journal de Thérapie Comportementale et Cognitive*, 14(3), 124-130. [https://doi.org/10.1016/S1155-1704\(04\)97459-9](https://doi.org/10.1016/S1155-1704(04)97459-9)

Lam, D. (2006). The Influence of Religiosity on Gambling Participation. *Journal of Gambling Studies*, 22(3), 305-320. <https://doi.org/10.1007/s10899-006-9018-4>

Lamonde, Y. (2016). *Une histoire sociale des idées au Québec T.1 (1760-1896)*. Groupe Fides Inc.

Laniel, J.-F. (2022). Le nationalisme québécois au XXIe siècle. Trois tendances récentes. *Études canadiennes / Canadian Studies. Revue interdisciplinaire des études canadiennes en France*, 93, 155-175. <https://doi.org/10.4000/eccs.6317>

Laperche, B., & Uzunidis, D. (2011). Crise, innovation et renouveau des

territoires : Dépendance de sentier et trajectoires d'évolution. *Innovations*, n°35(2), 159-182.

Lapidus, A. (2020). David Hume et les règles générales : Pourquoi les philosophes auraient-ils plus raison que les autres ? *Philosophiques*, 47(1), 189-224. <https://doi.org/10.7202/1070256ar>

Lapointe, M. (2019, septembre 9). *Jeu et paris illégaux à Montréal (1940-1960)*. Mémoires des Montréalais. <https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/jeu-et-paris-illegaux-montreal-1940-1960>

Lasswell, H. D., Lerner, D., & Pool, I. de S. (1952). *Comparative study of symbols : An introduction* (p. v, 87). Stanford University Press. <https://doi.org/10.1037/14763-000>

Lathion, S. (2003). Groupe de Recherches sur l'Islam en Suisse. *CEMOTI, Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 35(1), 294-297.

Laugier, S. (2008). La volonté de voir : Éthique et perception morale du sens. *Protée*, 36(2), 89-100. <https://doi.org/10.7202/019024ar>

Lavigne, J.-C. (2010). Les jeux d'argent. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°262(4), 7-35.

Lebeau, B., & Redon, M. (2022, février). *Géopolitique des jeux d'argent : La mondialisation sur le tapis* (ISSN : 2492-7775) [Document]. Géoconfluences; École normale supérieure de Lyon. <https://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/inegalites/articles/geopolitique-des-jeux-d-argent>

Leca, B. (2006). Pas seulement des « lemmings ». Les relations entre les organisations et leur environnement dans le néo-institutionnalisme sociologique. *Revue Finance Contrôle Stratégie*, 9, 67-86.

Lecours, A. (2002). L'approche néo-institutionnaliste en science politique : Unité ou diversité ? *Politique et Sociétés*, 21(3), 3-19. <https://doi.org/10.7202/000494ar>

Lécrivain, P. (2003). La « Somme théologique » de Thomas d'Aquin aux xv^e-xviii^e siècles. *Recherches de Science Religieuse, Tome 91*(3), 397-427.

L'Écuyer, R. (2011). *Méthodologie de l'analyse développementale de contenu*. PUQ.

Lee, B. (2020). Radicalisation and Conspiracy Theories¹. In *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Routledge.

Lefebvre, S. (2005). *La religion dans la sphère publique*. PUM.

- Lemieux, C. (2012). Peut-on ne pas être constructiviste ? *Politix*, n° 100(4), 169. <https://doi.org/10.3917/pox.100.0169>
- Lemieux, R. (1990). Le catholicisme québécois : Une question de culture. *Sociologie et société*, 22(2), 21.
- Lemieux, R. (2002). Le catholicisme québécois : Une question de culture. *Sociologie et sociétés*, 22(2), 145-164. <https://doi.org/10.7202/001427ar>
- Létourneau, J. (1992). Le « Québec moderne ». Un chapitre du grand récit collectif des Québécois. *Revue française de science politique*, 42(5), 765-785. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1992.404341>
- Lévi-Strauss, C. (1945). L'Analyse Structurale en Linguistique et en Anthropologie. *WORD*, 1(1), 33-53. <https://doi.org/10.1080/00437956.1945.11659244>
- Lévi-Strauss, C. (1976). Structuralisme et empirisme. *Homme*, 16(2), 23-39. <https://doi.org/10.3406/hom.1976.367646>
- Lichbach, M. I., & Zuckerman, A. S. (2009). *Comparative Politics : Rationality, Culture, and Structure*. Cambridge University Press.
- Lienhard, M. (1992). Luther et Calvin commentateurs du Notre Père. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 72(1), 73-88. <https://doi.org/10.3406/rhpr.1992.5170>
- Litalien, R., & Vaugeois, D. (2004). *Champlain : La naissance de l'Amérique française*. Les éditions du Septentrion.
- Livazović, G., & Bojčić, K. (2019). Problem gambling in adolescents : What are the psychological, social and financial consequences? *BMC Psychiatry*, 19(1), 308. <https://doi.org/10.1186/s12888-019-2293-2>
- Lockwood, M., Kuzemko, C., Mitchell, C., & Hoggett, R. (2017). Historical institutionalism and the politics of sustainable energy transitions : A research agenda. *Environment and Planning C: Politics and Space*, 35(2), 312-333. <https://doi.org/10.1177/0263774X16660561>
- Loer, K. (2018). Gambling and Doing Good? On the Relationship Between Gambling Regulations and Welfare Services in Germany. In M. Egerer, V. Marionneau, & J. Nikkinen (Éds.), *Gambling Policies in European Welfare States : Current Challenges and Future Prospects* (p. 101-118). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-90620-1_6
- Loi fédérale sur les jeux de hasard et les maisons de jeu, Pub. L. No. RS 935.52, 18 (1998).
- Loi fédérale sur les loteries et les paris professionnels, Pub. L. No. RS 935.51, 10 (1923).

