

Sociologie contemporaine



Sous la direction de
Daniel Mercure et
Marie-Pierre Bourdages-Sylvain

Société et subjectivité

Transformations contemporaines





COLLECTION
SOCIOLOGIE
CONTEMPORAINE

COLLECTION FONDÉE ET DIRIGÉE PAR DANIEL MERCURE

La collection Sociologie contemporaine rassemble des ouvrages de nature empirique ou théorique destinés à approfondir nos connaissances des sociétés humaines et à faire avancer la discipline de la sociologie. Ouverte aux diverses perspectives d'analyse, « Sociologie contemporaine » s'intéresse plus particulièrement à l'étude des faits de société émergents.

(Liste des titres parus à la fin de l'ouvrage)

Société et subjectivité

Transformations contemporaines

Société et subjectivité

Transformations contemporaines

Sous la direction de

Daniel Mercure et Marie-Pierre Bourdages-Sylvain



Presses de
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

Canada

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts du Canada
Canada Council for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC
Québec

Maquette de couverture: Laurie Patry
Mise en pages: Diane Trottier

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés.

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2021

ISBN : 978-2-7637-4479-7

PDF : 9782763744803

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Table des matières

Remerciements.....	XI
--------------------	----

INTRODUCTION

La subjectivité dans les sociétés contemporaines	1
<i>Daniel Mercure, Marie-Pierre Bourdages-Sylvain</i>	

PREMIÈRE PARTIE SUBJECTIVITÉ ET INDIVIDUALISATION

CHAPITRE 1

Les réformes protestantes entre émancipation et disciplinarisation.....	13
<i>Jean-Paul Willaime</i>	

1. Religion et modernité
2. Le protestantisme entre liberté et discipline
3. L'individualisme protestant

CHAPITRE 2

Le procès d'institutionnalisation de l'individualisation : analyse critique de deux thèses.....	29
<i>Daniel Mercure</i>	

1. Subjectivité et subjectivation
2. Subjectivité et individualisation
3. Sujet et institutions : rapport au travail et régimes
de mobilisation subjective au travail

DEUXIÈME PARTIE SUBJECTIVITÉ ET IDENTITÉ

CHAPITRE 3	
Sociologie de l'action : éléments pour de nouveaux développements	47
<i>Michel Wieviorka</i>	
1. Du sujet romantique à l'anti-sujet	49
2. L'essor des anti-mouvements.....	52
3. Vers de nouveaux questionnements.....	54
4. L'idée de processus.....	55
5. L'hyper-subjectivation.....	57
CHAPITRE 4	
Subjectivité et nouveaux imaginaires.....	61
<i>Marina D'Amato</i>	
1. Sociologie de l'imaginaire et téléfantaisie	61
2. Une subjectivité largement façonnée par de nouveaux héros	68
3. Mythologie contemporaine.....	70
CHAPITRE 5	
Le défi politique des petits mondes : intimité, subjectivité, identité.....	77
<i>Jean-Claude Kaufmann</i>	
1. L'hyperdémocratie	79
2. Du côté de la haine	83
3. Du côté de l'amour.....	88

TROISIÈME PARTIE SUBJECTIVITÉ ET RÉGIMES D'ACTION

CHAPITRE 6	
La mutation du modèle culturel des sociétés modernes.....	97
<i>Guy Bajoit</i>	
1. Qu'est-ce qu'un modèle culturel?	98
2. Le modèle culturel progressiste de la première modernité	98
3. Le modèle culturel subjectiviste de la seconde modernité.....	100
4. La causalité fonctionnelle réciproque entre les pratiques et les croyances	102

CHAPITRE 7	
Nouvelle gestion publique et formes de subjectivité.....	111
<i>Marie-Pierre Bourdages-Sylvain</i>	
1. La subjectivité dans nos sociétés contemporaines.....	113
2. Un monde du travail en transformation.....	115
3. Phase de modernisation managériale et réforme des processus de gestion	117
4. Les formes de mobilisation de la subjectivité dans les organisations publiques	120
CHAPITRE 8	
Subjectivités militantes: savoirs, organisations et dispositifs de subjectivation dans l'engagement.....	127
<i>Laurent Willemez</i>	
1. Les savoirs de l'engagement	130
2. Les organisations militantes comme opératrices de subjectivation	132
3. Les savoirs militants au service de la subjectivation	134
4. Engagement militant et travail institutionnel de subjectivation	136
QUATRIÈME PARTIE	
SUBJECTIVITÉ ET AGIR	
CHAPITRE 9	
Subjectivité et sociologie critique: sur les traces de l'École de Francfort ...	141
<i>Jan Spurk</i>	
1. Sujet et subjectivité.....	141
2. Sociologie critique.....	143
3. Subjectivité dans la société contemporaine.....	148
4. Quelles critiques?	152
5. Avenirs ouverts	155
CHAPITRE 10	
Déterminisme sociologique et liberté du sujet	157
<i>Bernard Lahire</i>	
1. La preuve par l'enfance.....	159
2. La preuve par le rêve.....	163
Les auteurs	171

Remerciements

Le directeur et la directrice de cette publication expriment leur plus vive reconnaissance à l'Institut d'études avancées de Paris (IEA), spécialement la Chaire Jean d'Alembert IEA-Université Paris-Saclay, qui a apporté un soutien de très grande qualité aux différentes étapes de ce projet.

D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain

INTRODUCTION

La subjectivité dans les sociétés contemporaines

DANIEL MERCURE

MARIE-PIERRE BOURDAGES-SYLVAIN

Depuis quelques décennies, les transformations structurelles et culturelles de nos sociétés se traduisent par une modification en profondeur de nos manières de vivre et d'être ensemble, transformations dont l'un des traits les plus marquants est l'ébranlement des anciens cadres normatifs de l'action et, de manière concomitante, l'émergence de nouvelles valeurs qui tendent à affirmer le caractère souverain de l'individu. Un individu réflexif qui, ensermé dans une modernité avancée dont les cadres sociaux sont de plus en plus déstandardisés, est enclin, voire enjoint, à se construire comme être singulier et à s'affirmer comme acteur nodal de son devenir.

De fait, la reconfiguration en cours de nos univers sociaux fait de l'individu une valeur fondamentale, supérieure à toute autre, soit un « sujet » épris de souveraineté quant à sa gouverne personnelle, quant à sa manière d'être avec lui-même et avec les autres et quant à sa manière de s'insérer dans les différentes institutions, qu'elles soient régulatrices, relationnelles ou culturelles. Un individu animé d'une volonté de distinction dont l'apparente autonomie est indissociable de sa capacité et de sa volonté d'émancipation personnelle, de sa volonté d'être soi, d'être vrai.

Ce nouvel individu social n'est pas laissé à lui-même pour autant. Il dispose, par la voie de lois et de multiples chartres des droits, d'assises

formelles aux fins de revendiquer la pleine reconnaissance de son unicité qu'il est enjoint d'affirmer, y compris dans les institutions les plus structurantes de nos sociétés. Cette incarnation de l'individu comme pivot du monde social s'observe dans tous les domaines, depuis les différentes sphères publiques jusqu'à celles qui touchent la vie privée. De fait, les sphères de vie substitutionnelles les plus intimes ne sont pas épargnées : des formes novatrices de sociabilité et d'expression de l'individualité s'y déploient, notamment celles qui sont liées au monde du corps, de la communication et de la visibilité de soi. Celles-ci bouleversent le rapport à l'espace public, déplacent les frontières qui délimitent les territoires de l'intime, brouillent les liens qui unissent le moi et le « je » sur la base desquels se construit le soi, façonnent vraisemblablement, au sens durkheimien, une nouvelle vie psychique.

C'est sur ce dernier terrain que se situe ce livre, dont l'ambition est d'examiner les formes contemporaines de subjectivités dans nos sociétés, autrement dit ce qui caractérise le sujet sociohistorique d'aujourd'hui. Celui-ci est bien évidemment un individu social, soit un individu qui, à bien des égards, est un support des représentations et des formes valorisées du faire inscrites de manière diffuse dans le tissu social ; mais nous sommes aussi en présence d'un sujet, au sens fort du terme, tel qu'il définit le monde et se définit dans celui-ci sur la base de la conscience de son expérience à partir de laquelle il délibère sur ses propres finalités et modalités d'action.

La question fondamentale à laquelle tente de répondre ce livre est déjà quelque peu esquissée : quelles sont les formes contemporaines de la subjectivité dans nos sociétés ? Cette question générale se décline de maintes manières. Assistons-nous à l'émergence de formes inédites de subjectivité qui témoignent de voies novatrices par lesquelles le sujet s'approprie le monde dans nos sociétés capitalistes de plus en plus marquées par l'individualisation ? Et si c'est bien le cas, en quoi les assises contemporaines de la subjectivité se distinguent-elles des plus anciennes ? Quels rapports d'interdépendance entretient le mode d'emprise du sujet sur sa vie avec le pluralisme culturel qui caractérise de plus en plus nos sociétés ? Et quelles sont les nouvelles modalités d'encadrement des manifestations du sujet comme acteur ? Plus globalement, quelles voies emprunte la construction identitaire du sujet de notre époque, et comment celles-ci participent-elles à la reconfiguration en cours de ses modes de réflexion sur soi-même et d'action, d'agencement entre l'espace public et privé, de rapport avec les nouvelles dynamiques techniques et organisationnelles, de ses formes de sociabilité, voire d'intimité ?

En résumé, l'objectif principal de ce livre est de décrire et d'analyser les formes contemporaines de subjectivités, autrement dit les manières dont le sujet s'approprie le monde dans une société marquée de plus en plus par un vaste procès d'individualisation. Et ce dont il est question, c'est bien d'un individu devenu valeur première de nos sociétés, qui est convié à être l'auteur de son histoire, et dont il nous semble pertinent de tracer la genèse de ses visées aux fins de mieux circonscrire les assises de ses actuels traits de caractérisation.

* * *

Le présent livre est le deuxième d'une série de deux ouvrages issus d'un programme international de recherche intitulé *Les nouvelles voies de la subjectivité* animé par les directeurs de la présente publication. Ce programme, qui fait appel à plusieurs collègues de différents pays, trouve son origine dans une enquête menée au Québec sur la signification du travail¹. À la question initiale des relations entre *ethos* du travail et modèle productif a succédé celle des rapports entre travail et subjectivité, examinés principalement sous le prisme des nouvelles formes de management, puis plus récemment sous celui des formes contemporaines de subjectivité, spécialement les attributs du nouveau sujet marqué par un vaste procès d'individualisation.

Intitulé *Travail et subjectivité : perspectives critiques*, le premier ouvrage du programme en question a été publié 2017². Ce premier livre analyse et critique les nouvelles pratiques managériales qui s'emploient à mobiliser la subjectivité au travail. Les auteurs, sociologues, économistes, psychosociologues, psychanalystes et théoriciens de la gestion, dressent d'abord un tableau d'ensemble des changements économiques, organisationnels et socioculturels qui président à la mise en forme des nouvelles avenues du capitalisme. Ensuite, ils examinent et critiquent les pratiques managériales qui visent à mobiliser la subjectivité des travailleurs aux fins de la valorisation du capital. Tout au long de l'ouvrage, les effets psychosociologiques de telles pratiques sont étudiés de près, de même que les réponses des travailleurs, lesquelles, dans bien des cas, révèlent diverses formes d'opposition et de résistance individuelle et collective.

-
1. Voir D. Mercure et M. Vultur, *La signification du travail : nouveau modèle productif et ethos du travail au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
 2. D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain (dir.), *Travail et subjectivité : perspectives critiques*, Paris, Québec, Éd. Hermann et Presses de l'Université Laval, 2017.

Le second ouvrage, soit celui que vous tenez entre vos mains, embrasse un horizon plus large, celui des nouvelles voies de la subjectivité en milieu contemporain. Le livre prend appui sur une démarche de recherche à la croisée des chemins de la sociologie des institutions, de la culture et de la vie quotidienne: une démarche attentive aux interconnexions entre les dynamiques socioéconomiques et culturelles; une démarche qui, *in fine*, vise à comprendre notre manière d'habiter notre culture.

Entre ces deux ouvrages est paru récemment un livre en quelque sorte intermédiaire, aussi issu du projet *Les nouvelles voies de la subjectivité*, ouvrage qui aborde la question de la subjectivité sous l'axe du rapport au travail, autrement dit du lien entre la vie ordinaire du sujet et le monde hautement formalisé du travail et de l'emploi. Les auteurs de cet ouvrage collectif, intitulé *Les transformations contemporaines du rapport au travail*, considèrent que toute configuration du rapport au travail s'inscrit aussi, selon des modalités plus diffuses, dans les principes de sens qui participent quotidiennement de la vie privée et de la vie professionnelle, principes de sens qui sont des constructions sociales issues de l'agir ordinaire et des trajectoires de vie, de même que du discours institué et des idéologies dominantes. C'est dans cette perspective que l'étude du rapport au travail commande, en plus de l'examen des conditions objectives, celle des formes contemporaines de subjectivité³.

Les textes rassemblés dans le présent livre portent sur les formes contemporaines de subjectivité, considérées tant dans leurs dynamiques les plus formalisées que dans celles de nature plus informelle. Les dynamiques novatrices de subjectivation et de désobjectivation grandement formatées par les idéologies dominantes, associées dans une large mesure au néolibéralisme, font l'objet d'une attention soutenue, au même titre que l'examen des changements culturels à la source d'une manière plurielle de penser le sujet. De fait, l'ouvrage témoigne d'une grande diversité de perspectives scientifiques, depuis une lecture des formes novatrices du procès de subjectivation comme principale matrice d'analyse de nos sociétés jusqu'à un examen critique d'un tel phénomène considéré comme source des souffrances que vit le sujet contemporain, voire comme incarnation individuelle d'un malaise social de plus grande

3. D. Mercure (dir.), *Les transformations contemporaines du rapport au travail*, Paris et Québec, Éd. Hermann et Presses de l'Université Laval, 2020.

amplitude selon lequel l'individu est soumis à diverses formes de manipulation symbolique.

Reste que cet ouvrage est bien inscrit dans le contexte actuel, celui de la réalité observable qui se donne à voir aujourd'hui et aussi des connaissances acquises. Les auteurs évoquent, parfois de manière indirecte, les débats du début du présent millénaire, débats liés de près au procès d'individualisation arrimé à la mondialisation culturelle et économique, sans pour autant toutefois y accorder une importance démesurée. Autrement dit, on ne retrouve pas dans les analyses des auteurs de ce livre un retour systématique sur les deux principales thèses initialement soulevées quant au procès d'individualisation : celle du repli intégral sur soi et celle de l'enfermement des appartenances. La première thèse, rappelons-le, consistait à jauger si nous étions en présence d'un individualisme du repli intégral, pour l'essentiel marqué par une importance démesurée du « je », soit un individualisme tous azimuts, qui se traduirait par une forte banalisation du « nous ». Il appert aujourd'hui que raisonner ainsi c'est, dans une large mesure, obnubiler le fait que la primauté que l'individu est enclin à s'accorder à lui-même se traduit dans bien des cas non pas par le rejet des collectifs, mais plutôt par de nouvelles formes d'agencement entre les identités personnelles et collectives. Et puis, tout sensible au collectif qu'il soit, ce nouvel individu, selon une seconde thèse, n'est-il pas désormais sans appartenance, piégé par sa propre quête de distinction ? Dans ce second cas aussi, il paraît prématuré de tirer des conclusions hâtives, attendu que l'un des traits contemporains de la construction contemporaine de l'identité consiste non pas à réfuter toute appartenance, mais plutôt à choisir de manière continue et révocable ses appartenances. Les thèses du repli sur soi et de la fin des appartenances ne vont pas de soi, tant s'en faut. Et de manière assez similaire, la thèse fondée sur l'émergence d'une nouvelle ère de l'émancipation est loin de faire consensus chez maints auteurs. La culture de l'émancipation n'est-elle pas source d'afflictions, qui affecteraient individuellement les sujets, voire l'expression d'une nouvelle forme de massification de la culture, sans compter que la valorisation des attributs de la subjectivité prend souvent la forme de l'instrumentalisation de la mobilisation subjective, notamment dans le monde du travail. Cet ouvrage ne fait pas l'économie d'un examen critique des différentes théories sur procès d'individualisation ni de l'examen des paradoxes contemporains auxquels doit faire face le sujet.