Loterie Romande. (s. d.). *Jeu Responsable*. Consulté 21 avril 2021, à l'adresse <https://www.loro.ch/fr/jeu-responsable>

Loto Québec. (2019). *Allier jeu et divertissement*. <https://societe.lotoquebec.com/dam/jcr:0e539d84-0880-4c53-87ff-12b174a4a889/rapport-annuel-2018-2019-loto-quebec.pdf>

Loto Québec. (2021). *Jeu responsable – Responsabilité sociétale – Loto-Québec*. corporatif. <https://societe.lotoquebec.com/fr/responsabilite-societale/jeu-responsable>

Loto-Québec. (2022). *Rapport annuel 2021-2022*. <https://societe.lotoquebec.com/dam/corporatif/centre-de-documentation/rapports-annuels-et-trimestriels/2021-2022/rapport-annuel-2021-2022-loto-quebec.pdf>

Lowndes, V., & Roberts, M. (2013). *Why Institutions Matter : The New Institutionalism in Political Science*. Macmillan International Higher Education.

Luce, C. (2017). *Les joueurs de hasard et d'argent au Québec : Trajectoires et exploration des facteurs explicatifs du changement*. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/18495>

Madeley, J. T. S. (2019). *Religion and Politics*. Routledge.

Mancini, S., & Cohen, E. L. (2020). Gender justice and religious freedom in the post-secular age. *Constitutions and Religion*, 347-369.

March, G., Olsen, J. P., March, J. G., & Olsen, J. P. (1984). The new institutionalism : Organizational factors in political life. *American Political Science Review*, 734-749.

Marionneau, V. (2015). *Socio-cultural contexts of gambling : A comparative study of Finland and France*. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/156290>

Martignoni, J.-P. (2022). *A quel(s) jeu(x) joue l'Autorité Nationale des Jeux ? : Néo prohibition ou poudre de perlimpinpin ?* <https://shs.hal.science/halshs-03541334>

Martignoni-Hutin, J.-P. G. (2003). Prohibition, dérogation, libéralisation : La politique des jeux d'argent en France, entre histoire et modernité. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 5, n° 2, Article 5, n° 2. <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.2093>

Martínez-Ariño, J., & Grier, M. (2020). Adapter la religion : Négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains. *Social Compass*, 67(2), 221-237. <https://doi.org/10.1177/0037768620917085>

Marzi, É. (2017). *Etre visible ou invisible : L'engagement religieux au prisme de la performance : trajectoires de femmes musulmanes en Suisse romande*

[These de doctorat, Strasbourg]. <https://www.theses.fr/2017STRAG002>

Massé. (2001). La santé publique comme projet politique et projet individuel. In *Systèmes et politiques de santé. De la santé publique à l'anthropologie*. (p. 42-62). Karthala.

Massil, J. K. (2015). *Fondement historique de la qualité des institutions politiques : L'expérience parlementaire à l'indépendance*. Université Paris-Nanterre. https://economix.fr/pdf/dt/2015/WP_EcoX_2015-29.pdf

Matijević, A. (2020). HISTORICAL INSTITUTIONALISM – THE POTENTIAL OF EXPLAINING THE CAUSES OF THE 2007 MORTGAGE DEBT CRISIS IN THE UNITED STATES. *KULTURA POLISA*, 17(43), Article 43.

Matonti, F. (2005). La politisation du structuralisme. Une crise dans la théorie. *Raisons politiques*, 18(2), 49-71. <https://doi.org/10.3917/rai.018.0049>

Mattioli, G., Roberts, C., Steinberger, J. K., & Brown, A. (2020). The political economy of car dependence : A systems of provision approach. *Energy Research & Social Science*, 66, 101486. <https://doi.org/10.1016/j.erss.2020.101486>

Matysiak, J.-C. (2006). *Les pathologies de l'excès Sexe, alcool, drogue....Les dérives de nos passions*. JC Lattès.

Mayer, J.-F. (2008). Mondialisation, religions et politique au XXI^e siècle. *Hermès, La Revue*, 51(2), 177-181. <https://doi.org/10.4267/2042/24194>

Mayer, J.-F. (2018). Pas de minarets au paradis ! Le vote suisse du 29 novembre 2009 et la « question islamique » en Europe. *Social Compass*, 65(2), 215-233.

McCloskey, D. N. (2020). *Bettering Humanomics : Beyond Behaviorism and Neo-Institutionalism*. University of Chicago Press.

Mehl, J.-M. (1981). *Tricheurs et tricheries dans la France médiévale : L'exemple du jeu de dés*. 8(2), 3-25.

Mettler, S. (2018). Dividing Citizens : Gender and Federalism in New Deal Public Policy. In *Dividing Citizens*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501728822>

Meunier, É.-M. (2011). Présentation : Catholicisme et laïcité dans le Québec contemporain. *Recherches sociographiques*, 52(3), 673. <https://doi.org/10.7202/1007654ar>

Meunier, É.-M., & Wilkins-Laflamme, S. (2011). Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007). *Recherches sociographiques*, 52(3), 683-729. <https://doi.org/10.7202/1007655ar>

Meyer, J. W. (1977). The Effects of Education as an Institution. *The*

American Journal of Sociology, 83(1), 55-77.

Meyer, J. W. (2009). *Reflections : Institutional theory and world society*.

Meyer, J. W., & Rowan, B. (1977). Institutionalized Organizations : Formal Structure as Myth and Ceremony. *American Journal of Sociology*, 83(2), 340-363.

Meyer, J. W., & Rowan, B. (2004). Institutionalized organizations : Formal structure as myth and ceremony. In *The New Economic Sociology : A Reader* (Princeton University Press, p. 565).

Meylan, H. (1969). Aspects du Refuge huguenot en Suisse romande. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-)*, 115, 511-540.

Michon, C. (2021). Libre arbitre et responsabilité morale. In V. Aucouturier & M. Pavlopoulos (Éds.), *Agir et penser : Essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe* (p. 121-129). Éditions de la Sorbonne.
<http://books.openedition.org/psorbonne/79912>

Minkenberg, M. (2002). Religion and Public Policy Institutional, Cultural, and Political Impact on the Shaping of Abortion Policies in Western Democracies. *Comparative Political Studies - COMP POLIT STUD*, 35, 221-247.
<https://doi.org/10.1177/0010414002035002004>

Mitchell, S. M. G. (2007). *HISTORICAL INSTITUTIONALISM, PROSPECT THEORY AND AN ALTERNATIVE THEORY OF COLLECTIVE VIOLENCE: THE CASES OF RWANDA AND BURUNDI*. University of Georgia.

Mitrović, L. R. (1999). New Social Paradigm : Habermas' Theory of Communicative Action. *FACTA UNIVERSITATIS - Philosophy, Sociology, Psychology and History*, 06, 217-223.

Moe, T. M. (1987). Interests, Institutions, and Positive Theory : The Politics of the NLRB. *Studies in American Political Development*, 2, 236-299.
<https://doi.org/10.1017/S0898588X00001784>

Mónico, L. S., & Alferes, V. R. (2022). The Effect of Religious Beliefs and Attitudes in Intrinsic and Extrinsic Optimism and Pessimism in Players of Games of Chance. *Religions*, 13(2), 97. <https://doi.org/10.3390/rel13020097>

Monnier, V. (2013). Buonaparte, lecteur de Rousseau et la Suisse. *Commentationes Historiae Iuris Helveticae*, 10, 91-110.

Monnot, C. (2013). *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*. Seismo. https://doi.org/10.26530/OAPEN_578290

Monnot, C., & Grandjean, A. (2021). La figure du méditant-militant. Un redéploiement du religieux par l'engagement écologique en Suisse ? *Archives de sciences sociales des religions*, 194(2), 111-130.

<https://doi.org/10.4000/assr.59167>

Mooney, C. (1999). SymMum Editor's Introduction. *Policy Studies Journal*, 27(4), 675-60.

Morton, S. (2003). *At Odds : Gambling and Canadians, 1919-1969*. University of Toronto Press.

Mossière, G. (2020). L'Église, la femme et l'affect : Récits sur la désirabilité du modèle laïc au Québec ou comment fabriquer un projet politique en contexte séculier? *Social Compass*, 67(1), 29-44.

<https://doi.org/10.1177/0037768619894511>

Mucchielli, A. (2007). *Les processus intellectuels fondamentaux sous-jacents aux techniques et méthodes qualitatives*. 27.

Mucciaroni, G. (2011). Are Debates about "Morality Policy" Really about Morality ? Framing Opposition to Gay and Lesbian Rights. *Policy Studies Journal*, 39(2), 187-216.

Mueller, D. C. (2010). *Choix publics : Analyse économique des décisions publiques*. De Boeck Supérieur.

Muller, P. (2000). L'analyse cognitive des politiques publiques : Vers une sociologie politique de l'action publique. *Revue française de science politique*, 50(2), 189-208. <https://doi.org/10.3406/rfsp.2000.395464>

Muller, P. (2010). Référentiel. In *Dictionnaire des politiques publiques: Vol. 3e éd.* (p. 555-562). Presses de Sciences Po.

<https://doi.org/10.3917/scpo.bouss.2010.01.0555>

Nadeau, L., & Valleur, M. (2014). *Pascasius ou comment comprendre les addictions : Suivi du Traité sur le jeu*. Les Presses de l'Université de Montréal.

Nakpodia, F., Shrivies, P. J., & Sorour, M. K. (2020). Examining the Link Between Religion and Corporate Governance : Insights From Nigeria. *Business & Society*, 59(5), 956-994.

<https://doi.org/10.1177/0007650317745852>

Nanhon, V. (2012). *Les comportements à risque pour la santé liés au tabac, à l'alcool, aux drogues et aux jeux de hasard et d'argent*.

<https://policycommons.net/artifacts/1233775/les-comportements-a-risque-pour-la-sante-lies-au-tabac-a-lalcool-aux-drogues-et-aux-jeux-de-hasard-et-dargent/1786846/>

Nee, V. (1998). *Sources of the New Institutionalism*. 16.

Nicolas, P. (2015). *Du péché à la faute : L'"advertance de raison" et les théologies de l'imputation morales, XVe - XVIIe siècles* [These de doctorat, Paris 1]. <https://www.theses.fr/2015PA010598>

Nielsen, M. (2001). Les groupes nominaux N1 + Prép. + N2 et N1 + Prép. + N2déf. Et la notion de synapsie. *Revue romane*.

Nieuwenhuis, A. J. (2012). State and religion, a multidimensional relationship : Some comparative law remarks. *International Journal of Constitutional Law*, 10(1), 153-174. <https://doi.org/10.1093/icon/mos001>

Noël, M. (2015). Mathieu Lapointe. Nettoyer Montréal : Les campagnes de moralité publique, 1940-1954. Québec : Septentrion, 2014, 395 p. *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, 44(1-2), 79-80. <https://doi.org/10.7202/1037241ar>

North, D. C. (1996). Institutional Change : A Framework of Analysis. In *Social rules : Origin; Characterl Logic; Change* (p. 289). Routledge.

Notari, L., Kuendig, H., Vorlet, J., Salvetti, K., & Al Kurdi, C. (2023). Les jeux de hasard et d'argent en ligne à l'ère du COVID-19 et de l'offre légale. *Addictions Suisse*.

Ocean, G., & Smith, G. J. (1993). Social reward, conflict, and commitment : A theoretical model of gambling behavior. *Journal of Gambling Studies*, 9(4), 321-339. <https://doi.org/10.1007/BF01014625>

Olivier, J. (2012). *La convergence néo-institutionnaliste en politique comparée*.

Olsen, J. P. (2001). Garbage cans, new institutionalism, and the study of politics. *American Political Science Review*, 191-198.