L'ouvrage est structuré de manière à tracer, dans la première partie, la genèse du procès d'individualisation en mobilisant tantôt un certain nombre de travaux classiques examinés selon une perspective historique, tantôt des thèses contemporaines concurrentes. La seconde partie de l'ouvrage examine les grands débats en cours portant sur les liens entre subjectivité et identité dans différents champs d'observation du social. La troisième partie étudie la question en cause sous l'angle des régimes d'action, depuis les modèles culturels jusqu'aux pratiques de gestion, en passant par les formes d'engagement. Enfin, l'ouvrage explore deux manières différentes dont les sciences sociales s'emploient à analyser la place de l'agir dans les formes contemporaines de subjectivités.

La première partie de l'ouvrage est alimentée par deux chapitres portant sur la genèse du sujet moderne et le procès contemporain d'individualisation.

Intitulé *Les réformes protestantes entre émancipation et disciplinarisation*, le premier chapitre, rédigé par Jean-Paul Willaime, présente une analyse historico-sociologique de la domestication de la subjectivité dans le contexte des réformes religieuses en Occident. L'auteur montre qu'en émancipant les fidèles du pouvoir du pape et de l'institution ecclésiastique, voire en proclamant « le sacerdoce universel » des croyants, les réformes protestantes ont contribué à l'émergence de l'individu et à l'autonomie du sujet : « Tout protestant fut pape, une Bible à la main ! » Dans le domaine religieux comme dans d'autres domaines, des protestants incarnant divers radicalismes de conviction, de Luther à Martin Luther King, ont montré ce que pouvait produire cette individualisation croyante. Mais, comme la modernité, le protestantisme mêla libération et disciplinarisation : l'autonomie devait être éduquée, encadrée, inscrite dans un ordre. De là aussi le choix individuel d'un conformisme communautaire où l'autonomie peut ne plus avoir beaucoup de place. Dans l'ultramodernité contemporaine, la disciplinarisation s'est fortement affaiblie dans la société comme dans les Églises, tandis que s'est généralisée l'émancipation.

Dans le chapitre suivant, intitulé *Le procès d'institutionnalisation de l'individualisation : analyse critique de deux thèses*, Daniel Mercure trace d'abord la genèse du procès d'individualisation arrimé à l'émergence de différentes formes d'individualisme et de registres de subjectivité dans nos sociétés. Par la suite, il examine et confronte un certain nombre de travaux en sociologie sur le sujet contemporain selon une perspective qui ambitionne de dégager les rapports d'interdépendance entre le sujet et la rationalité instrumentale dans le monde du travail en comparant les formes

de rapport au travail et les régimes de mobilisation au travail. Deux grandes thèses concurrentes sont soumises à l'analyse : celle de nouveaux dispositifs d'assujettissement de l'individu fondés sur des modèles novateurs de socialisation au travail qui reçoivent le rapport à soi-même tout en instrumentalisant la subjectivité et celle de la fragmentation des institutions selon laquelle les organisations auraient de moins en moins de prise sur un sujet pluriel qui tend à affirmer son identité au travail de même que son appétence d'autoréférence comme sujet. Les résultats de son enquête nuancent tant les thèses de l'intériorisation institutionnalisée des normes sociales que celles qui sont fondées sur une séparation grandissante entre l'acteur et les institutions socialisantes.

La deuxième partie de l'ouvrage porte sur différents débats contemporains associés aux rapports complexes entre subjectivité et identité. Elle s'ouvre sur un texte qui, tout en faisant état des débats sur le thème en question, propose un certain nombre de précisions conceptuelles. Les deux chapitres subséquents examinent d'abord les rapports complexes entre la subjectivité et l'imaginaire contemporain, puis les nouvelles formes de l'intimité.

Sous le titre *Sociologie de l'action : éléments pour de nouveaux développements*, Michel Wieviorka dresse un portrait des tensions et des débats associés aux nouvelles formes d'affirmation identitaire au sein de nos sociétés contemporaines. Comme le souligne l'auteur, de même que la notion de sujet a retrouvé un espace important récemment dans les sciences sociales, spécialement en liaison avec celle de mouvement social, de même il convient d'élaborer une notion d'anti-sujet, en lien avec celle d'anti-mouvement social. Reste que parler de sujet risque d'essentialiser ou de naturaliser ce qui est en jeu, aussi est-il préférable d'évoquer la notion de processus. C'est bien ce que fait la littérature savante récente, notamment celle qui aborde la question du jihadisme. Toutefois, les spécialistes dans le domaine ont tendance à se limiter au processus de subjectivation ou de dé-subjectivation, couple qu'il convient de faire éclater afin de proposer une approche ternaire qui distingue la subjectivation, la dé-subjectivation et l'hyper-subjectivation, elle-même surcharge ou recharge de sens.

Le chapitre de Marina D'Amato aborde la question de la subjectivité à partir de la sociologie de l'imaginaire dont elle présente les principaux axes. *Subjectivité et nouveaux imaginaires* nous inscrit dans le monde de la téléfantaisie, de l'imaginaire, du façonnement médiatique de nos subjectivités. Pour l'essentiel, D'Amato analyse les nouvelles identités en matière de valeurs et de mythes tels qu'on peut les retrouver dans les médias de

toute nature, véritables miroirs de nos subjectivités en continuelle reconfiguration. L'auteure explore ainsi les nouveaux paradigmes de l'imaginaire collectif, faits d'émotions, de perceptions, d'appareils symboliques, de mythes aux dimensions politique et économique et dont les référents sont souvent de nature historique. Pour l'auteure, nos subjectivités s'inscrivent dans « des élans imaginaires et des images » qui se matérialisent sous de multiples supports d'expression qui ont des incidences sur nos formes d'élaborations mentales. Et cela est d'autant plus vrai que, dans le contexte actuel, « la vie des individus se réalise de plus en plus dans le virtuel, devenu plus vrai que le vrai ».

Cette seconde partie de l'ouvrage se termine par le chapitre de Jean-Claude Kaufmann intitulé *Le défi politique des petits mondes: intimité, subjectivité, identité*. D'entrée, l'auteur souligne que l'autonomisation individuelle s'inscrit dans un processus historique de démocratisation de plus en plus approfondie qui remet en cause la tradition républicaine, mais qui dépasse aussi désormais largement la sphère politique. Nous vivons actuellement une transition vers une hyperdémocratie qui bouleverse le mode de construction sociale des individus. Face à la complexité des savoirs, chacun part de plus en plus de ses propres convictions et affirmations personnelles, qu'il impose au besoin par une violence verbale sur les réseaux sociaux, désignant des ennemis et s'enfermant dans une bulle de certitudes. Selon Kaufmann, cette mutation anthropologique alimente la montée des populismes partout sur la planète. Face à ces petits mondes de haine, alimentés par des émotions négatives comme le ressentiment, d'autres petits mondes (famille, amitié, engagement humanitaire), tout en participant au fractionnement généralisé, tentent d'inventer une solution de remplacement, fondée sur l'ouverture à l'autre et la générosité, dans un contexte d'instabilité devenue irréversible.

La troisième partie de l'ouvrage explore le thème de la subjectivité et des régimes d'action. Elle s'ouvre sur le chapitre *La mutation du modèle culturel des sociétés modernes* rédigé par Guy Bajoit. L'objectif de l'auteur est d'analyser les rapports entre les changements culturels et les conduites des acteurs sociaux dans les pays occidentaux. Bajoit définit d'abord la notion de modèle culturel, puis examine la mutation du modèle culturel de la modernité amorcée au cours du dernier tiers du xx^e siècle. À l'aide de maints exemples, il soutient que le modèle culturel progressiste de la *première modernité* a été remplacé progressivement par le modèle culturel subjectiviste de la *seconde modernité* dont il présente les principaux traits de caractérisation. Enfin, l'auteur propose un certain nombre de

considérations sur le rapport de « causalité fonctionnelle réciproque » entre les croyances culturelles et les conduites sociales.

Le chapitre *Nouvelle gestion publique et formes de subjectivité* rédigé par Marie-Pierre Bourdages-Sylvain est centré sur les formes de subjectivité qui se déploient dans les organisations, spécialement celles qui sont impulsées par les pratiques de la nouvelle gestion publique. L'examen des pratiques novatrices et des injonctions managériales des organisations publiques conduit l'auteure, d'une part, à circonscrire les enjeux liés aux nouveaux modes de participation, de coordination, d'implication et d'engagement au travail et, d'autre part, à repérer et analyser les effets de tels changements sur l'expérience vécue des salariés, notamment les professionnels, qui travaillent dans ces organisations. Bien que ces derniers soient appelés à acquérir de nouvelles compétences et à faire preuve d'un haut niveau d'engagement pour répondre aux différentes injonctions, il appert qu'ils sont aux prises avec des situations paradoxales, qui les privent tant des gratifications expressives de l'activité de travail que des référents professionnels qui donnent un sens à leur activité professionnelle.

Cette troisième partie de l'ouvrage se termine par le chapitre de Laurent Willemez, qui examine la production de la subjectivité à partir de l'étude de l'engagement considéré selon une perspective propre à la sociologie politique. Dans *Subjectivités militantes : savoirs, organisations et dispositifs de subjectivation dans l'engagement*, il étudie la manière dont les savoirs militants sont acquis par les individus engagés et contribuent ainsi à leur subjectivation. En s'appuyant sur une typologie des savoirs militants, Willemez met l'accent sur le caractère à la fois individuel et collectif de l'engagement afin de comprendre de quelle manière et à quelle hauteur ces savoirs, travaillés par les organisations, produisent des formes de subjectivation chez ceux qui s'en saisissent. Mais ce type d'analyse conduit à n'examiner qu'une forme particulière de subjectivité, celle qui est conforme à l'analyse rationnelle de soi, à la réflexivité et à la prise de distance par rapport au monde. Or, étudier la manière dont l'engagement peut produire une autre subjectivité, qu'on pourrait qualifier d'institutionnelle, permet de revenir sur les « techniques de soi » que Michel Foucault a développées pour d'autres circonstances, et qui sont au fondement du travail de subjectivation.

La dernière partie de ce livre soulève la question des approches de l'objet en cause sous un angle précis, soit celui des liens entre subjectivité, agir intentionnel et déterminisme. Deux perspectives d'analyse sont mises en relief.

Dans *Subjectivité et sociologie critique : sur les traces de l'École de Francfort*, Jan Spurk propose une perspective d'analyse « engagée vers le dépassement », soit celle de la sociologie critique. D'entrée, l'auteur insiste sur le fait que la société n'est pas ce qu'elle prétend être et qu'elle fait souffrir les sujets. Selon lui, les sociétés contemporaines sont en « crise érosion », qui remodèle en permanence les sociétés par des suites de ruptures, de redémarrages, de blocages et de menaces, aussi de restabilisations plus ou moins durables. Toutefois, il n'y a pas de « sortie de crise » dans le sens du rétablissement de la situation antérieure ou d'un nouveau projet de société. En ce sens, il existe un véritable malaise dans la société vécu par des sujets plus ou moins capables de développer une critique qui favorise le dépassement de ce malaise. Dans la tradition de l'École de Francfort, la sociologie critique part du « malaise dans la société ». Sensible au vécu subjectif, aux fissures, ruptures, manques et souffrances, elle veut comprendre et expliquer les raisons pour lesquelles les sujets agissent comme ils le font et ce que les objectivations font aux sujets. La finalité d'une telle sociologie est de dégager le potentiel de dépassement de la situation sociale vécue et d'expliquer les obstacles que rencontre ce dépassement possible. C'est pour cette raison qu'elle est une critique *immanente* de la société. Elle réclame explicitement son orientation normative : comprendre la société dans ses dynamiques les plus subjectives, pour la dépasser vers un avenir libre.

Dans *Déterminisme sociologique et liberté du sujet*, Bernard Lahire soulève la question fondamentale des liens entre déterminisme et liberté. L'auteur soutient que des chercheurs en sciences sociales qui rejetteraient tout déterminisme seraient comme des physiciens écartant l'idée de lois physiques, ou encore des biologistes qui refuseraient d'étudier les logiques du vivant. Tout l'effort collectif de production de connaissances sur le monde social ne conduit-il pas, dans les faits, à constater que le monde social est fait de régularités, que ces régularités ne sont pas toujours perçues par celles et ceux qui pourtant les vivent ou les subissent et, finalement, que les comportements humains, aussi complexes soient-ils, n'ont rien d'aléatoire ? Bref, le mythe d'une singularité d'*homo sapiens* – conscient, réflexif, intentionnel, libre – dans l'ensemble du vivant, et même d'une supériorité de l'humain dans le règne animal, est particulièrement tenace. Toute remise en cause de ce dogme ne constitue-t-elle pas ce que Sigmund Freud appelait une blessure narcissique infligée à l'humanité ? S'il est impossible de prouver ce déterminisme par la seule argumentation théorique, deux exemples tirés de la sociologie de l'enfance et de la sociologie du rêve permettent à l'auteur de pointer l'évidence de son existence.

PREMIÈRE PARTIE

**SUBJECTIVITÉ ET
INDIVIDUALISATION**

CHAPITRE 1

Les réformes protestantes entre émancipation et disciplinarisation

JEAN-PAUL WILLAIME

Le sujet, c'est une vieille histoire, et si l'on célèbre volontiers aujourd'hui l'avènement d'une société de sujets en précisant que « nous sommes créateurs et libérateurs de nous-mêmes¹ », on fait bien référence à une figure particulière de sujet, celle de l'ultramodernité contemporaine qui a désenchanté les idéologies séculières du progrès, comme celles-ci avaient désenchanté les conceptions religieuses, qui plaçaient le sujet humain sous la loi de Dieu. « L'individualité, écrit pour sa part Zygmunt Bauman, est une tâche confiée à ses membres par la société des individus – confiée comme tâche à accomplir individuellement par des individus utilisant à cette fin leurs ressources individuelles². » Et ce dans une situation où, « désorientés, perdus dans une foule de prétentions d'autorité concurrentes, [...] les résidents d'un monde moderne liquide ne peuvent trouver, quoiqu'ils s'y efforcent sérieusement, un *énonciateur collectif crédible*³ ». Comment être un sujet là où il n'y a plus de récit collectif dans lequel construire son individualité et l'y insérer ?

On a souvent eu tendance à se représenter le sujet uniquement comme une longue marche ayant abouti à l'émancipation – libération radicale

-
1. A. Touraine, *Défense de la modernité*, Paris, Seuil, 2018, p. 21.
 2. Z. Bauman, *La vie liquide*, Paris, Pluriel, 2006, p. 34.
 3. *Ibid.*, p. 54.

que nous connaissons aujourd'hui, une libération qui nous aurait émancipés de toute appartenance. Le terme même de sujet a le mérite d'évoquer à la fois l'affirmation de soi et l'assujettissement de soi, l'autonomie créatrice et libératrice d'une part, la soumission d'autre part. Mais de quoi, de qui serions-nous libérés? Et si nous le sommes, pour quoi, en vue de quoi (*wozu*)? Et à qui, à quoi serions-nous assujettis comme sujets ultramodernes? À l'impératif d'être un sujet heureux dans une société d'individus? Si nous ne sommes plus les sujets d'un souverain céleste (Dieu) ou d'un souverain terrestre, ne serions-nous pas désormais assujettis au marché? À l'obligation d'être un consommateur épanoui? «L'autonomie était pensée comme la solution; elle se révèle le problème», va jusqu'à écrire Marcel Gauchet⁴. Il y a différentes manières de s'affirmer comme sujet, de s'approprier le monde comme sujet, et l'on peut repérer dans les siècles passés, comme dans diverses aires culturelles, des façons variées de se concevoir comme sujet (le fait de se concevoir comme un sujet de Dieu ne signifiant pas forcément l'anéantissement de toute affirmation de soi comme sujet). Je plaide pour une histoire de la subjectivité permettant d'étudier comment, à différentes époques, la dialectique d'affirmation et de négation du sujet a pu jouer, être représentée. C'est dans cet état d'esprit que je vous propose de faire un détour par le xvi^e siècle.