Osborne, J. A. (1989). *The legal status of lottery schemes in Canada : Changing the rules of the game* [University of British Columbia]. <https://doi.org/10.14288/1.0077702>

Ossipow, W. (2003). La double logique des relations Église/État en Suisse. Une perspective de théorie politique. *Archives de sciences sociales des religions*, 121, 41-56. <https://doi.org/10.4000/assr.2385>

P. Tremblay, P. (2003). Finances publiques et jeux de hasard et d'argent : Enseignement de l'histoire et considérations financières. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 5, n° 2, Article 5, n° 2. <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.2094>

Pahud De Mortanges, R. (2000). Le droit des religions dans la nouvelle constitution suisse. *European Journal for Church and State Research - Revue européenne des relations Églises-État*, 7, 253-258. <https://doi.org/10.2143/EJCS.7.0.565589>

Palard, J. (2018). Les acteurs catholiques et le processus d'émergence des politiques publiques sanitaires et sociales dans le Québec de la Révolution tranquille. In *Les Catholiques québécois et la laïcité* (Diversité et Démocratie,

p. 139-163). Presses de l'Université Laval.
<https://corpus.ulaval.ca/server/api/core/bitstreams/a08e1936-e631-4d84-b15a-933847703820/content#page=151>

Palard, J. (2010, octobre 7). *Dieu a changé au Québec. Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique*. Conférence de présentation de l'ouvrage « Dieu a changé au Québec. Regards sur un catholicisme à l'épreuve du politique, Québec (Canada), Presses de l'Université Laval, 2010 ».

<https://shs.hal.science/halshs-00561948>

Palier, B., & Surel, Y. (2005). Les « trois I » et l'analyse de l'État en action. *Revue française de science politique*, 55(1), 7-32.
<https://doi.org/10.3917/rfsp.551.0007>

Panizza, F., & Miorelli, R. (2013). Taking Discourse Seriously : Discursive Institutionalism and Post-structuralist Discourse Theory. *Political studies*, 61, 301-318.

Papineau, E., & Sévigny, S. (2018). *Les préjudices liés aux jeux de hasard et d'argent en ligne : De l'identification à l'action de santé publique*. Institut national de santé publique. <https://www.inspq.qc.ca/publications/2459>

Paré, D. (2018). *UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES* [Essai de 3e cycle]. <http://depot-e.uqtr.ca/id/eprint/8749/1/032178782.pdf>

Parker-Jenkins, M., Hartas, D., & Irving, B. A. (2019). *In Good Faith : Schools, Religion and Public Funding*. Routledge.

Payre, R., & Pollet, G. (2005). Analyse des politiques publiques et sciences historiques : Quel(s) tournant(s) socio-historique(s) ? *Revue française de science politique*, 55(1), 133-154. <https://doi.org/10.3917/rfsp.551.0133>

Payre, R., & Pollet, G. (2019). Approches socio-historiques. In *Dictionnaire des politiques publiques: Vol. 5e éd.* (p. 101-108). Presses de Sciences Po. <https://www.cairn.info/dictionnaire-des-politiques-publiques--9782724625110-page-101.htm>

Pedulla, D. S., & Thébaud, S. (2015). Can We Finish the Revolution? Gender, Work-Family Ideals, and Institutional Constraint. *American Sociological Review*, 80(1), 116-139.
<https://doi.org/10.1177/0003122414564008>

Pelletier, Y. (1985). Pour Une Définition Claire Et Nette du Lieu Dialectique. *Laval Théologique et Philosophique*, 41(3), 403-415.
<https://doi.org/10.7202/400196ar>

Permoser, J. M. (2019). What are Morality Policies ? The Politics of Values in a Post-Secular World. *Political Studies Review*, 17(3), 310-325.

Perreault, J.-P. (2015). *L'imaginaire religieux de jeunes Québécois et leurs rapports au catholicisme* [Université Laval].
<https://corpus.ulaval.ca/server/api/core/bitstreams/320abe93-c144-4361-bfe9-d755728ff437/content>

Perreault, J.-P., Meunier, É.-M., & Wilkins-Laflamme, S. (2023). Nouveaux enjeux des sociétés de tradition catholique. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 00084298221149931.
<https://doi.org/10.1177/00084298221149931>

Peter, H.-B. (1996). *Quelques considérations d'éthique sociale au sujet de la loterie*. Institut d'éthique sociale de la FEPS.

Peters, B. G. (2019). *Institutional theory in political science : The new institutionalism*. Edward Elgar Publishing.

Peters, B. G., Pierre, J., & King, D. S. (2005). The Politics of Path Dependency : Political Conflict in Historical Institutionalism. *The Journal of Politics*, 67(4), 1275-1300. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2508.2005.00360.x>

Picard, R. (1911). Auguste Dide. Jean-Jacques Rousseau, le Protestantisme et la Révolution française, 1910. *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, 16(2), 221-223.

PIDJL. (2021). *À propos du PILDJ | SoS*. https://www.sos-jeu.ch/fr/propos_du

Pierce, P. A., & Miller, D. E. (2004). *Gambling Politics : State Government and the Business of Betting*. Lynne Rienner Publishers.

Pierson, P. (2011). *Politics in Time : History, Institutions, and Social Analysis*. Princeton University Press.

Pierson, P., & Skocpol, T. (2002). Historical institutionalism in contemporary political science. *Political science: The state of the discipline*, 3(1), 1-32.

Pirlot, G. (2015). Les addictions, passions du corps. *Adolescence*, T. 33 1(1), 153-164. <https://doi.org/10.3917/ado.091.0153>

Poirier, J., Clapier-Valladon, & Raybaut, P. (1983). *Les récits de vie. Théorie et pratique*. Presses Universitaires de France.

Portier, P., & Willaime, J.-P. (2021). *La religion dans la France contemporaine : Entre sécularisation et recomposition*. Armand Colin.

Powell, W. W., & DiMaggio, P. J. (2012). *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. University of Chicago Press.

Premat, C. (2020). *MYTHE ET REALITE D'UN CLIVAGE POLITIQUE ENTRE UNE SUISSE ALÉMANIQUE ET UNE SUISSE FRANCOPHONE ?*

269-286.

Ramel, F. (2016). *Les charmes « discrets » de l'influence*. 106.

Reina, M. (2019). La dimension religieuse des élections de 2018 et l'obscurantisme chrétien de Bolsonaro. *IdeAs. Idées d'Amérique*, 13, Article 13. <https://doi.org/10.4000/ideas.5385>

Renaud, A. (2009). Le rôle des outils de mesure de la performance environnementale : Le cas des audits et indicateurs environnementaux dans dix entreprises françaises certifiées ISO 14001. *Management & Avenir*, 29(9), 344-362. <https://doi.org/10.3917/mav.029.0344>

Reymond, B. (1999a). *Le protestantisme en Suisse romande : Portraits et effets d'une influence*. Labor et Fides.

Reymond, B. (1999b). *Le protestantisme et les images : Pour en finir avec quelques clichés*. Labor et Fides.

Richard, B. (2010). Diffusion of an Economic Development Policy Innovation : Explaining the International Spread of Casino Gambling. *Journal of Gambling Studies*, 26(2), 287-300. <https://doi.org/10.1007/s10899-009-9166-4>

Rickwood, D., Blaszczyński, A., Delfabbro, P., Dowling, N., & Heading, K. (2010). *The Psychology of Gambling Prepared by the Aps Gambling Working Group Executive Summary 1. Introduction 2. Background 2.1 Definitions and Types of Gambling*. /paper/The-Psychology-of-Gambling-Prepared-by-the-Aps-1.-Rickwood-

Blaszczyński/a1b80a8e365a87c0424e15ff0078a92eeb444035

Rius-Ulldemolins, J., & Pizzi, A. (2022). Cultural policy regimes and arts councils. The longue durée perspective, birth of the state, religious trajectories and national cultural policies. *International Journal of Cultural Policy*, 28(1), 17-33. <https://doi.org/10.1080/10286632.2021.1883597>

Rizza, R. (2008). Néo-institutionnalisme sociologique et nouvelle sociologie économique : Quelles relations ? *Revue Interventions économiques. Papers in Political Economy*, 38, Article 38. <https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.292>

Robert, M.-V., & Kaya, A. (2023). Political drivers of Muslim youth radicalisation in France : Religious radicalism as a response to nativism. *Journal of Contemporary European Studies*, 0(0), 1-18. <https://doi.org/10.1080/14782804.2023.2193734>

Roberts, C., & Geels, F. W. (2019). Conditions for politically accelerated transitions : Historical institutionalism, the multi-level perspective, and two historical case studies in transport and agriculture. *Technological Forecasting and Social Change*, 140, 221-240.

<https://doi.org/10.1016/j.techfore.2018.11.019>

Rouillard, J. (1997). La Révolution tranquille : Rupture ou Tournant? *Journal of Canadian Studies*, 32(4), 23-51. <https://doi.org/10.3138/jcs.32.4.23>

Ruchat, M. (2003). Modèles, systèmes et méthodes dans l'éducation correctionnelle en Suisse romande, 1820-1914. *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière »*. *Le Temps de l'histoire*, 5, 15-26. <https://doi.org/10.4000/rhei.863>

Sabatier, P. A. (Éd.). (2007). *Theories of the policy process* (2nd ed). Westview Press.

Sabatier, P., & Jenkins-Smith, H. (2003). Policy change over a decade or more. In *The Nation's Health* (p. 143-174). Jones & Bartlett Learning.

Sanscartier, M. D., Edgerton, J. D., & Keough, M. T. (2020). Attitudes towards gambling in a Canadian university sample of young adults. *International Gambling Studies*, 20(1), 37-56. <https://doi.org/10.1080/14459795.2019.1649448>

Sauer, R. D. (2001). The political economy of gambling regulation. *Managerial and Decision Economics*, 22(1-3), 5-15. <https://doi.org/10.1002/mde.996>

Saurugger, S., & Surel, Y. (2006). L'eupéanisation comme processus de transfert de politique publique. *Revue internationale de politique comparée*, 13(2), 179-211. <https://doi.org/10.3917/ripc.132.0179>

Sautel, O. (2009). Réflexions sur les politiques publiques en matière de lutte contre les addictions : Analyse juridique au regard du droit pénal. *Archives de politique criminelle*, 31(1), 25-41. <https://doi.org/10.3917/apc.031.0025>

Savard, A.-C. (2016). *Habitudes problématiques de jeux de hasard et d'argent à l'adolescence : Une analyse axée sur la perspective de l'acteur*. Université Laval.

Savard, J.-F. (2018). Canada's regulatory framework for sports betting : A fragmented reality. In *International Sports Betting* (p. 5-26). Routledge.

Savard, J.-F., & Saël, E. (2020). La Cohérence Comme Instrument de Mesure des Politiques Publiques dans la Lutte Contre le Jeu Excessif dans les Cantons Suisses Romands. *Jahrbuch der Schweizerischen Verwaltungswissenschaften*, 11(1), Article 1. <https://doi.org/10.5334/ssas.139>

Scaramouche. (1940, octobre 18). Le bingo qui a la vie dure a-t-il reçu son coup de mort. *Le progrès du Golfe*. <https://numerique.banq.qc.ca/>

Schill, C., Anderies, J. M., Lindahl, T., Folke, C., Polasky, S., Cárdenas, J. C., Crépin, A.-S., Janssen, M. A., Norberg, J., & Schlüter, M. (2019). A more

dynamic understanding of human behaviour for the Anthropocene. *Nature Sustainability*, 2(12), Article 12. <https://doi.org/10.1038/s41893-019-0419-7>

Schmidt, V. A. (2010). Taking ideas and discourse seriously : Explaining change through discursive institutionalism as the fourth 'new institutionalism'. *European Political Science Review*, 2(01), 1. <https://doi.org/10.1017/S175577390999021X>

Schmidt, V. A. (2015). Discursive institutionalism : Understanding policy in context. In *Handbook of Critical Policy Studies* (p. 171-189). Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781783472352>

Schmöller, N. (2015). Le protestantisme dans l'aide humanitaire suisse. *Exils et migrations ibériques aux XXe et XXIe siècles*, 7(1), 82-103.