Il n'est en effet guère contestable que les changements multiples induits par les réformes protestantes du xvi^e siècle ou accompagnés par elles aient contribué à l'émergence de l'individualisation et de la subjectivisation modernes. Que des représentations et des pratiques religieuses aient pu contribuer à l'émergence de plusieurs dimensions de la modernité peut surprendre tellement on a pris l'habitude d'opposer modernité et religion. Mais il ne faut pas oublier qu'au xvi^e siècle les représentations et pratiques religieuses imprégnaient l'univers mental de la grande majorité de la population et que les évolutions sociétales s'exprimaient aussi au sein même du domaine religieux. Dès lors, le simple fait que l'Église romaine de l'époque perdait le monopole de la vérité chrétienne en étant aux prises avec des prétentions concurrentes de légitimité constituait une secousse de grande ampleur. Potentiellement, chacun pouvait choisir la prétention de vérité chrétienne qui lui paraissait la plus valable, mais, à une époque où prévalait la territorialisation des confessions selon le principe *cujus regio, ejus religio* (tel prince, telle religion), on était souvent plus assigné à une confession qu'on ne la choisissait. Néanmoins, certains ont, en

4. M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie. IV. Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2007, p. 635.

conscience, choisi et pas seulement parmi les princes et les magistrats qui en avaient le pouvoir, mais aussi parmi les couches populaires et « moyennes ». Ils ont d'autant plus choisi que les nouvelles Églises valorisaient la piété personnelle. Louis Dumont exprimait fort bien, à sa manière, cette contribution protestante à l'émergence du sujet : « Luther et Calvin, écrivait-il, attaquent l'Église catholique avant tout comme institution de salut. Au nom de l'auto-suffisance de l'individu-en-relation-à-Dieu, ils mettent fin à la division de travail instituée au plan religieux par l'Église⁵. » Même si cela engendra de nouvelles formes de cléricature, ce fut un changement considérable.

1. RELIGION ET MODERNITÉ

Les rapports entre religion et modernité sont au cœur de maints travaux en sociologie des religions et l'on a souvent considéré, notamment à travers le paradigme de la sécularisation, que plus de modernité signifiait moins de religion (équation à somme nulle)⁶. L'analyse des évolutions de la place et du rôle de la religion fut même centrale dans la sociologie classique soucieuse de rendre compte de l'émergence de la société moderne opposée à des sociétés dites traditionnelles où le facteur religieux occupait une grande place. La modernité occidentale signifie-t-elle une sortie de la religion ? Et si oui, que signifie sortir de la religion, en l'occurrence du christianisme ? Comme l'a fort judicieusement remarqué Jean-Marie Donegani, « cette sortie du christianisme peut être interprétée soit comme on sort d'un pays, soit comme on sort de ses parents⁷ », autrement dit : soit comme une transition vers un autre univers, de l'univers religieux à celui de la modernité occidentale, soit comme une filiation religieuse qui n'est pas étrangère à l'émergence même de cette modernité occidentale. La première interprétation accentue la rupture tandis que la seconde pointe une continuité. C'est le vaste enjeu des débats sur la façon de considérer le rôle de la religion dans la genèse de la modernité occidentale : soit une émancipation appuyée par des forces non religieuses, voire anti-religieuses, le progrès étant identifié à la liquidation de la religion ; soit la

5. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 80.

6. Permettez-moi de renvoyer à J.-P. Willaime : « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 4, 2006, p. 755-783.

7. J.-M. Donegani, « La mondialisation du salut », *Recherche de science religieuse*, vol. 100, n° 3, 2012, p. 363.

reconnaissance d'une généalogie religieuse de la modernité occidentale à travers, comme l'a magistralement montré Max Weber à propos du judaïsme et du protestantisme, des processus de démagification et de rationalisation de la religion elle-même, ou plus exactement de la conduite de la vie. Des processus qui ont pu contribuer à l'émergence de l'*ethos* moderne du travail ainsi qu'à l'affirmation de la subjectivité. Sortis de la religion ou de la filiation, les deux ne sont pas incompatibles. C'est vrai de l'affirmation de l'individu comme cela l'est d'autres dimensions de la modernité (par exemple, l'autonomie du religieux et du politique, la séparation même des Églises et de l'État).

Le titre de ce chapitre, très ambitieux, trop ambitieux, sous-entend donc que les réformes du xvi^e siècle, qui ont abouti à ce qu'on a appelé le protestantisme, ont quelque chose à voir avec l'émergence du sujet moderne. La réponse est en général positive même si, et j'adhère à ces propos, il faut être attentif à la mise en garde d'Ernst Troeltsch, le théologien et sociologue ami de Weber dans son fameux texte de 1911, *Protestantisme et modernité*. Je cite :

[...] le rôle joué par le protestantisme dans l'apparition du monde moderne n'est certainement rien qui soit simple. Il n'y a pas de voie directe qui conduirait de la culture ecclésiale du protestantisme à la culture moderne affranchie de toute Église. Son rôle, tel qu'il est généralement connu, est, à plus d'un titre, un rôle indirect voire involontaire [...]. Il ne saurait bien entendu être question d'une création directe de la culture moderne par le protestantisme; il ne peut s'agir que de la part qu'il y a prise. Mais même cette participation n'est rien qui soit homogène et simple⁸.

Ce salubre avertissement se complique encore plus si on inclut la question de savoir de quel protestantisme il s'agit. Les historiens, comme Pierre Chaunu, parlent pour le xvi^e siècle du « temps des réformes ». Le xvi^e siècle en a connu cinq, y compris une catholique : luthérienne dans l'espace germanique et scandinave, calvino-zwinglienne en Suisse, aux Pays-Bas et en France, anglicane avec la Church of England, radicale avec les anabaptistes et la réforme populaire des paysans, catholique avec la réforme tridentine (contre-réforme). Même si on se limite aux quatre réformes protestantes, les différences, comme l'ont souligné Troeltsch et Weber, sont importantes entre luthéranisme et calvinisme. Dans le domaine religieux, ce sont des conceptions opposées des rapports du divin et de l'humain dans les espèces de l'Eucharistie, Luther plus proche de la

8. E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 54.

conception catholique insistant sur la présence réelle du Christ dans le pain et le vin, Calvin affirmant que le pain et le vin restent du pain et du vin et que la présence du Christ est d'ordre spirituel. Dans le domaine de l'éthique économique, Luther valorisant une société d'ordre dans laquelle chacun accomplit son devoir dans l'état où Dieu l'a placé, la postérité puritaine du calvinisme développant une approche plus dynamique allant jusqu'à voir dans la réussite matérielle un signe de bénédiction divine⁹.

Ne faisons pas d'anachronisme, nous sommes au xvi^e siècle, un siècle marqué par les violences des guerres de religion, l'inquisition et la condamnation à mort tant du côté catholique que du côté calviniste – comme s'il y avait une concurrence dans la répression – de l'Espagnol Michel Servet (1511-1553) qui remettait en cause la Trinité, ce qui, à l'époque, constituait une atteinte à l'ordre public. En 1524-1525, c'est aussi la fameuse guerre des paysans et la figure de Thomas Müntzer (1489-1525), un spiritualiste qui, rompant avec Luther, prit fait et cause pour la révolte des paysans de Souabe et de Thuringe. Cette révolte incarna une véritable réforme populaire qui, dans son manifeste de 1525, les *Douze Articles*, justifia religieusement l'insurrection et proposa, en se référant à la Bible, une réduction des impôts et des corvées, ainsi que l'abolition du servage. Les révoltés réclamaient « que la commune tout entière choisisse et élise elle-même son pasteur et qu'elle ait aussi pouvoir de le révoquer s'il se comporte de façon malséante¹⁰ ». Müntzer, pensant, dans une perspective millénariste, que le jugement de Dieu était proche, chercha à convaincre les princes d'agir en faveur des paysans au nom de la justice divine. Battu à la bataille de Frankenhausen le 15 mai 1525, où des dizaines de milliers de paysans perdirent la vie, Müntzer lui-même, fait prisonnier, fut décapité. Après avoir retenu l'attention de Friedrich Engels dans *La guerre des paysans* (1850), cet épisode tragique intéressa vivement le philosophe Ernst Bloch qui, en 1921, consacra une étude à Müntzer, « théologien de la révolution ».

Dans l'émergence des réformes religieuses du xvi^e siècle, de nombreux facteurs intervinrent étroitement, mêlés aux facteurs religieux : des facteurs économiques, politiques, culturels, des innovations techniques comme le

9. J.-P. Willaime, « Les réformes protestantes et la valorisation religieuse du travail », dans D. Mercure et J. Spurk (dir.), *Les théories du travail : les classiques*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et Éd. Hermann, 2019, p. 55-78.

10. On trouve ces *Douze Articles* dans l'ouvrage de M. Schaub, *Müntzer contre Luther, le droit divin contre l'absolutisme princier*, Paris, À l'enseigne de l'arbre verdoyant, 1984.

développement de l'imprimerie (mais il ne faut pas oublier qu'au ^{xvi}^e siècle seule une minorité savait lire, 10 % selon les historiens). Ces changements socioreligieux du ^{xvi}^e siècle offrent un bel exemple de ce que Marcel Mauss appelle un « fait social total », soit un fait qui bouscule nos différenciations modernes des secteurs d'activité. François-André Isambert aimait souligner que toute façon de parler de Dieu était aussi une façon de parler de l'homme, de sa condition, de ses façons de voir les choses. Les mondes religieux sont des systèmes symboliques de représentations et de rites à travers lesquels les êtres humains disent leur condition, le sens qu'ils donnent à la vie et à la mort, au malheur et au bonheur. En référence à diverses formes d'entités invisibles (Dieu, les dieux, les esprits, les ancêtres...), ils effectuent un décalage, un pas de côté par rapport à la réalité quotidienne, à la vie de tous les jours. Ces mondes symboliques peuvent avoir toutes sortes d'effets sociaux, bouleverser l'ordre établi ou bien, au contraire, le conforter en le sacralisant. Ils ont des conséquences politiques, éducatives, civilisationnelles. Ces mondes symboliques sont vivants, ils sont ce qu'en font les hommes et les femmes qui s'en réclament. Pour nous sociologues, il est essentiel de ne pas réduire le religieux au religieux, de ne pas l'isoler du contexte dans lequel il se manifeste. De nombreuses déterminations sociales l'influencent et il faut constamment historiciser, en particulier ne pas prendre pour argent comptant les prétentions religieuses à l'intemporalité. En même temps, il importe de ne pas réduire le religieux au non-religieux, comme si la tâche du sociologue se limitait à étudier les facteurs non religieux du religieux. Ces mondes de représentations et de pratiques symboliques ont leur consistance propre. Loin de n'être que des superstructures idéologiques, ils peuvent constituer de véritables infrastructures culturelles ayant marqué et marquant bien souvent encore la vie des sociétés, au-delà des appartenances et des pratiques des uns et des autres.

2. LE PROTESTANTISME ENTRE LIBERTÉ ET DISCIPLINE

Les réformes protestantes « entre émancipation et disciplinarisation » : pourquoi un tel intitulé ? Pour indiquer un double mouvement de liberté et de disciplines. Les réformes religieuses du ^{xvi}^e siècle ayant abouti à ce qu'on a appelé le protestantisme se sont en effet déployées sous un double aspect : d'une part, un mouvement d'émancipation par rapport aux autorités ecclésiastiques de l'époque, à commencer par le pape, et de promotion du sacerdoce de tous les fidèles ; d'autre part, un mouvement d'encadrement des personnes par le contrôle étroit des comportements de l'individu

croyant, mouvement qui se traduit par l'édification d'un nouvel ordre ecclésiastique (dans les Églises réformées, on parlera de « discipline »).

L'émergence du monde protestant, c'est une émancipation par rapport à la contrainte extérieure que représentait le pouvoir sacré des clercs dispensateurs de biens de salut (notamment des indulgences) au profit de la contrainte intérieure de la conscience et de la soumission, contrôlée par les pasteurs et leurs acolytes (les anciens), à un code de conduite morale. Un changement important : ce n'est plus le contrôle de l'Église et de ses clercs, mais celui de sa propre conscience devant Dieu : l'homme est seul devant Dieu et le tribunal de la conscience. Dans le mythe biblique de Caïn et Abel, à Caïn qui vient de tuer son frère, Dieu demande : « Qu'as-tu fait de ton frère ? » Dieu ne le laissera plus tranquille. Victor Hugo dans son poème *La conscience* a très bien exprimé cela en montrant que Caïn, fuyant l'œil accusateur qui le poursuit, ne parvient pas à lui échapper. Permettez-moi de citer un extrait de ce poème :

Alors il dit : « je veux habiter sous la terre
Comme dans son sépulcre un homme solitaire ;
Rien ne me verra plus, je ne verrai plus rien. »
On fit donc une fosse, et Caïn dit « C'est bien ! »
Puis il descendit seul sous cette voûte sombre.
Quand il se fut assis sur sa chaise dans l'ombre
Et qu'on eut sur son front fermé le souterrain,
L'œil était dans la tombe et regardait Caïn.

Cette émancipation des individus des pouvoirs du clergé et des institutions ecclésiastiques, ce fut aussi la recherche de la sainteté chrétienne dans le monde et non dans la fuite hors du monde (critique du monachisme). Cela donna lieu à l'ascèse intramondaine et, plus généralement, à une certaine position éthique valorisant l'autonomie de l'individu et son sens des responsabilités. Mais, du point de vue protestant tout particulièrement, l'autonomie n'était pas un but en soi, elle présupposait une sérieuse formation. De là une forte insistance sur l'éducation par la voie de l'école : Luther demanda que soient ouvertes dans chaque village une école pour les garçons et une école pour les filles. Ce fort souci éducatif qu'avaient les protestants n'avait pas échappé à Jean Jaurès qui, dans son livre *L'Armée du peuple* (1911), remarquait que la Réforme s'était passionnée pour l'instruction du peuple.

Éduquer, mais éduquer à quoi ? Quels contenus donner à cette éducation de l'individu autonome ? Peter Wagner remarquait que la modernité, tout en mettant l'accent sur le droit et le devoir des individus de se

gouverner eux-mêmes, ne leur fournissait pas d'indications sur la manière de concevoir les règles de cette condition autonome¹¹. Il soulignait l'ambivalence et l'ambiguïté de la modernité qui est à la fois liberté et discipline : « La transformation du sujet humain dans la modernité devrait être considérée comme un dramatique processus parallèle de libération et de disciplinarisation¹². » L'univers religieux protestant, en promouvant l'auto-discipline, est au diapason de cette tension inhérente au projet moderne lui-même. D'un côté, en désacralisant et décléricalisant, le protestantisme a promu l'autonomie de l'individu ; de l'autre, il a constamment cherché, avec plus ou moins de réussite, à discipliner cette autonomie, à l'encadrer, bref à l'éduquer. Le protestantisme, c'est à la fois l'autonomie de l'individu et son éducation. Et si le protestantisme a sécularisé le rôle du clerc en en faisant non plus un agent magico-religieux, mais un laïc capable d'édifier les fidèles en commentant les textes bibliques, il a aussi réinventé ce rôle du clerc à travers la figure du pasteur prédicateur-docteur-conseiller. Cette figure a longtemps incarné une autorité intellectuelle et morale cherchant à normer le comportement des individus.