Schneider, G., & Ershova, A. (2018). Rational Choice Institutionalism and European Integration. In G. Schneider & A. Ershova, *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.501>

Scholl, S. (2016). « Nous sur notre montagne... » Les Suisses romands et l'universalisation de la mémoire protestante. *Chrétiens et sociétés. XVIe-XXIe siècles*, 23, Article 23. <https://doi.org/10.4000/chretienssocietes.4090>

Scholl, S. (2018). École laïque et religions : Évolutions des formes et des contenus en Suisse romande (XIXe-XXe siècles). *À l'école de Clio: histoire et didactique de l'histoire* 4, 4.

Schuldiner, M. (1986). The Christian Hero and the Classical Journey in Edward Taylor's « Preparatory Meditations. First Series ». *Huntington Library Quarterly*, 49(2), 113-132. <https://doi.org/10.2307/3817179>

Schulz, É. (2021). André Encrevé, Les protestants et la vie politique française. De la révolution à nos jours. *Lectures*. <https://doi.org/10.4000/lectures.47763>

Searing, D. D. (1991). Roles, Rules, and Rationality in the New Institutionalism. *The American Political Science Review*, 85(4), 1239-1260. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/1963944>

Sériaux, A. (2018). Une théologie de la responsabilité. In *Sens et non-sens de la responsabilité civile*. Presses de l'Université Savoie Mont-Blanc.

Servais, O. (2012). Autour des funérailles dans World of Warcraft. *Ethnographie entre religion et mondes virtuels*. In J. P. Delville (Éd.), *Mutations des religions et identités religieuses* (Mame-Desclée, p. 231-252).

Setta, E.-H. (1999). Le Suisse converti à l'islam : Émergence d'un nouvel acteur social. *Social Compass*, 46(3), 337-349. <https://doi.org/10.1177/003776899046003009>

- Seymour, M., & Gosselin-Tapp, J. (2020). Entre philosophie politique et droit : Le cas de la Loi sur la laïcité de l'État au Québec. *Les Cahiers de droit*, 61(3), 741-775. <https://doi.org/10.7202/1071387ar>
- Shepsle, K. A. (2006). Rational Choice Institutionalism. In *The Oxford handbook of political institutions* (p. 24-26).
- Sholl, S. (2013). « Soyez courageux et dociles! » : Les normes religieuses comme vecteur d'éducation au patriotisme en Suisse (1870-1914). *Revue suisse d'histoire*, 63(2), 343-363.
- Simon, O., Blaser, J., Müller, S., & Waelchli, M. (2013). Réduction des risques et jeux d'argent. Questions ouvertes par la révision du dispositif suisse. *Drogues, santé et société*, 12(2), 66-89. <https://doi.org/10.7202/1026878ar>
- Simon, O., Peduzzi, F., Savary, J.-F., & Jeannot, E. (2020). Nouvelle loi suisse sur les jeux d'argent : Incidences pour la prévention. *Alcoologie et Addictologie*, 42(1), Article 1.
- Sjøen, M. M., & Jore, S. H. (2019). Preventing extremism through education : Exploring impacts and implications of counter-radicalisation efforts. *Journal of Beliefs & Values*, 40(3), 269-283. <https://doi.org/10.1080/13617672.2019.1600134>
- Skocpol, T. (1995). *Protecting soldiers and mothers*. Harvard University Press.
- Smith, G. J., Schopflocher, D. P., el-Guebaly, N., Casey, D. M., Hodgins, D. C., Williams, R. J., & Wood, R. (2011). Community attitudes toward legalised gambling in Alberta. *International Gambling Studies*, 11(1), 57-79. <https://doi.org/10.1080/14459795.2010.550306>
- Smyrl, M. (2005). Vers un retour du politique dans le néo-institutionnalisme. *Pole Sud*, n° 23(2), 115-130.
- Steiner, S. M., & Christie, J. T. (2021). *Religious Soft Diplomacy and the United Nations : Religious Engagement as Loyal Opposition*. Rowman & Littlefield.
- Steinmo, S. (2001). The New Institutionalism. In *The Encyclopedia of Democratic Thought* (Routledge, p. 5).
- Steinmo, S. (2008). Historical institutionalism. *Approaches and methodologies in the social sciences: A pluralist perspective*, 118-138.
- Steinmo, S. (2010). Néo-institutionnalisme historique. In *Dictionnaire des politiques publiques: Vol. 3e éd.* (p. 367-374). Presses de Sciences Po. <https://www.cairn.info/dictionnaire-des-politiques-publiques-->

9782724611755-page-367.htm

Steinmo, S. (2019). Historical institutionalism the cognitive foundations of cooperation. *Public Performance & Management Review*, 0(0), 1-20.

<https://doi.org/10.1080/15309576.2019.1694548>

Steinmo, S. (2021). Historical Institutionalism the Cognitive Foundations of Cooperation. *Public Performance & Management Review*, 44(5), 1140-1159.

<https://doi.org/10.1080/15309576.2019.1694548>

Stone, A. (1992). Le «néo-institutionnalisme». Défis conceptuels et méthodologiques. *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 5(20), 156-168.

Suissa, A. J. (2007). Représentations des jeux de hasard et d'argent : Repères socioculturels et religieux. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 36(3-4), 447-460. <https://doi.org/10.1177/000842980703600302>

Sulkowski, L., & Ignatowski, G. (2020). Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland. *Religions*, 11(5), Article 5. <https://doi.org/10.3390/rel11050254>

Taschereau, E.-A. (1879). *Discipline du diocèse de Québec*. Québec : P.-G. Delisle. <http://archive.org/details/disciplinedudioc00cath>

The Christian institute. (s. d.). *Gambling is wrong*. Consulté 16 avril 2021, à l'adresse <https://www.christian.org.uk/who-we-are/what-we-believe/gambling-is-wrong/>

Thelen, K. (1999). Historical Institutionalism in Comparative Politics. *Annual Review of Political Science*, 2(1), 369-404.

<https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.2.1.369>

Thériault, O. (2013). *Entre raison et passion : Les discours sur les jeux de hasards au Québec/Bas Canada (1764-1810), société et culture*. Université du Québec à Trois-Rivières.

Thomas N. Friemel. (2008). *Why context matters : Applications of social network analysis*. <https://doi.org/10.5167/UZH-10504>

Thomas, S. L., David, J., Randle, M., Daube, M., & Senior, K. (2016). Gambling advocacy : Lessons from tobacco, alcohol and junk food.

Australian and New Zealand Journal of Public Health, 40(3), 211-217.

<https://doi.org/10.1111/1753-6405.12410>

Thompson, S., & Modood, T. (2022). The multidimensional recognition of religion. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 0(0), 1-22. <https://doi.org/10.1080/13698230.2022.2115228>

Tremblay, K. (1993). Des jeux et des jouets archéo...logiques. *Cap-aux-*

Diamants, 32, 32-35.

Trépanier, A. (2020). Le Québec, une société en trompe-l'œil ? La narration de la nation québécoise en son propre temps. *Interfaces Brasil/Canadá*, 20(0), 1-22, e20.24.

Trésor, D. générale du. (2021, avril 28). *Budget du Québec 2021—2022*.

Direction générale du Trésor.

<https://www.tresor.economie.gouv.fr/Articles/2021/04/28/budget-du-quebec-2021-2022>

Vaillancourt, J.-G. (1984). Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain. In *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques* (Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, Vol. 5, p. 261-282). Les éditions Bellarmin.

Van Buren, H. J., Syed, J., & Mir, R. (2020). Religion as a Macro Social Force Affecting Business : Concepts, Questions, and Future Research. *Business & Society*, 59(5), 799-822.

<https://doi.org/10.1177/0007650319845097>

Villeneuve, J.-P., & Meyer, L. (2010). Gambling Regulation in Switzerland : Legislative and Institutional Dynamics. *Gaming Law Review and Economics*, 14(10), 765-777. <https://doi.org/10.1089/gltre.2010.141007>

Villeneuve, J.-P., & Pasquier, M. (2011). *Le Tactilo : Au coeur du débat sur la régulation des jeux de hasard et d'argent*. IDHEAP.

https://serval.unil.ch/notice/serval:BIB_732A784F443C

von Herrmann, D. K. (1999). The decision to legalize gambling : A model of why states do what they do. *International Journal of Public Administration*, 22(11-12), 1659-1680. <https://doi.org/10.1080/01900699908525445>

Vos, D., & Voets, J. (2023). Examining municipalities' choices of service delivery modes through the lens of historical institutionalism. *Public Management Review*, 0(0), 1-23.

<https://doi.org/10.1080/14719037.2023.2174587>

Voyé, L. (2006). Religion et politique en Europe. *Religion et politique dans les sociétés contemporaines*, 38(1), 139-163.

Wahlström, N., & Sundberg, D. (2018). Discursive institutionalism : Towards a framework for analysing the relation between policy and curriculum.

Journal of Education Policy, 33(1), 163-183.

<https://doi.org/10.1080/02680939.2017.1344879>

Waterlot, G. (2012). Du politique à l'intime, approfondissement et repli de la pensée religieuse de Rousseau. *Bulletin de la Société de l'Histoire du*

Protestantisme Français (1903-2015), 158, 29-42.

Weber, Max. (1904). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905)*. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.wem.eth>

Weinberger-Litman, S. L., Litman, L., Rosen, Z., Rosmarin, D. H., & Rosenzweig, C. (2020). A Look at the First Quarantined Community in the USA : Response of Religious Communal Organizations and Implications for Public Health During the COVID-19 Pandemic. *Journal of Religion and Health*, 59(5), 2269-2282. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01064-x>

Wendell, D. G., & Tatalovich, R. (2021). Classifying public policies with Moral Foundations Theory. *Policy Sciences*, 54(1), 155-182. <https://doi.org/10.1007/s11077-020-09399-8>

Wilkinson, B. (1996). Culture, Institutions and Business in East Asia. *Organization Studies*, 17(3), 421-447. <https://doi.org/10.1177/017084069601700304>

Willaime, J.-P. (1985). Ethos protestant français et politique. *Autres Temps*, 8(1), 9-22. <https://doi.org/10.3406/chris.1985.1045>

Willaime, J.-P. (2008). *Le retour du religieux dans la sphère publique*. Olivétan. <https://shs.hal.science/halshs-00309960>

Willaime, J.-P. (2014). L'expression des religions, une chance pour la démocratie. *Revue Projet*, 342(5), 5-14. <https://doi.org/10.3917/pro.342.0005>

Williams, B. M., Browne, M., Rockloff, M., Stuart, G., & Smith, B. P. (2022). Protective Action and Risky Beliefs : The Relationship Between Religion and Gambling Fallacies. *Journal of Gambling Studies*, 38(1), 253-263. <https://doi.org/10.1007/s10899-021-10028-z>

Windhoff-Héritier, A. (1991). Institutions, Interests and Political Choice. In *Political Choice*. Routledge.

Witte, J. (1996). Moderate religious liberty in the theology of John Calvin. *Calvin Theological Journal*, 31, 359-403.