Entre les réformes qui émergèrent au xvi^e siècle, il y a des différences importantes, notamment entre les réformes dites « magistérielles », qui agirent par le haut avec l'appui des princes, et les réformes « radicales », qui agirent par le bas en mettant en cause non seulement les pouvoirs religieux, mais aussi les pouvoirs politiques. Ce fut le cas des révoltes populaires des anabaptistes et spiritualistes que Luther condamna fermement. Il ne se limita pas à les condamner, mais il fit appel aux princes pour qu'elles soient matées. Dans une *Lettre aux princes de Saxe sur l'esprit séditieux* (1524), Luther s'exprime ainsi à propos « des hordes des paysans en train de tuer et de piller » : « Il faut les pulvériser, les étrangler, les saigner, en secret et en public, dès qu'on le peut, comme on doit le faire avec des chiens fous. » Luther, qui voyait dans Müntzer l'incarnation du diable, l'appellera « l'esprit menteur », tandis que Müntzer appellera Luther « le docteur menteur ». On est en pleine fausse nouvelle ? Luther parle de « chiens fous », mais quels chiens fous auraient déclenché les contestations des Réformes du xvi^e siècle ? Les *Schwärmer*, les « enthousiastes », les « illuminés » chiens fous de la diversité des interprétations des textes bibliques ? Des appropriations personnelles multiples de la foi chrétienne ? Le fait d'avoir placé le lieu de la légitimité religieuse dans un corpus de

11. P. Wagner, *Liberté et discipline : les deux crises de la modernité*, Paris, Métailié, 1996, p. 14.

12. *Ibid.*, p. 17.

textes (la Bible) plutôt que dans une institution ouvrait, comme l'a exprimé Paul Ricœur, une « béance herméneutique » où allaient s'exprimer diverses prétentions à la vérité chrétienne. Il n'y a pas que « la vérité du monde social qui, comme le dit Pierre Bourdieu, est « un enjeu de luttes » ; la vérité du christianisme l'est aussi. Prétendre que cette vérité est dans les « Écritures » (*Sola Scriptura*) et non plus dans l'Église a constitué, selon le mot d'Alister McGrath¹³, « une idée dangereuse » qui allait constamment nourrir des protestations contre tous les christianismes établis et engendrer des réformes dans les Églises de la Réforme elle-même. Une brèche était ouverte et elle enclenchait un questionnement permanent sur le vrai et l'authentique christianisme. Les protestants : des discuteurs de Bible ? Dans sa *XII^e Satire* (1705), l'écrivain Nicolas Boileau, en déclarant que « tout protestant fut pape, Bible à la main », pointait à sa façon cette dynamique qui allait faire de chaque individu un juge prétendument infaillible de sa foi :

[...] Quand Luther et Calvin, remplis de ton savoir,
Et soi-disant choisis pour réformer l'Église,
Vinrent du célibat affranchir la prêtrise,
Et, des vœux les plus saints blâmant l'austérité,
Aux moines las du joug rendre la liberté.
Alors n'admettant plus d'autorité visible,
Chacun fut de la foi censé juge infaillible ;
Et, sans être approuvé par le clergé romain,
Tout protestant fut pape, une Bible à la main.
De cette erreur dans peu naquirent plus de sectes
Qu'en automne on ne voit de bourdonnants insectes
Fondre sur les raisins nouvellement mûris.

Avec l'éclosion des protestantismes, il y a bien eu un bouleversement dans la façon de dire et de vivre le christianisme à une époque où les représentations et les pratiques religieuses constituaient l'horizon de sens des populations et des pouvoirs. Autre régime de vérité, autre régime de communautarisation, autre construction de la légitimité religieuse. Ces réformes ont, ce n'est guère contestable, quelque chose à voir avec l'affirmation de l'individu et l'émergence du sujet. Il suffit d'évoquer le geste de Luther en 1521 pour comprendre que le régime de vérité et le régime de société du religieux s'en sont trouvés changés. Convoqué par Charles Quint à la diète de Worms en avril 1521, Luther refusa de se rétracter en

13. A. McGrath, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, New York, HarperOne, 2007.

ces termes : « À moins d'être convaincu par le témoignage de l'Écriture et par des raisons évidentes – car je ne crois ni à l'infaillibilité du pape ni à celle des conciles, puisqu'il est établi qu'ils se sont souvent trompés et contredits – je suis lié par les textes bibliques que j'ai cités. Tant que ma conscience est captive de la Parole de Dieu, je ne puis ni ne veux rien rétracter, car il n'est ni sûr ni salutaire d'agir contre sa conscience. Que Dieu me soit en aide ! Amen !¹⁴ » Au XVI^e siècle, il fallait un certain culot pour oser s'exprimer ainsi publiquement. D'ailleurs, la réponse de l'official de l'évêque de Trèves le reconnaît explicitement : « Abandonne ta conscience, Frère Martin. La seule chose qui soit sans danger consiste à se soumettre à l'autorité établie¹⁵. » Si l'individu Luther n'avait pas été protégé par le prince-électeur de Saxe et soutenu par d'autres autorités temporelles, sa protestation n'aurait pas eu la portée qu'elle a eue et Luther lui-même l'aurait sans doute payé de sa vie. C'est parce que cette objection de conscience personnelle rencontra un large écho et bénéficia de l'appui d'autorités politiques que l'aspiration à un christianisme plus authentique déboucha sur la création de nouvelles Églises et devint une réforme religieuse qui bouleversa toute l'Europe. Une réforme religieuse qui transmet une sorte d'ADN de la protestation du christianisme établi au nom de l'expérience religieuse, du vécu. Une protestation qui a ponctué l'histoire des protestantismes non seulement avec les divers mouvements de *Réveils* (*revival of religion*) qui se sont manifestés en Amérique du Nord (*Great Awakening*) et dans divers pays d'Europe (en Grande-Bretagne, en France, en Suisse), mais aussi avec le développement d'un christianisme social (*Social Gospel*) et, dans certaines circonstances, d'oppositions spirituelles à des régimes politiques jugés incompatibles avec la foi chrétienne, comme ce fut le cas avec l'Église confessante qui, en Allemagne, sauva l'honneur d'un protestantisme largement compromis avec le nazisme. Diverses figures montrent la portée que peut avoir une objection personnelle de conscience face à l'intolérable. Des individus qui, comme Luther en son temps, ont osé braver l'ordre établi au nom de leur conviction. Citons-en trois à qui le prix Nobel de la Paix a été décerné : le pasteur baptiste Martin Luther King et le mouvement des droits civiques aux États-Unis, l'archevêque anglican Desmond Tutu et la lutte contre l'apartheid en Afrique du Sud et le pasteur pentecôtiste Denis Mukwege, gynécologue congolais qui « répare » les femmes victimes de violences sexuelles au Congo-Kinshasa.

14. Cité par M. Lienhard, *Martin Luther: un temps, une vie, un message*, Genève et Paris, Le Centurion-Labor et Fides, 1983, p. 73.

15. Cité par J. Delumeau et T. Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, Presses universitaires de France, 8^e édition refondue, [1983] 1997, p. 38.

Nous sommes au cœur de notre problématique : l'émancipation du pouvoir des clercs ne s'est pas seulement traduite par la disciplinarisation et le conformisme des comportements, elle a aussi engendré des engagements radicaux d'individus qui ont osé affronter l'ordre établi, au péril de leur vie pour certains. Dietrich Bonhoeffer, ce théologien luthérien qui alla jusqu'à participer à la préparation d'un attentat contre Adolf Hitler, en est un exemple particulièrement frappant.

3. L'INDIVIDUALISME PROTESTANT

Si l'individualité n'est nullement une caractéristique exclusive de l'homme moderne, on s'accorde généralement pour dire que l'individualisme est une composante importante de la modernité. Soulignons, avec Dumont, que le processus de la genèse de l'individualisme moderne est divers, tout comme le sont les rapports de cet individualisme avec le religieux. Or, pour un sociologue des religions, qui plus est, comme c'est mon cas, qui a étudié le monde des protestantismes, la question du statut théologique de l'individu constitue une différence fondamentale dans la manière dont protestantisme et catholicisme comprennent la structuration du rapport au religieux. Friedrich Schleiermacher, en 1821-1822 dans son œuvre *Der christliche Glaube*, l'avait pointé de façon très claire en expliquant que « le protestantisme fait dépendre le rapport de l'individu à l'Église de son rapport au Christ alors qu'inversement, le catholicisme fait dépendre le rapport de l'individu au Christ de son rapport à l'Église ». En protestantisme, l'Église et ses clercs n'ont aucun pouvoir de salut, Dieu seul a l'initiative. Le philosophe Pierre Bouretz, opposant la France et l'Allemagne, trouve dans leurs relations opposées à l'héritage religieux le soubassement de deux variantes de l'individualisme : « le projet d'un arrachement à son emprise, confondue avec les prétentions spirituelles et politiques de l'Église catholique, d'un côté ; le sentiment d'une sécularisation de la foi dans une culture de l'intériorité préparée par le protestantisme de l'autre¹⁶ ». Sur le fond d'une remise en cause de la distinction entre *fides explicita* et *fides implicita*, chaque fidèle devait pouvoir rendre compte personnellement de sa foi, ce qui, pour avoir accès aux Écritures, l'obligea d'abord à apprendre à lire et à fréquenter l'école. Les Réformes protestantes insistèrent beaucoup sur la formation des chrétiens, en particulier en développant des catéchismes, dont les plus connus, avec questions

16. P. Bouretz, « La démocratie française au risque du monde », dans M. Sadoun (dir.), *La démocratie en France*, Paris, Gallimard, 2000, p. 69.

et réponses, sont les « Petit » et « Grand Catéchisme » de Luther. Le protestantisme, ce sont d'abord des protestants, des personnes assumant leur foi et restant critiques des magistères. Cela aboutit à deux grands types idéaux de communautarisation religieuse : d'une part, l'Église conçue comme une institution qui, sur un territoire donné, est ouverte à tous, aux croyants comme aux non-croyants ou aux mal-croyants¹⁷ ; d'autre part, l'Église conçue comme une assemblée de personnes religieusement qualifiées (les convertis, les « orthodoxes¹⁸ »), ce qui correspondait chez Weber, de façon idéal-typique et sans jugements de valeur, au modèle de la « Secte » dans sa typologie Église/Secte. Dans ce dernier cas, il y a certes une individualisation, notamment quant au choix de s'engager dans ce type de communauté, mais ensuite, par un fort contrôle social des croyances et des pratiques, c'est la logique communautaire qui l'emporte : l'individu doit se conformer à l'orthodoxie et à l'orthopraxie du groupe.

Les contestations du christianisme institué par un christianisme vécu traversent les siècles d'histoire du protestantisme. Deux exemples, le premier en milieu réformé suisse, le second en milieu luthérien. Alexandre Vinet (1797-1847)¹⁹ fut un fervent partisan de la séparation des Églises et de l'État et un véritable théoricien de l'individualisme protestant. Non pas un individualisme qui, noyant la singularité de chacun, représenterait une sorte de panthéisme social, mais un *individualisme de l'individualité* qui, au contraire, distinguait chacun de ses semblables. Vinet considérait que la conscience, « l'Ambassadeur de Dieu dans chaque individu », était la source d'une foi réellement personnelle.

Quant au philosophe Sören Kierkegaard (1813-1855), il fut très critique de l'Église luthérienne danoise au nom de l'expérience vécue. Selon lui, la vérité n'est vérité que si elle fait l'objet d'une appropriation. Il n'y a de vérité que pour moi, transformant dans son advenue ma compréhension du monde et de moi-même. Pour le philosophe danois, le christianisme n'est rien d'autre que la possibilité de devenir sujet, d'exister autrement, chacun devant refaire le chemin que d'autres ont fait

17. La grande majorité des Églises luthériennes et réformées de type presbytérien correspondent à ce type.

18. Les Églises baptistes et pentecôtistes correspondent à ce second type. De façon générale, toutes les Églises de conception congrégationaliste pour qui l'Église est l'assemblée locale des croyants convertis.

19. A. Vinet fut professeur de littérature française puis de théologie aux universités de Bâle et de Lausanne. Partisan des Églises libres, c'est-à-dire séparées de l'État, il contribua en 1845 à la fondation, à côté de l'Église réformée d'État du canton de Vaud, de l'Église libre du canton de Vaud.

avant lui. Dans *L'École du christianisme* (1850), Kierkegaard proclame cette approche existentielle du fait chrétien : « Pour le christianisme, la vérité ne consiste pas à la savoir, mais à l'être²⁰. »

L'apologétique catholique a longtemps vu dans le protestantisme un monde de sectes. Au-delà de la polémique confessionnelle, ce jugement a une part de vérité. Le protestantisme est en effet aux prises particulièrement avec son extrême fragmentation en une multitude d'Églises et de sensibilités ; ses instances fédératives, comme la Fédération protestante de France, ont quelquefois du mal à gérer cette importante diversité. La question très actuelle de savoir comment vivre ensemble avec nos différences le concerne directement. Comment faire Église face aux subjectivations multiples de la foi chrétienne, face aux pluralisations multiples de cette foi ? Comment faire société face aux pluralisations multiples, aux rationalisations multiples, aux subjectivations multiples ? Comment concilier l'exigence d'authenticité et la revendication de l'expérience avec l'inscription dans un ordre collectif et la construction d'un avenir ? Si le protestantisme a émancipé l'individu de la tutelle des clercs, il l'a fait en l'éduquant, en le disciplinant, en l'inscrivant dans un ordre. Mais aujourd'hui le versant émancipateur ne l'a-t-il pas largement emporté sur le versant disciplinarisation ? Oui, sans aucun doute. Mais il y a aussi, sur le fond d'une nostalgie de l'ordre et de la norme, une réactivation des logiques disciplinaires tant dans la société que dans les groupes religieux. Avec justesse, Philippe Portier remarque que, « dans tous les mondes religieux, on voit surgir des courants qui tentent d'opposer à l'expansion de la subjectivité des sémantiques de l'ordre, tout entières tendues vers la disciplinarisation des pensées et des actes²¹ ». Dans le monde protestant, ce retour de la discipline se manifeste par la croissance de diverses sensibilités dites « évangéliques » (*evangelical*), qui attendent que les croyants fassent preuve de plus d'orthodoxie doctrinale et d'orthopraxie comportementale, qu'ils ne craignent pas de se conduire différemment des autres et d'assumer leur non-conformisme par rapport aux normes séculières dominantes. En cela aussi, l'univers protestant apparaît comme un miroir de l'ultramodernité contemporaine²².

20. S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, t. 27, Paris, Éd. de l'Orante, 1982, p. 182.

21. P. Portier, « Introduction. Une brève histoire du GSRL », dans J. Baubérot, P. Portier et J.-P. Willaime (dir.), *La Sécularisation en question : religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 30.

22. Sur la problématique de l'ultramodernité, je me permets de renvoyer à mon étude : « Religion in ultramodernity », dans J. A. Beckford et J. Walliss (dir.), *Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 77-89.

Les sociétés européennes sont aujourd'hui très sécularisées et nombreux sont les habitants de ces différents pays à se déclarer « sans religion ». Si le non-conformisme était incarné il y a encore quelques décennies par l'athéisme ou par le fait d'appartenir à une autre religion que celle qui était majoritaire, aujourd'hui il est incarné par celles et ceux qui continuent à appartenir à une religion et à la pratiquer. D'un religieux par héritage porté par la coutume et conforté par un environnement socioculturel qui le valorisait, on est passé à un religieux par choix devant beaucoup plus être assumé personnellement par l'individu dans un environnement socioculturel qui le dévalorise. Autrement dit, si en France le fait d'être catholique transformait les individus en sujets devant suivre le mieux qu'ils pouvaient les prescriptions de cette Église, aujourd'hui la condition minoritaire de l'engagement religieux dans un environnement séculier contribue à faire des gens pieux de véritables Sujets construisant la dimension religieuse de leur individualité de façon autonome et libre. Paradoxe de l'histoire, ce sont les changements mêmes de la condition sociétale du religieux qui nous font passer d'individus assujettis aux dogmes et aux clercs à des individus-Sujets de leur religiosité, même si le libre-service en matière religieuse atteint vite ses limites.

Ce processus d'individualisation et de subjectivisation de la religion n'efface pas les traces du passé et telle ou telle religion a pu fortement imprégner toute la culture d'un pays. Ainsi, Pierre Bréchon, analysant comparativement les données quantitatives des enquêtes européennes, constate des différences sensibles entre les pays d'Europe à dominante catholique et les pays d'Europe à dominante protestante. Mesurant le degré d'individualisation à partir de 19 indicateurs, un taux élevé d'individualisation est beaucoup plus attesté dans les pays à dominante protestante, soit 60 %, que dans les pays à dominante catholique, soit 46 %²³. De même, la confiance envers autrui, construite à partir de trois indicateurs, est beaucoup plus manifeste dans les populations vivant dans un environnement à dominante protestante (71 %) que dans les populations inscrites dans un environnement à dominante catholique (45 %). Bréchon en conclut que « le protestantisme a fortement valorisé la culture

23. Données tirées de l'*European Values Survey*, 2008.

de l'individu [...] mais il a maintenu des principes et une référence à un ordre et à un sens qui est l'horizon du croyant²⁴». La question n'est-elle pas aujourd'hui de savoir jusqu'à quand cette référence à un ordre et à un sens perdura ?

24. P. Brechon, «Protestantisme(s) et valeurs», communication présentée lors du colloque *De Luther aux protestants: enjeux et actualité des 500 ans de la Réforme*, 2017, Grenoble, France, p. 7 et 9.

CHAPITRE 2

Le procès d'institutionnalisation de l'individualisation : analyse critique de deux thèses

DANIEL MERCURE

Tenter de circonscrire le registre de subjectivité qui caractérise nos sociétés est une tâche qui, pour être pertinente, n'en demeure pas moins fort audacieuse. Pour l'essentiel, elle vise à s'interroger sur le mode de rapport à soi-même et d'affirmation du sujet comme acteur qui distingue nos sociétés contemporaines. Cette première question en engendre inévitablement une seconde, plus près de la sociologie dynamique : quels sont les processus de subjectivation qui se donnent à voir dans la vie quotidienne des individus ? Et, de manière particulière, comment se conjuguent les dynamiques individuelles d'un sujet qui ambitionne à être l'auteur de sa vie avec les dispositifs de nos institutions vouées à favoriser l'intériorisation d'un certain nombre de structures normatives de l'action ?

Arrimer le mode de subjectivité au procès de subjectivation est évidemment une manière de dire que les traits de caractérisation de la conscience de soi et du rapport à soi-même et à autrui sont une construction sociale, donc un produit sociohistorique. D'entrée, soulignons qu'il n'y a rien dans l'affirmation précédente de contradictoire avec quelque virtualité inhérente à l'être humain d'être sujet. C'est simplement que cette virtualité est plus ou moins actualisée selon la nature de l'expérience

vécue et les possibilités objectives, en deçà et au-delà desquelles la conscience ne peut exercer son emprise sur son avenir que par une très forte volonté de mise à distance et de dépassement du réel.

J'aborderai la question des rapports entre les dynamiques individuelles du sujet et les dispositifs de nos institutions en portant mon attention sur un espace institutionnel certes circonscrit, mais qui a néanmoins façonné structurellement et culturellement la modernité, et au sein duquel surgissent aujourd'hui des formes novatrices d'individualisation : le monde du travail. Deux observations président à un tel choix.

La première témoigne du fait que ce domaine de vie constitue l'une des institutions clés où se joue la question du sujet dans les deux sens du terme. D'une part, comme espace social où la notion de sujet revêt son sens le plus proche de celle de pouvoir, soit celui du *sub jectum* considéré dans son rapport de sujétion. De fait, l'emploi salarié est d'emblée un rapport de subordination, contractualisé et comportant légalement des droits et des obligations. D'autre part, comme lieu d'affirmation du sujet au sens fort du terme, fait d'une volonté et d'une capacité à être l'acteur de sa propre vie dans un environnement où il n'est pas maître de toutes les décisions.

La seconde observation est tout aussi fondamentale. Elle repose sur le constat que le monde du travail contemporain est celui où s'affrontent au quotidien la rationalité instrumentale orientée vers la production méthodique de biens et de services et la subjectivité du sujet, lequel n'a eu de cesse de s'affirmer comme personne depuis quelques décennies et dont l'agir est de plus en plus mobilisé par le monde du faire.

Examiné sous le prisme du monde du travail, notre questionnement sur la subjectivité contemporaine commande deux considérations initiales.

1. SUBJECTIVITÉ ET SUBJECTIVATION

La première considération concerne la notion de subjectivation dont il convient au préalable de circonscrire brièvement le champ qu'elle couvre. Pour l'essentiel, la notion de subjectivation désigne le processus par lequel s'édifie le sujet. Michel Wieviorka propose la définition suivante : « la possibilité de se construire comme individu, comme être singulier capable de formuler ses choix et donc de résister aux logiques dominantes¹ ». Une

1. M. Wieviorka, *La violence*, Paris, Balland, 2004, p. 286.

telle définition offre l'avantage, d'une part, de mettre en relief ce qui constitue le pivot de la notion de sujet, soit la capacité d'être acteur et, d'autre part, de souligner la présence de ce qui peut influencer sur le sujet dès lors qu'il est considéré comme un être objectivé : « résister aux logiques dominantes ». Lesquelles ?

À tout le moins, les contraintes objectives, bien sûr ; mais aussi celles qui, sans trop se donner à voir, découlent des différents procès de socialisation qui s'emploient à investir l'individu afin de configurer son rapport à soi, donc son action sur lui-même et sur les autres. De fait, les procès de socialisation contemporains s'appuient sur différents cadres normatifs, de plus en plus souples, il est vrai, mais aussi de plus en plus subtils, dont le sujet, qui n'est pas un individu passif, est aussi de plus en plus conscient, d'autant que nos sociétés se caractérisent par un haut niveau de réflexivité. Bref, le travail de soi sur soi ne se fait pas hors des champs institutionnels, tant s'en faut, de sorte que le procès de subjectivation relève tout à la fois d'une dynamique d'affirmation du sujet et d'émancipation envers les pratiques et les discours d'objectivation instrumentale empreints de visées d'assujettissement normatif. Nous sommes donc en présence de deux dynamiques.

La première, celle de la subjectivation comme volonté intrinsèque propre à tout individu, témoigne de la volonté de celui-ci d'avoir prise sur sa vie et d'influer sur son monde, plutôt que d'être déterminé par celui-ci sous l'effet des structures intégratives et de différents procès de socialisation. Cette première dynamique a pour ressort la marge de relative liberté dont dispose un individu, de même que l'ensemble des expériences vécues qui participent de sa construction en tant que sujet appelé à s'affirmer socialement comme acteur.

La seconde dynamique, intrinsèquement liée à la première, renvoie quant à elle à cette part d'intériorisation et de mise à distance du monde extérieur telle qu'elle s'exprime, tantôt par une multitude de voies plus ou moins conscientes, depuis les catégories usuelles de pensée jusqu'aux appartenances, tantôt par des formes d'objectivation qui reposent sur des dispositifs affichés, tantôt encore par de subtiles injonctions, soit ce dont le procès de subjectivation se veut une entreprise d'affranchissement. Cette seconde dynamique participe pleinement du procès de subjectivation : c'est par elle que le sujet tend à objectiver de manière critique sa propre subjectivité.

La présence concomitante de ces deux dynamiques intrinsèquement liées témoigne du fait qu'être sujet c'est, dans une certaine mesure,

vivre une ambivalente conflictualité, laquelle oppose la capacité d'action consciente, réflexive et autonome, aux structures normatives d'action institutionnalisées.

2. SUBJECTIVITÉ ET INDIVIDUALISATION

La seconde considération est de plus grande amplitude. Elle vise à situer la question de la subjectivité et du procès de subjectivation dans le contexte sociohistorique qui est le nôtre, soit celui des formes actuelles d'individualisme, dont le sujet, comme le rappelle Alain Touraine, est « l'extrême pointe² ». Le support initial de la subjectivité, c'est certes un individu conscient de lui-même, mais un individu inscrit dans une époque et un espace socioculturel délimité.

La variété des formes de subjectivité nous est révélée par maintes analyses sociohistoriques, depuis celles qui ont porté sur la Renaissance et la Réforme jusqu'à celles qui examinent le procès d'individualisation de la seconde modernité. Il ne saurait être question ici d'ambitionner de tracer la genèse des travaux sur l'individualisme. En revanche, certaines considérations nécessitent d'être rappelées afin de jalonner ce que je vais exposer à propos du travail.

D'entrée, rappelons que l'individualisme peut être vu comme une vaste transformation sociale soutenue par différentes doctrines qui confèrent une valeur supérieure à l'individu. Toutefois, il existe maintes formes d'individualisme, comme l'illustre Stephen Lukes, qui distingue un individualisme fondé sur la sacralité de la personne, la capacité autonome d'agir, le respect de la vie privée ou encore le développement de soi³, ce qui recoupe en partie celles qu'a proposées Michel Foucault, bien résumées par Wiewiorka : un individualisme qui repose « sur l'exaltation de la singularité de l'individu, un individualisme de la valorisation de la vie privée, en opposition à la vie publique, un individualisme de l'intensité des rapports à soi-même, qui se prend soi-même comme objet de connaissance et d'autotransformation⁴ ». Ces différentes formes d'individualisme soulèvent tant la question de la diversité des champs du social, dont les institutions, que celle de leurs temporalités respectives, en guise

2. Voir A. Touraine et F. Khosrokhavar, *La recherche de soi : dialogue sur le sujet*, Paris, Fayard, 2000, p. 106 *sqq.*

3. S. Lukes, *Individualism*, New York, Harper & Row, 1973.

4. Voir M. Wiewiorka, *Neuf leçons de sociologie*, Paris, Fayard, 2010, p. 47.

d'illustration des temporalités propres à l'éducation et à la famille, à la démocratie et à l'économie, ou encore à la vie ordinaire, comme l'a bien illustré Charles Taylor⁵.

Les changements ne se déroulent pas seulement dans des périodes différentes, mais aussi selon des rythmes variables. D'une part, en ce qui a trait à la célérité avec laquelle se succèdent des états différents; d'autre part, en ce qui concerne l'alternance plus ou moins régulière entre les temps forts et faibles des transformations marquées par des discontinuités facilement observables sous le couvert de continuités dissimulées. En outre, chacune des temporalités institutionnelles comporte des temporalités vécues tout aussi diversifiées, qui modifient la temporalité institutionnelle. C'est le cas des horizons temporels, spécialement des rapports entre le présent et l'absence déterminée, soit le passé invoqué sous la forme de la mémoire collective ou du souvenir historique, ou encore de l'absence indéterminée, à savoir l'avenir, considéré tantôt comme un «à venir», c'est-à-dire ce qui vient à soi, tantôt comme un futur, soit ce vers quoi on va⁶. Bref, l'étude du procès d'individualisation nous inscrit dans une sociologie dynamique attentive aux désajustements, approximations, tensions et décalages de tous ordres.

Une telle pluralité de temporalités démarque aussi les sociétés les unes des autres. Par exemple, comme le montrent les travaux d'Alan Macfarlane, le procès d'individualisation fut nettement plus précoce en Angleterre qu'en France⁷. Dans certains cas, celui-ci a même suivi des voies opposées, comme l'illustrent les recherches de Thomas Kron à propos de l'Allemagne et des États-Unis⁸. S'ajoute la question de l'arrimage, voire du renforcement réciproque entre temporalités différentes, ce qui à mon sens est au centre de la thèse d'Axel Honneth. Pour ce dernier, «les aspirations à la réalisation individuelle de soi se sont rapidement développées depuis trente

5. C. Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 2003.

6. Voir D. Mercure, *Les temporalités vécues*, Paris, Harmattan, 1996, chap. 4 et 5.

7. A. Macfarlane, *The Origins of English Individualism*, Oxford, Blackwell, 1978.

8. T. Kron, «The specific way of individualization in Germany: a culture-theoretical comparison to the USA», *International Journal of Contemporary Sociology*, n° 40, 2003, p. 219-238. L'auteur oppose le récent détachement de l'esprit communautaire en Allemagne à la forte valorisation de la capacité de l'individu à agir sur lui-même dès les origines des États-Unis. S'agissant des avatars de l'esprit communautaire en Allemagne, voir aussi les observations pénétrantes de N. Elias dans *Les Allemands : luttes de pouvoir et développement de l'habitus aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, 2017.

ou quarante ans dans les sociétés occidentales, parce que des processus d'individuation de nature très différente ont coïncidé à ce moment précis de l'histoire⁹». Chez Honneth, à l'instar d'Ulrich Beck, ces attentes sont désormais institutionnalisées dans le processus de reproduction sociale: «elles ont perdu leur finalité interne et sont devenues un principe de légitimation du système¹⁰».

Les observations précédentes, qui mettent en relief l'arrimage complexe entre conscience de soi et forme d'individualisme, sont sans contredit un appel à la prudence dans nos tentatives de généralisation. Reste que notre discipline s'est très tôt évertuée à dégager de manière macrosociologique de grandes tendances, souvent selon une approche duale, qui opposa tantôt l'holisme initial des sociétés soumises au regard anthropologique aux sociétés en voie de modernisation, tantôt la *Folk Society* à l'*Urban Society*, pour ne retenir que deux exemples classiques parmi tant d'autres¹¹. De fait, sous des dénominations diverses, les travaux sociohistoriques ont souvent repéré des phases distinctes d'individualisme, quoiqu'enchevêtrées.

Les travaux contemporains tendent à distinguer une première phase, qui aurait été marquée par la quête d'autofondation et d'autoréflexion d'un individu défini comme «le sous-jacent sur la base duquel tout doit désormais reposer», source d'un long procès d'individuation accentuée¹². Selon une telle lecture du social, la conscience de soi associée à la modernité classique ne visait pas tant à circonscrire ce qui est propre et unique à l'individu, mais plutôt ce à partir de quoi il se considère semblable à sa catégorie sociale et différent d'autres groupes de statuts dans ses manières de croire et de connaître, de faire et d'organiser, de vivre et d'être ensemble. Maintes conceptualisations soulignent cet état de la conscience, par exemple dénommé individualisme universel, générique

9. A. Honneth, *La société du mépris*, Paris, La Découverte, p. 311.

10. *Ibid.*, p. 311.

11. Voir notamment les travaux de L. Dumont (*Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1991), de même que ceux de l'École de Chicago, notamment les travaux de R. Redfield («The folk Society», *American Journal of Sociology*, vol. LII, 1947, p. 293-308).

12. A. Renault, «Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet», dans E. Guibert-Sledziewski et J.-L. Vieillard-Baron, *Penser le sujet aujourd'hui*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 57. Aussi, A. Renault, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

(Georg Simmel) ou abstrait (François de Singly)¹³. Ce dont il s'agit ici, c'est un type d'individualisme qui témoigne d'un relatif désencastrement de l'individu des grands ancrages politiques et religieux, mais qui demeure enserré dans des cadres de socialisation qui produisent un individualisme de la similitude où chaque individu est défini en référence à des statuts propres à son groupe spécifique : citoyen, entrepreneur, travailleur, etc. Et un second individualisme, plus accusé aujourd'hui, qui revêt la forme d'un individualisme de l'altérité ou concret, soit une différenciation accrue fondée sur des critères différenciés, voire singuliers. Nous serions alors en présence d'un individu qui s'emploie de plus en plus à s'affranchir des rôles que la société lui prescrit, et qui ambitionne à avoir une meilleure prise sur sa vie.