Wurgler, A. (2021). *Politique, militaire, médias Berne et la diffusion de la Réforme en Suisse romande (1526-1536)*. Classiques Garnier. <https://doi.org/10.48611/isbn.978-2-406-10813-9.p.0131>

Yerznkian, B., Gassner, L., & Kara, A. (2017). Culture, Institutions, and Economic Performance. *Montenegrin Journal of Economics*, 13(2), 71-80. <https://doi.org/10.14254/1800-5845/2017.13-2.3>

Zambiras, A. (2015). *La politique inspirée. Controverses publiques et religion aux États-Unis*. Éditions Karthala. <https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-03393204>

- Zeghal, M. (2005). L'islam aux États-Unis : Une nouvelle religion publique ? *Politique étrangère, Printemps*(1), 49-59. <https://doi.org/10.3917/pe.051.0049>
- Zelmer, J. (2013). Dépendance au sentier et politiques de santé : Entrecroisements entre passé et avenir. *Healthcare Policy*, 9(1), 10-11.
- Zeng, H., Li, X., Zhou, Z., Ma, Y., & Lv, F. (2023). Local gambling culture and corporate tax aggressiveness : A trait activation perspective on informal institutions. *Managerial and Decision Economics*, n/a(n/a). <https://doi.org/10.1002/mde.3869>
- Zouari, A., & Chaney, D. (2021). L'orientation institutionnelle : Définition, mesure et impact sur la performance à l'export. *Recherche et Applications En Marketing (French Edition)*, 36(3), 56-77. <https://doi.org/10.1177/07673701211007764>
- Zubrzycki, G. (2020). Petitesse nationale et religion en Pologne et au Québec. *Rencontres*, 91-111. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-10173-4.p.0091>

ANNEXE - Composition du corpus à l'étude

Composition du corpus

Vous trouverez, ci-dessous, les liens vers l'ensemble des documents composant le corpus de notre recherche. Il s'agit, dans tous les cas, de documents officiels publiés sur le web par l'opérateur public ou un autre acteur public.

Sous-corpus du Québec

Le sous-corpus du Québec est composé de 28 documents représentant différents sites officiels. Après avoir enlevé les mots « creux » qui n'ont pas de signification utile comme les articles, les pronoms, les déterminants et autres connexions (p. ex. le, la, les, un, une, des, mais, donc, etc.), le sous-corpus contient 9973 mots. Il provient des sources suivantes :

Loto-Québec

Texte intégral provenant des sites web suivants et de leurs pages annexes :

- Le jeu responsable
 - <https://societe.lotoquebec.com/fr/responsabilite-societale/jeu-responsable>
- Pour que le jeu reste un jeu
 - https://lejeudoitrestereinjeu.lotoquebec.com/fr/accueil#_ga=2.28396990.348706680.1614708858-1800834829.1614708858

- Le fonctionnement des jeux
 - <https://lejeudoitrestereinjeu.lotoquebec.com/fr/comprendre-hasard/jeux-expliques#toutes-nos-publications>

Ministère de la santé

Texte intégral de la page web suivante et de ses pages annexes

- Consommation d'alcool et d'autres drogues et pratique des jeux de hasard et d'argent
 - <https://www.quebec.ca/sante/conseils-et-prevention/alcool-drogues-jeu/>

Les 28 documents du sous-corpus provenant de ces sources sont intitulés et référés dans la thèse comme suit :

- Accueil – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Aider un proche – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Alcool, drogues et jeu – Gouvernement du Québec
- Autres ressources et liens utiles – Le jeu doit rester un jeu – Loto Québec
- Besoin d'aide – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Blackjack-fr
- Dépliant-bingoplus-fr
- Fausses croyances et faits – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Jeu responsable – La Société – Loto-Québec
- Jeu-en-ligne
- Jeux de hasard et d'argent – le rôle du hasard – Gouvernement du Québec
- La petite histoire de la machine - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Les habitudes de jeu des Québécois – Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Les jeux expliqués - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Les jeux expliqués - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec (2)
- Les jeux expliqués - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec (3)
- Les-machines
- Poker-fr
- Programme-autoexclusion
- Programme et mesures - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Programme et mesures - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec (2)
- Recherche sur le jeu - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec

- Reconnaître un trouble lié à la pratique du jeu
- Respectez-vos-limites
- Testez vos habitudes de jeu - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Trucs pour garder l'équilibre - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec
- Vos questions, nos réponses - Le jeu doit rester un jeu – Loto-Québec

Sous-corpus de la Suisse romande

Le corpus de Suisse romande représente 34 documents. Une fois enlevé les mots « creux » (articles, pronoms, déterminants et autres connexions (p. ex. le, la, les, un, une, des, mais, donc, etc.)), le sous-corpus contient 17973 mots. Il provient des sources suivantes :

La Loterie romande

Texte intégral du site web suivant et de ses pages connexes:

- Pour que le jeu reste un jeu
 - <https://www.loro.ch/fr/jeu-responsable>

Projet intercantonal de lutte contre la dépendance au jeu

Texte intégral provenant du sites web suivant et de ses pages annexes :

- SOS-Jeu
 - https://www.sos-jeu.ch/fr/propos_du

Les 34 documents du sous-corpus provenant de ces sources sont intitulés et référés dans la thèse comme suit :

- Fiche-secondaire_00
- Fiche-secondaire_10
- Fiche-secondaire_11
- Fiche-secondaire_12
- Fiche-secondaire_13
- Fiche-secondaire_01_Histoire
- Fiche-secondaire_02_Psychologie
- Fiche-secondaire_03_Mathématiques
- Fiche-secondaire_04_Arts-Visuel
- Fiche-secondaire_05_Economie-Marketing
- Fiche-secondaire_06_Français
- Fiche-secondaire_07_Philosophie
- Fiche-secondaire_08_Travaux-étudiants
- Fiche-secondaire_09_Temoignages
- À propos du PIDJL ~ SoS
- Auto-test – SoS
- Besoin d’aide ~ ~ Loterie romande
- Centre de soins ~ Loterie romande
- Certifications ~ Loterie Romande
- Comment s’interdire de jeu ~ SoS
- Conseils ~ Loterie romande
- Fiches pédagogiques pour la prévention du jeu excessif chez les adolescents et les jeunes adultes ~ SoS
- Foire aux questions (F.A.Q) ~ SoS
- Formation certifiante – CAS en Jeu excessif ~ SoS
- Groupe d’auto-support ~ SoS
- JEU CONTRÔLE - ~ SoS
- Jeu Responsable ~ Loterie romande
- Le cadre légal en Suisse - ~ SoS
- Le jeu excessif c’est quoi ~ ~ SoS
- Loterie électronique ~ Loterie romande
- Mesures sociales ~ Loterie romande
- Permanence téléphonique – SoS
- Recherches financées par le PILDJ ~ SoS
- Sensibilisation au jeu excessif ~ SoS