Qu'en est-il aujourd'hui ? Malgré la diversité des terrains d'enquête, les travaux sociologiques en cours se rejoignent sur un point précis, soit l'observation généralisée d'un vaste procès d'individuation dans nos sociétés. Celui-ci est décliné selon diverses perspectives théoriques, qui toutes ont néanmoins en commun de commander une révision substantielle de maints concepts classiques, tels ceux de socialisation, de statut et de rôle. Ce sont ces perspectives théoriques que mettront en partie à l'épreuve mes observations ultérieures sur le monde du travail.

Une première perspective, dont les travaux de Beck ou encore d'Honneth sont une bonne illustration, met l'accent surtout sur le procès d'institutionnalisation de l'individualisation, celui-ci se caractérisant par des formes novatrices de socialisation qui reçoivent le rapport à soi-même tout en accentuant la réflexivité des individus, depuis l'univers du politique, lieu par excellence d'élaboration des finalités sociales, jusqu'au monde de l'éducation, espace de prédilection de la transmission des valeurs et des normes sociales, sans oublier le monde du travail¹⁴. Cette thèse, selon laquelle le point nodal de la production de l'individu réside toujours dans des institutions reconfigurées, témoigne de nouvelles formes de pouvoir qui empruntent souvent la voie d'injonctions subtiles : amener

13. G. Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, t. 1 et 2, 1989-1990 ; F. de Singly, *L'individualisme est un humanisme*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005.

14. Voir U. Beck, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, 1986, chap. 5 ; U. Beck et E. Beck-Gernsheim, *Individualization*, Londres, Sage, 2001 ; A. Honneth, *La société du mépris*, op. cit., chap. 10.

chacun à découvrir et à affirmer ce qu'il est, à produire son propre parcours de vie, à être l'entrepreneur de soi-même selon la formule consacrée¹⁵.

Une seconde perspective, bien illustrée par les travaux d'Anthony Giddens, met l'accent surtout sur la réflexivité individuelle examinée dans un spectre plus large du social, qui va au-delà des seuls cadres sociaux et des normes instituées¹⁶. L'attention est portée sur l'arrachement progressif aux formes sociales standardisées, de même que sur l'importance de la vie personnelle dans un contexte culturel d'émergence de nouvelles formes identitaires.

Dans une version plus accentuée que celle qui a été précédemment présentée, une troisième perspective, défendue par exemple par Danilo Martucelli, soit l'individualisme singulariste, insiste davantage sur la remise en question de la capacité des institutions à « forger » les individus, essentiellement au profit d'une analyse centrée sur les racines culturelles plurielles et les expériences vécues¹⁷. Les individus, souligne Martucelli, seraient de plus en plus appelés « à construire – ou en tout cas bricoler – le sens des événements, parce qu'ils sont de moins en moins préorganisés par des catégories institutionnelles consensuelles du monde social¹⁸ ».

Sur le plan théorique, il appert qu'au-delà des différentes perspectives d'analyse nous sommes en présence de deux grandes conceptions de l'action : l'une, toujours fondée sur l'intériorisation institutionnalisée de normes sociales néanmoins reconfigurées dans leur contenu et spécialement dans leur mode de transmission – ce qui ne signifie pas pour autant que la société se présente comme un modèle unifié –, et l'autre, centrée sur une plus grande séparation entre l'acteur et les institutions socialisantes.

Que nous apprend l'examen du monde du travail au regard de ces thèses ?

15. Dans la même ligne directrice, voir P. Dardot et C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte, 2010, chap. 13.

16. Voir A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Modernity Press, 1991.

17. D. Martucelli, *La société singulariste*, Paris, Armand Colin, 2010 ; aussi, F. Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002 ; *idem*, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.

18. D. Martucelli et J. Spurk, *Controverse sur l'individualisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 95.

3. SUJET ET INSTITUTIONS : RAPPORT AU TRAVAIL ET RÉGIMES DE MOBILISATION SUBJECTIVE AU TRAVAIL

Dans le monde du travail, la fin des années 1970 est une période charnière de reconfiguration des rapports d'interdépendance entre le sujet et la rationalité instrumentale mobilisée à des fins productivistes. Je considère que deux cadres conceptuels sont à même de rendre compte de manière empirique de la reconfiguration en question, soit le *rapport au travail* et les *régimes de mobilisation au travail*.

Le rapport au travail nous inscrit dans la complexité des transformations culturelles des quarante dernières années. Par rapport au travail, j'entends « la manière de vivre le travail, à savoir la place qu'il occupe dans la vie, le sens qu'il revêt et les manières de s'y investir révélées par la façon de se le représenter et de se conduire dans l'exercice de l'activité productive¹⁹ ». L'*ethos* du travail, les champs d'identification et les modes d'implication au travail en sont les dimensions nodales. La première recouvre « les valeurs, attitudes et croyances qui témoignent de la place et du sens du travail dans la vie » ; la seconde renvoie aux formes d'identification : à l'organisation comme lieu d'appartenance, à l'activité même de travail, au métier, à la trajectoire professionnelle, aux collègues de travail, etc. ; quant à la troisième, elle désigne le niveau d'investissement au travail et la forme que prend celui-ci²⁰.

Le régime de mobilisation témoigne des manières de gouverner les salariés selon divers modes d'agencement entre contribution et rétribution²¹. Celui-ci comporte des modes d'agencement du diptyque autonomie et contrôle, des exigences d'initiative et de conformité aux consignes ou aux flux extrodéterminés, de même que des formes d'orientation au travail

19. Voir D. Mercure, « Le rapport au travail », dans D. Mercure et M. Vultur, *Dix concepts pour penser le nouveau monde du travail*, Paris et Québec, Éd. Hermann et Presses de l'Université Laval, 2019, p. 135-164.

20. Pour la présentation des trois dimensions, *ibid.*, p. 145 *sqq.*

21. Voir D. Mercure, « Capitalisme contemporain et régimes de mobilisation subjective au travail », dans D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain, *Travail et subjectivité : perspectives critiques*, Paris et Québec, Éd. Hermann et Presses de l'Université Laval, 2017, p. 43-65. Sur la notion de régime de mobilisation, voir aussi M. Burawoy, *The Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism*, Londres, Verso, 1985 ; T. Coutrot, *L'entreprise néo-libérale, nouvelle utopie capitaliste?*, Paris, La Découverte, 1998, p. 171 *sq.* ; F. Aballéa et L. Démailly, « Les nouveaux régimes de mobilisation des salariés », dans J.-P. Durand et D. Linhart (dir.), *Les ressorts de la mobilisation*, Toulouse, Octarès, 2005, p. 117-130.

fondées sur le degré variable de l'importance accordée aux facteurs intrinsèques et extrinsèques à la tâche aux fins de la mobilisation des travailleurs dans l'activité productive. On ne saurait échapper au constat suivant, à savoir que tout mode de mobilisation au travail est étroitement associé à une figure managériale idéale du travailleur, que le procès de travail requiert et tente de façonner tout à la fois.

Pour illustrer mon propos, retenons le cas des entreprises des secteurs clés de la nouvelle économie, soit une économie de l'immatériel et du cognitif, qui repose sur l'information, la connaissance et l'innovation²².

3.1 Un nouveau rapport au travail

S'agissant du rapport au travail, dont l'*ethos* constitue un pilier, les travaux de l'équipe de recherche de l'Université Laval sur l'*ethos* du travail menés auprès d'un échantillon représentatif de l'ensemble de la population active au Québec, jumelé à un corpus d'entrevues, ont mis en relief l'émergence d'un nouveau type d'*ethos*, que nous dénommons *ethos* de l'égotélisme. Celui-ci caractérise plus de 35 % de la population active et est en plein essor; il est porté surtout par une main-d'œuvre fortement scolarisée et de niveau socioprofessionnel élevé: techniciens, professionnels salariés et cadres²³, lesquels sont omniprésents dans l'économie du savoir.

L'opération de réduction typologique nous a conduits à synthétiser de la manière suivante cet *ethos*. Pour l'essentiel, il renvoie à un ensemble de valeurs et d'attitudes selon lesquelles le travail, à l'instar d'autres domaines de l'existence, doit être un lieu d'expression de soi et de réalisation personnelle. Il se caractérise par une forme générale d'orientation au travail à dominante expérientielle, équilibrée et polycentrée. Le travail, aussi bien par son contenu intrinsèque que par la nature du milieu de travail, est un lieu important d'affirmation de son identité, d'expression de soi et de réalisation personnelle, au même titre que les autres domaines de l'existence et selon une perspective d'équilibre de vie. Il s'apparente à un droit: il doit être intéressant, contribuer à l'épanouissement personnel

22. Soit les secteurs des services aux entreprises, des technologies de l'information et des communications, de la finance, des services aux entreprises, de la santé, etc. Pour une synthèse, voir D. Forey, *L'économie de la connaissance*, Paris, La Découverte, 2009; D. Rooney, G. Hearn et A. Ninan, *Handbook on the Knowledge Economy*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2005.

23. Voir D. Mercure et M. Vultur, *La signification du travail: nouveau modèle productif et ethos du travail au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, chap. 9.

par la mise à profit de ses compétences, comporter des avantages économiques intéressants et surtout favoriser l'expression de son individualité ; il s'inscrit dans une quête d'intégrité au regard de ses valeurs personnelles et sociales et d'authenticité dans ses relations sociales. Le travail n'est pas tant une source de construction de son identité qu'un lieu d'expression de celle-ci : ce type de travailleur désire être reconnu pour ce qu'il est, et le travail doit contribuer à affirmer son identité. Les travailleurs qui partagent cet *ethos* se sentent généralement engagés envers l'employeur selon une perspective de réciprocité tacite ; ils s'investissent personnellement au travail selon des paramètres propres à l'individu ; ils aspirent à un enrichissement du contenu du travail, à de plus grandes possibilités de réalisation personnelle et à maintenir de bonnes relations sociales en milieu de travail. Bref, nous sommes en présence d'un *ethos* marqué par l'affirmation du sujet²⁴.

C'est cette culture que les entreprises des secteurs de l'économie du savoir tentent de comprendre et de canaliser. Et c'est l'ambition d'en mobiliser les principaux attributs qui a donné de nouvelles lettres de noblesse à la direction des relations humaines au sein des organisations.

3.2 Un nouveau régime de mobilisation au travail

Alors, que s'est-il passé dans les entreprises ? De quelle manière ces dernières ont-elles régulé ces demandes d'affirmation du sujet ? Comment ont-elles capté, stimulé et instrumentalisé ce profond désir du sujet d'affirmer son identité au travail ?

Mes travaux sur les régimes de mobilisation de la subjectivité au travail, essentiellement fondés sur des entretiens auprès de cadres et de chefs d'entreprise membres de chambres de commerce, m'ont amené à dégager trois grandes périodes de transformation des formes de mobilisation au travail, soit trois phases plus ou moins imbriquées de reconfiguration du rapport à soi-même et à autrui dans un univers de tensions entre les exigences managériales de relative sujétion et la quête d'affirmation du sujet²⁵.

24. *Ibid.*, p. 196 et 197.

25. Sur cette question, voir D. Mercure, « Capitalisme contemporain et régimes de mobilisation au travail », dans D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain, *Travail et subjectivité : perspectives critiques*, op. cit., p. 43-65.

La première phase remet en question la forte séparation entre le rôle au travail et la personne, autrement dit entre les structures objectives et la subjectivité. Ce qui fut modifié, c'est le *régime de mobilisation de l'agent*, régime ancré dans l'entreprise tayloriste-fordiste, qui a tant marqué les Trente Glorieuses. Ce régime reposait sur une conception du travailleur comme agent interchangeable, soumis à des tâches bien circonscrites, à une standardisation à outrance, à des modes opératoires prescrits, de même qu'à un encadrement de proximité : séparation nette entre les tâches de conception et d'exécution planifiées par le bureau des systèmes et méthodes, rapport d'autorité vertical étalé sur plusieurs échelons hiérarchiques, grande formalisation des rôles, demandes élevées d'assiduité et de qualification pointue ou de dextérité manuelle, mais relativement peu élevées quant à l'implication subjective au travail. Dans les entreprises syndiquées, les formes de sujétion et d'autonomie étaient souvent négociées entre syndicats et employeurs, en contrepartie de la sécurité d'emploi. Au total, un mode mobilisation de l'agent au travail fondé, d'un côté, sur la hiérarchie catégorielle porteuse de directives et, de l'autre, sur la capacité des subordonnés de contrôler les incertitudes en vue d'affirmer leur autonomie relative et d'échapper à une sujétion complète. La vision managériale du travailleur comme *agent* ne fit pas de ce dernier un non-sujet, bien au contraire. Celui-ci se manifesta comme acteur par la voie de nombreuses luttes syndicales, liées, à partir des années 1990, surtout aux enjeux de la flexibilité numérique, soit celle qui est liée à l'emploi. Il eut aussi recours à différentes stratégies défensives individuelles ou collectives afin d'éviter de glisser sur la pente de la désobjectivation, d'être réduit à n'être qu'un outil, afin aussi de contrer le manque de reconnaissance.

C'est le modèle de l'impartition flexible qui a succédé à celui de l'entreprise tayloriste-fordiste. Ce modèle est fondé sur l'externalisation du travail et surtout sur la quête de flexibilité tous azimuts. Il se traduit par un régime de mobilisation où le sujet est un « *acteur* » assigné, principalement caractérisé par sa capacité à interpréter de manière souple, autonome et responsable « son » rôle bien délimité. Certes, la déréglementation et l'ouverture mondiale des marchés, de même que les changements techniques, ont joué un rôle déterminant quant à l'adoption de ce modèle. Toutefois, les entreprises souhaitaient aussi éviter une nouvelle vague de désenchantement à l'égard du travail fondé sur des revendications inassouvies d'autonomie, de reconnaissance et d'affirmation de soi du sujet. Un sujet mû par une conception de la vie réussie selon des modalités associées à la réalisation de soi et au désir d'intégrité, soit une meilleure adéquation entre valeurs « personnelles » et comportement quotidien au travail,

autrement dit un sujet marqué par l'*ethos* de l'égotélisme. En somme, les trois grands registres du sens étaient en cause : une direction de vie qui relève de soi, une signification expérientielle de l'activité de travail et, enfin, une quête d'intégrité personnelle.

3.3 Vers le procès d'institutionnalisation de l'individualisation

C'est dans ce contexte que s'amorça un premier procès d'institutionnalisation de l'individualisation. À grands traits, on peut en tracer la genèse. Lors d'une première vague de changement, la flexibilité technique, arrimée à la flexibilité fonctionnelle, traça un couloir de liberté d'action, d'autonomie et de sens des responsabilités dans lequel l'individu pouvait trouver un espace réel d'affirmation limitée de soi en tant que sujet. Mais encore fallait-il qu'au nom de la flexibilité fonctionnelle, donc de la polyvalence, que le savoir-faire s'inscrive dans un savoir-être et dans un savoir agir plus large. Ce fut alors la grande remise en question des qualifications au nom des compétences, dont la transversalité favorisa l'élargissement du champ de l'autonomie et la mise à contribution des aptitudes. Puis, la flexibilité salariale segmenta les collectifs de travail et devint le pivot instrumental de l'individualisation. Quant à la flexibilité numérique, bête noire des syndicats, elle prit à revers le sujet et stimula, sous la forme d'une quasi-obligation, son ambition à être maître de son destin, le désengagement des entreprises envers la standardisation et la stabilité de l'emploi l'incitant à être, ou à envisager la possibilité d'être, l'unique porteur de son avenir, le sous-traitant de soi-même. Un sujet piégé, de plus en plus vulnérable, et en quête de nouvelles assises. C'est ainsi que sa « liberté » revendiquée se transforma sous la forme d'une nouvelle contingence, qui porte un nom : employabilité ; sous celle d'un nouveau plan d'avenir, qui porte un nom : *portfolio*, marqué au sceau de l'esprit d'initiative ; d'une nouvelle forme de sécurité, qui porte aussi un nom : les réseaux, mes réseaux. Sa trajectoire professionnelle devint un parcours, un parcours aux horizons incertains, mais dont il lui est dit qu'il est le maître, car personne mieux que lui n'est en mesure de lever les obstacles, puisqu'ils sont tapis en lui-même... Bien sûr, ce ne sont pas tous les travailleurs qui furent soumis à une telle trajectoire de changements, mais tous y virent un possible destin, de sorte que la conscience des salariés en fut pleinement investie.

Les changements ne s'arrêtèrent pas là. Nous vivons maintenant une troisième phase de transformations. Pour les entreprises de l'économie du savoir, la question de la flexibilité est maintenant chose accomplie. L'enjeu central, c'est désormais l'innovation et surtout l'implication subjective au

travail. Ceux-ci mettent en œuvre un nouveau *régime de mobilisation fondé sur le sujet autorégulé*. Ce régime vise à mobiliser, au-delà de l'individu, la « personne » au travail. Il s'agit de stimuler la capacité et la volonté du salarié d'être un acteur du projet organisationnel. Aussi est-il appelé à mobiliser son intériorité et ses aptitudes personnelles aux fins de la performance. La plupart des politiques d'embauche, de rémunération et d'avantages sociaux, d'encadrement, de formation et d'évaluation vont dans cette direction. Une orientation qui associe croissance personnelle à croissance des capacités d'agir de manière autonome dans un cadre de sujétion souple, mais hautement productiviste. Une telle figure du *sujet autorégulé* s'inscrit dans une perspective plus large, celle d'une « nouvelle révolution managériale » autoproclamée, dite humaniste, qui témoigne d'une définition différente du salarié. Celui-ci est considéré comme un être doté d'une forte subjectivité, qui mérite une attention soutenue en vue de la mobilisation de celle-ci dans l'activité productive ; il est aussi défini comme un sujet en quête de réalisation de soi et hautement imputable de l'atteinte d'objectifs professionnels auxquels il est fortement incité à s'identifier. Ce régime de mobilisation valorise la personne et l'isole des grands collectifs, mais favorise le travail en équipe restreinte ; il tend à répondre aux besoins d'intégrité et d'affirmation de soi, mais commande une forte adhésion à la mission de l'organisation ; il stimule l'autonomie, mais exerce un froid contrôle indirect à l'aide des mégadonnées, nouvelle forme d'autorité dans les organisations. La gestion personnalisée assouplit les politiques standardisées, et le plan de développement personnel supplante le plan de carrière.

En somme, ce régime associe les demandes de réalisation de soi aux objectifs de l'entreprise ; il repose sur l'hyperresponsabilisation, l'*empowerment*, la gestion personnalisée amarrée à des formes sophistiquées de contrôle, de même que l'engagement subjectif au travail²⁶. C'est ainsi, me semble-t-il, que s'institutionnalise de plus en plus dans le monde du travail l'individualisation de nos sociétés.

3.4 Le choc des nouveaux dieux

En peu de temps, le chemin parcouru est considérable. Alors que le taylorisme-fordiste reposait sur une nette séparation du rôle au travail de la personne, les pratiques en cours vont en sens contraire : elles s'évertuent,

26. *Ibid.*, p. 55 sq.

sous le poids des exigences du marché et de l'affirmation du sujet, à réduire l'écart entre les structures objectives et la subjectivité, à arrimer les traits de caractérisation du nouveau rapport à soi-même au rôle prescrit au travail.

Ce que je viens de décrire, c'est la rencontre, voire le choc des dieux de notre époque : celui de la rationalité instrumentale appliquée de moins en moins à la structure organisationnelle, et de plus en plus à la mobilisation de la subjectivité au service d'impératifs productivistes. Une subtile rationalité retranchée derrière un nouveau régime de mobilisation attentif aux changements culturels en cours, qui tente de les comprendre et de les capter, qui mise sur la personne et qui associe la quête de réalisation de soi à la mise à disposition de soi sous le mode d'une plus grande implication subjective au travail. Et cet autre dieu, tout aussi actif, soit celui du sujet, s'emploie à maîtriser sa vie et à construire son propre parcours en questionnant les cadres normatifs qui visent à l'orienter vers l'atteinte de finalités instrumentales. Un sujet en quête d'autonomie grandissante quant à ses orientations de vie dont la genèse comporte sa propre inscription institutionnelle, soit celle des droits de la personne qui, de manière diffuse, tendent à remettre en question, sinon à surplomber de plus en plus, les « droits » traditionnels de gérance.

D'un point de vue plus théorique, ce que montre l'étude du rapport au travail et des nouveaux régimes de mobilisation dans les entreprises, ce sont essentiellement deux choses.

Premièrement, que d'importants changements socioculturels ont modifié en profondeur le rapport au travail d'un large fragment de la main-d'œuvre dans le sens d'une affirmation accentuée du sujet, ce qui a conduit les organisations, du moins celles du secteur en cause, à maintes modifications afin de répondre à leurs exigences grandissantes de mobilisation de la subjectivité au travail à des fins productives. Ces modifications sont une réelle source de préoccupation au sein des organisations, attendu la substantielle transformation des attentes de la main-d'œuvre concernée, qui tend de plus en plus à affirmer son identité au travail de même que son appétence d'autoréférence comme acteur. Pour l'essentiel, cela revient à dire que la thèse fondée sur la « fabrication institutionnelle » d'un nouvel individu néolibéral par le monde du travail commande maintes nuances. Autrement dit, la thèse de l'assujettissement complet des individus, spécialement de la dynamique qui les anime comme sujets, voire celle de la colonisation de la vie privée par le travail, mérite d'être reconsidérée, de manière à ne pas confondre les visées institutionnelles et la réalité réflexive de l'individu. Bref, il appert que le sujet n'est pas gommé, tant

s'en faut ; il n'intègre pas de manière passive les nouvelles normes organisationnelles, quand il ne les contourne pas, à défaut de les contester, afin de s'affirmer comme sujet.

Deuxièmement, nous assistons néanmoins à de réelles et profondes modifications dans les modes de mobilisation au travail dont l'ambition est manifestement de capter, voire d'instrumentaliser, les dynamiques subjectives à des fins de performance. On ne saurait donc affirmer que le monde du travail est une institution sociale complètement fragmentée, marquée par un mouvement d'ensemble de déclin institutionnel et sans prise sur un sujet qui, de fait, est de plus en plus pluriel. Bien au contraire, les organisations s'emploient à construire de nouveaux modèles normatifs, voire de nouvelles biographies au travail, lesquels tendent, par la voie de l'individualisation, puis de la personnalisation de la relation d'emploi, à édifier de nouvelles manières de se rapporter à soi-même et à autrui selon le principe d'une individualisation institutionnalisée. Ces modèles complexes visent à gouverner de manière de plus en plus subtile un sujet responsable de son apparente autorégulation. Autrement dit, il appert que les thèses qui banalisent les incidences des formes novatrices de socialisation institutionnalisée en milieu de travail méritent aussi d'être très sérieusement nuancées.

Au total, c'est bien un processus dynamique complexe qui se donne à voir marqué par l'affirmation grandissante du sujet et l'essor de nouveaux dispositifs d'assujettissement organisationnel. Aussi la question au centre de nos futures analyses pourrait-elle être formulée de la manière suivante : comment la vie personnelle, de plus en plus marquée par l'affirmation d'un sujet qui tente de domestiquer le monde du travail, à tout le moins d'y affirmer son identité, est-elle instrumentalisée par celui-ci afin que son intention première devienne l'outil « autonome » de sa propre colonisation par le travail ?

DEUXIÈME PARTIE

SUBJECTIVITÉ ET IDENTITÉ

CHAPITRE 3

Sociologie de l'action : éléments pour de nouveaux développements

MICHEL WIEVIORKA

De Max Weber à Talcott Parsons, l'action a souvent été au cœur de la pensée sociologique classique. Dans les années 1960, la sociologie de l'action, au moins dans certains de ses courants, plaçait au cœur de ses analyses un concept de mouvement social avec, en particulier, les approches distinctes, mais pas nécessairement incompatibles, proposées d'une part par Alain Touraine et, d'autre part, par Charles Tilly, lui-même suivi par tout un courant souvent dit « de la mobilisation des ressources ». L'un et l'autre s'intéressaient en priorité au mouvement ouvrier, figure centrale des sociétés industrielles, tout en étant sensibles aux luttes culturelles et démocratiques, civiques et étudiantes qui ont culminé à bien des égards en 1968, et où l'on pouvait commencer à voir la marque de l'entrée dans une ère nouvelle, postindustrielle. Pour le sociologue français, le mouvement social est une conduite collective d'un acteur contestataire pour le contrôle social des modèles et des ressources d'une société – ce qu'il nomme son historicité. Et pour l'historien américain, et plus explicitement encore pour ses épigones sociologues qui s'inscrivent dans la perspective de la « mobilisation des ressources¹ », le mouvement social se définit d'abord en termes politiques et institutionnels, comme action

1. L'analyse la plus claire de ces courants demeure celle de D. Lapeyronnie, « Mouvements sociaux et action politique: existe-t-il une théorie de la mobilisation des ressources? », *Revue française de sociologie*, vol. XXIX, 1988, p. 593-619.

rationnelle pour pénétrer au sein d'un système politique, s'y maintenir et renforcer son influence dans des rapports de force entre groupes.

À l'époque, et jusque dans les années 1980, il était beaucoup plus question, dans ces orientations de la sociologie, d'acteurs et de conscience – notamment ouvrière – que de Sujet et de subjectivité. Comme l'a écrit Touraine dans la préface d'une édition revue et corrigée de *Production de la société*, ce n'est qu'alors, vers la fin des années 1980, qu'il a identifié « complètement le thème du sujet et celui du mouvement social, car depuis les mouvements de citoyens et le mouvement ouvrier jusqu'aux mouvements de libération nationale et au mouvement des femmes, c'est bien le droit d'être sujet, de ne pas être soumis à des rôles imposés ou à une conscience aliénée, que tous défendent² ».

Le premier objectif de ce chapitre est donc de clarifier cette conceptualisation où s'impose le « Sujet », qui n'est pas l'acteur rationnel, politique, de la perspective de la mobilisation des ressources – ce qui ne veut évidemment pas dire que cette perspective est inopérante : elle est différente et apporte un autre éclairage, plus sensible aux calculs et aux stratégies instrumentales des acteurs qu'à leur subjectivité et au sens qui peut porter leur action.

Dans un contexte historique où les principales mobilisations collectives pouvaient renvoyer à l'idée d'un déclin du mouvement ouvrier et au constat de la naissance de « nouveaux mouvements sociaux », jusque dans les années 1980 précisément, les thématiques du Sujet et du mouvement social pouvaient se rapprocher.

Mais comment analyser le travail des sociétés sur elles-mêmes quand la contestation s'est mise à tourner au racisme, se transformant à l'antisémitisme, se relançant au terrorisme, et que des forces parfois qualifiées alors de national-populistes ont commencé à apparaître comme capables d'incarner les attentes sociales des plus démunis ou des plus inquiets, jusqu'à prétendre en France, dans les années 2000, avec Marine Le Pen, prendre la suite du Parti communiste, dans sa fonction « tribunitienne » selon l'expression de Georges Lavau, pour porter la parole des « oubliés » et des « invisibles » que devenaient les ouvriers ?

Le deuxième objectif de ce texte est d'intégrer au sein d'une seule et même approche le « Sujet » et les mouvements sociaux, d'une part, et

2. A. Touraine, « Préface », *Production de la société*, Paris, Seuil, 1993 [1973], p. 15.

d'autre part l'anti-Sujet et les anti-mouvements sociaux, d'ordinaire abordés de façon totalement séparée dans la recherche en sciences sociales.

1. DU SUJET ROMANTIQUE À L'ANTI-SUJET

Les années 1970 ont vu le triomphe du structuralisme. Celui-ci, et pas seulement dans ses modalités les plus vulgaires, n'y allait pas par quatre chemins. Il proclamait la « mort du Sujet », une expression popularisée par Jacques Lacan, qui lui donnait pourtant un sens très particulier, lié à la production d'un discours délirant, ou par le Michel Foucault du livre *Les mots et les choses*, publié en 1966, qui voyait dans le Sujet un « moi pur », autonome et transcendantal du fait de la raison.

Mais, dès la fin des années 1970, le structuralisme a commencé à vaciller, les « nouveaux philosophes » ayant alors eu pour principal mérite de liquider ses variantes marxistes. L'espace s'ouvrait à un retour du Sujet, et deux pensées fortes ont alors joué un rôle décisif en France. Celle du deuxième, Michel Foucault, s'intéressant notamment à la sexualité et à la philosophie de l'Antiquité grecque tardive, et celle d'Alain Touraine³. Ailleurs, dans le monde, l'évolution allait dans le même sens, avec par exemple en Allemagne les sociologues Hans Joas⁴ ou Axel Honneth, ce dernier marquant son intérêt pour le thème de la reconnaissance⁵.

Le Sujet « à la Touraine » est tout entier tendu vers sa propre capacité d'action, sa créativité, il produit sa propre existence, il maîtrise son expérience, il cherche à disposer, pour utiliser un terme de l'économiste Amartya Sen, de *capabilities*, de ressources pour agir en choisissant son mode de vie, ou il s'efforce de s'en doter. Et il se distingue de l'individualisme contemporain et de tout utilitarisme en considérant que, s'il peut lui-même être Sujet, il faut que tous les autres humains puissent l'être aussi – ce qui érige un pont vers la réflexion sur le vivre-ensemble et la démocratie, et permet le lien avec le mouvement social. Celui-ci se définit alors comme affirmant le droit d'avoir des droits, de ne pas être soumis à un contrôle normatif, à des rôles, à des systèmes de gestion ou de domination, ni d'être exclu de la vie collective, ou soumis à des catégories qui l'aliènent.

3. Cf. A. Touraine, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984.

4. Cf., A. Joas, *La créativité de l'agir*, Paris, Cerf, 1999 [1992].

5. A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 [1992].

Mais comment parler de Sujet lorsqu'il s'agit de racisme, de haine, de terrorisme aveugle, d'antisémitisme – des phénomènes que j'ai longuement étudiés ? Il est alors difficile de mobiliser cette catégorie, alors même pourtant que les acteurs ici débordent de subjectivité, s'affirment – mais en niant les mêmes possibilités, les mêmes droits à autrui, et en tout cas à certains groupes humains, ou en s'arrogeant le droit de vie et de mort sur autrui.

On entre ici dans ce qui a été peut-être mon premier apport à la construction d'un concept complet de Sujet : cet apport consiste à envisager aussi une face négative du Sujet, destructrice et éventuellement autodes-tructrice, martyriste par exemple, comme dans le cas du jihadisme si superbement étudié par Farhad Khosrokhavar⁶, une face que l'on peut qualifier d'anti-Sujet. Et puisqu'il s'agit ici de sociologie, et d'une sociologie qui place en son cœur les notions d'action et de mouvement social, je propose donc, dans ce premier temps, d'envisager l'anti-mouvement social, et l'anti-Sujet qui s'y niche, comme partie intégrante, mais renversée, du mouvement social. L'anti-Sujet apparaît comme la virtualité et éventuellement la réalisation inversée du Sujet. La notion d'inversion, que j'ai forgée à propos du terrorisme, permet de concevoir le passage éventuel du mouvement vers l'anti-mouvement, l'utilisation pervertie de ses catégories ou de ses références⁷.

Encore faut-il préciser que l'anti-Sujet, ou l'anti-mouvement, ne se confond pas avec la face défensive du mouvement, avec l'indignation, la rage ou le désespoir du Sujet qui ne parvient pas ou plus à se transformer en action, même si, concrètement, des éléments sont susceptibles de coexister au sein d'une même lutte. Ce point mérite certainement examen.

1.1 Un exemple pour introduire une distinction

Pour clarifier cette remarque, un exemple concret peut être utile. Je prendrai celui d'une expérience historique précise, qu'avec Touraine et François Dubet j'ai eu la chance de pouvoir étudier, sur place, celle de Solidarność en Pologne, un mouvement social que nous avons qualifié en son temps, soit en 1981, de « total » pour marquer, comme l'a fait par ailleurs à sa façon le cinéaste Andrzej Wajda, la convergence exceptionnelle

6. Cf., par exemple, F. Khosrokhavar, *Le nouveau jihad en Occident*, Paris, Robert Laffont, 2018.

7. Cf. M. Wiewiorka, *Société et terrorisme*, Paris, Fayard, 1988.

qu'il a incarnée d'une lutte proprement sociale, ouvrière, d'une affirmation nationale, polonaise, indissociable d'un catholicisme ayant refusé le totalitarisme imposé par Moscou dès la sortie de la Deuxième Guerre mondiale, et d'une vision résolument démocratique, portée par des intellectuels⁸.

Nous sommes loin, aujourd'hui, en Pologne, de cette convergence qui a défini *Solidarność* en 1980 et 1981. Karol Modzelewski s'est efforcé de comprendre, dans un ouvrage autobiographique et historique, comment la fraternité qu'incarnait au plus haut niveau ce mouvement total s'est dé faite⁹. La décomposition, selon cette haute figure de la contestation démocratique et sociale tout au long de quelque soixante ans, a commencé avec le coup de force du général Jaruzelski et la terrible répression démarrée le 13 décembre 1981. Et elle s'est accentuée dans les années 1990 quand une large partie des acteurs ayant fait *Solidarność* a basculé dans le soutien à des politiques néolibérales de purge économique, la « thérapie de choc » incarnée notamment par Leszek Balcerowicz, et visant à assurer rapidement le passage d'une économie planifiée, centralisée, basée sur la propriété d'État, à une économie de marché et au capitalisme. Certains de ceux qui avaient été des acteurs d'un mouvement social se ralliaient à une politique se réclamant d'une rationalité gestionnaire oublieuse des besoins et des attentes populaires : il n'y avait plus de contestation de leur part.

Il est certain qu'il y a eu avec la répression, puis l'affirmation de ces courants jusque-là de gauche et devenus purement gestionnaires, une rupture majeure. Mais un autre point de vue mérite d'être pris en considération.

J'étais présent en septembre 1981 à Gdansk, au seul congrès légal qu'a tenu le mouvement, invité étranger comme expert (le seul à avoir bénéficié de cette qualification). J'y ai vécu des moments de rêve, par exemple, à la demande du président du syndicat, Lech Walesa, l'acclamation par tous les congressistes, véritable ovation debout, de Marek Edelman, le héros juif survivant de l'insurrection du ghetto de Varsovie en 1943. Mais aussi le début d'un cauchemar : l'affirmation au sein de *Solidarność* d'un courant nationaliste fait de « vrais Polonais » exprimant

8. Cf. notre livre : A. Touraine, F. Dubet, M. Wieviorka et J. Strzelecki, *Solidarité*, Paris, Fayard, 1982. Aussi, le film d'Andrzej Wajda, *L'Homme de fer*, 1981.

9. K. Modzelewski, *Nous avons fait galoper l'histoire : confessions d'un cavalier usé*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2018.

des tendances à la radicalisation identitaire du mouvement, avec aussi des relents d'antisémitisme dans les semaines qui ont suivi, un phénomène que j'ai étudié dès cette époque¹⁰. Cette visibilité inquiétante donnait l'image en fait d'un populisme sombre qu'expliquaient assez bien la crise économique, ponctuée de marches de la faim, et la crise politique, le pouvoir bloquant toute perspective d'issue positive au conflit, et de fait toute discussion.

Au sein du mouvement se manifestait une face d'ombre, défensive, protestataire, vaguement nationaliste, voire antisémite, préfiguration de phénomènes qui depuis les années 1990 se multiplient partout dans le monde. Cette face était encore interne, intérieure au mouvement, elle en faisait partie, clairement, elle n'était pas le fruit de son inversion en un anti-mouvement, selon l'expression que Touraine et moi-même avons souvent utilisée. Mais elle comportait en son sein des éléments qui pouvaient l'annoncer et le préfigurer.

2. L'ESSOR DES ANTI-MOUVEMENTS

Ne voyons-nous pas aujourd'hui, partout dans le monde, se défaire les systèmes politiques, s'affaiblir la démocratie, se renforcer les phénomènes d'extrême droite, et ce type de face d'ombre se dissocier de toute action relevant encore d'un mouvement social ?

De tels phénomènes ne constituent plus guère, contrairement à mes observations de *Solidarność* à l'automne 1981, la face défensive d'un mouvement : ils sont portés non plus par l'indignation, mais par la haine ; ils ne protestent pas seulement, ils rejettent toute altérité. Les forces de ces anti-mouvements sont souvent associées à des phénomènes religieux : Églises évangéliques, messianisme sioniste, islam radical, Église orthodoxe, hindouisme, etc. – ce qui nous rappelle que la modernité n'est pas l'expulsion pure et simple du religieux.

Il faut ici marquer nettement la différence entre ces anti-mouvements et ce qui relève des difficultés, voire de la crise d'un mouvement social, mais qui en reste une composante, comme je viens de le décrire à propos du début de déstructuration de *Solidarność* et de l'émergence d'une face d'ombre, défensive, protestataire. En voici une illustration plus récente.

10. M. Wiewiorka, *Les Juifs, la Pologne et Solidarność*, Paris, Denoël, 1984.

Le mouvement des Gilets jaunes en France, à partir de novembre 2018, portait en son cœur des revendications sociales et institutionnelles. C'était pour l'essentiel un mouvement défensif qui voulait des mesures en faveur de catégories sociales démunies ou menacées de chute, des baisses de taxes sur les produits pétroliers, des services publics dans les zones en cours de désertification, plus de démocratie et qui, en définitive, disait ne pas accepter de faire les frais du changement et des réformes. Dans l'ensemble, les Gilets jaunes n'ont pas écouté les sirènes de l'anti-mouvement, et plus précisément du Rassemblement national, qui lui parlait islam, migrants, identité nationale, comme si les difficultés sociales pouvaient être imputées aux musulmans ou aux immigrés, ou que la fermeture de la nation sur elle-même pouvait être la réponse aux attentes sociales et démocratiques des acteurs. Cela n'a pas empêché quelques épisodes racistes ou antisémites relevant de l'anti-mouvement ni une articulation paradoxale avec une violence qui n'avait rien à voir avec les Gilets jaunes, celle des black blocs, une hyper-gauche anarchisante, et apparemment moins active, d'acteurs fascistes. Mais l'essentiel a bien été la distance des Gilets jaunes avec les thématiques de l'extrême droite, où ils ont toujours refusé de s'engouffrer.

Tout change quand ce qui s'exprime n'est plus l'affirmation d'une face défensive, mais celle d'une logique d'action d'une autre nature, et qui même est le contraire du mouvement, qui en constitue la figure inversée.

La naissance d'un anti-mouvement peut prolonger des réactions défensives, jusque-là éventuellement incluses, mais pas nécessairement dans une lutte sociale, et porter des attentes non entendues par le pouvoir dans des situations ou au sein de groupes qui ne correspondent plus qu'à un type de société qui se défait, sur un mode corporatiste ou catégoriel, par exemple, qui trouvait son sens dans la société industrielle, mais beaucoup plus difficilement dans la société hypermoderne.

Elle peut aussi devoir beaucoup à tout autre chose qu'un mouvement social, et ne pas en sortir directement. Elle peut alors notamment découler du refus pur et simple de la modernité, du rejet de l'universalisme, de l'humanisme, constituer la négation, pour emprunter les catégories de Touraine, de la « créativité humaine¹¹ » au profit de la destruction et de l'autodestruction du Sujet.

11. A. Touraine, *Défense de la modernité*, Paris, Seuil, 2018.

Ce peut être aussi l'action de ceux qui veulent donner un sens méta-social à une existence qui sinon n'en a plus, ou pas, et relever alors d'une hyper-subjectivité, par exemple religieuse, susceptible de tourner à la violence, au sectarisme, au fanatisme ou à la sortie du monde – j'y reviendrai.

Toujours est-il que dans l'anti-mouvement, au lieu par exemple de promouvoir la connaissance, l'éducation, la recherche, la formation d'êtres humains capables de subjectivité, l'acteur peut s'identifier à la tradition au point de ne rien accepter d'autre que sa reproduction, s'enfermer dans l'obscurantisme, comme dans ces écoles coraniques qui préparent les unes la formation d'une culture du sectarisme et du repli sur soi, les autres celle qui animera les futurs combattants de l'islam. Au lieu de favoriser la créativité, l'anti-mouvement l'interdit, la pourchasse. Et si ce n'est pas au nom de Dieu, c'est au nom d'une nature qu'il essentialise le groupe auquel il se réfère, comme ceux auxquels il s'oppose. Dans ce cas, il n'y a plus de rapports, mais des logiques faites au mieux d'ignorance et de distance, et au pire de violence et de choc sans merci. On est bien alors au plus loin du mouvement, du côté de l'anti-mouvement.

3. VERS DE NOUVEAUX QUESTIONNEMENTS

Cela pourrait conduire à de nouvelles interrogations où se rejoignent la sociologie et l'histoire, surtout dans le cas où l'idée du passage actuel d'un type de société à un autre est acceptée – ce qui est de plus en plus le cas : alors que Daniel Bell, traitant de la société post-industrielle, y voyait plutôt une sorte d'extension de la société industrielle¹², il est de plus en plus clair que celle-ci est derrière nous, et que nous vivons dans un autre type de société – les dénominations ici font florès : de communication, d'information, de consommation, postmoderne, hypermoderne, postdémocratique, etc.

À partir de là, nous voyons aisément se dessiner des hypothèses qui peuvent aider à analyser une lutte concrète. Par exemple : quand nous décelons la présence d'un anti-mouvement dans une mobilisation, de quel mouvement cet anti-mouvement est-il la figure inversée ? De celui qui caractérisait une ancienne société en déclin ou en cours de disparition, une société industrielle par exemple, ou de celui qui est propre à un nouveau type de société, qu'on le baptise post-industriel ou autrement ?

12. D. Bell, *Vers la société post-industrielle*, Paris, Robert Laffont, 1999 [1973].

Dès lors, de nouveaux horizons théoriques et empiriques s'ouvrent à la recherche. Ainsi, ce que nous percevons trop souvent comme des combats attardés, menés au nom d'une tradition, par exemple chrétienne, dès qu'il s'agit d'enjeux touchant à la vie et à la mort, à la procréation notamment, ou à la famille, ne peut-il pas présenter aussi des dimensions hypermodernes? Les mobilisations contre « le mariage pour tous » sont rétrogrades, traditionalistes, homophobes, elles sont à certains égards d'un autre temps; mais elles sont aussi de leur époque, elles s'intéressent à des thèmes hypermodernes, aux mères porteuses, à la procréation médicalement assistée par exemple, et à tout ce que permettent les nouvelles technologies. Elles le font certes en défendant un ordre naturel et religieux, mais aussi au nom d'un Sujet interdit d'exister, ou qui sera privé de sa mère biologique, en référence par exemple à un embryon qui va être détruit, privé d'existence, ou qui donnera lieu à un Sujet peut-être fragilisé et bien singulier. Certaines luttes rétrogrades, telle celle-ci, préfigurent ou ébauchent aussi l'anti-mouvement de la société hypermoderne de demain.

4. L'IDÉE DE PROCESSUS

L'étape suivante du raisonnement qui est proposé ici consiste à ne pas se contenter du concept naturalisant de Sujet et à s'intéresser prioritairement à des processus de subjectivation, donc aussi, s'il s'agit de l'anti-Sujet, de dé-subjectivation.

L'idée de Sujet débouche en effet sur un sérieux risque, qui est celui de la réification, ou de l'essentialisation. D'ailleurs, comme le notait Cornelius Castoriadis, il est toujours difficile de concevoir ce Sujet qui semble se préexister à lui-même.

Par contre, il est possible d'envisager des évolutions, qui rapprochent ou éloignent une personne du Sujet, ou de l'anti-Sujet, des déplacements individuels qui témoignent d'une plus ou moins grande capacité à se situer sur un axe allant de l'un à l'autre. De même, il est possible d'étudier la façon dont une action collective accorde une plus ou moins grande importance, un plus ou moins large espace aux significations qui, en son sein, relèvent du mouvement, et à celles qui relèvent de l'anti-mouvement. Ainsi, d'une certaine façon, l'exemple que j'ai pris, avec la Pologne, est celui d'un acteur, *Solidarność*, qui se présente au départ comme un mouvement, et qui se déstructure, d'abord partiellement et faiblement, laissant apparaître une face défensive et protestataire. Puis, dans sa déstructuration massive des années 1990, il est finalement comme remplacé par

des forces nationalistes et antisémites désireuses de se soumettre à un pouvoir autoritaire et peu démocratique – la société évolue alors vers l'anti-mouvement tandis que ce qui reste du mouvement initial se réduit comme peau de chagrin.

Une approche en matière de processus permet d'introduire des nuances, d'envisager des changements limités, elle n'enferme pas dans la dichotomie. Elle ouvre là aussi la voie à une sociologie nuancée, sensible à la complexité des phénomènes qu'elle envisage. Ainsi, il faut prendre la mesure de ce qui distingue la participation, même limitée, à un conflit social ou politique, où il y a des adversaires, du refus de s'inscrire dans un espace de rapports conflictuels démocratiques pour fonctionner dans le seul rapport de force, dans l'opposition éventuellement meurtrière à des ennemis. Ce n'est pas un hasard si ceux qui, parmi les intellectuels, flirtent avec le soutien à des logiques de face-à-face et d'affrontements frontaux plus ou moins inquiétants aiment tant Carl Schmitt et ses références au couple amis/ennemis.

De même, une approche en matière de processus permet d'éviter des jugements trop sommaires sur les phénomènes populistes. Ceux-ci, en effet, ne sont pas, ou pas encore, des anti-mouvements, leurs acteurs ne sont pas, ou que très partiellement seulement, engagés dans la pure dé-subjectivation. Le populisme, au contraire, l'empêche, la retarde ou la retient. C'est lorsqu'il se décompose qu'apparaissent éventuellement la violence, la cruauté, le nationalisme, l'extrémisme – l'anti-mouvement, l'anti-Sujet. C'est lorsqu'il ne parvient plus à concilier de façon imaginaire des éléments que la réalité ne peut pas concilier qu'il se défait, que le mythe éclate, et que le processus de la dé-subjectivation s'accélère et s'étend.

Enfin, envisager des processus permet de créer des ponts avec les courants relevant de l'interactionnisme symbolique et qui en eux-mêmes semblent relever de conceptions opposées à cette sociologie de l'action que je m'efforce ici de relancer. En effet, les approches interactionnistes s'intéressent, de mille et une manières, avec la sociologie phénoménologique, l'ethnométhodologie ou l'analyse conversationnelle par exemple, au jeu des acteurs en situation, à des relations interindividuelles et à la façon dont elles aboutissent à des résultats qui façonnent la vie sociale. Comme je l'ai montré en débattant à plusieurs reprises avec Randall Collins, son approche interactionniste de la violence est fort éloignée de la mienne, puisqu'il l'explique par le jeu d'individus en situation, là où je m'intéresse à la façon dont elle procède de leurs orientations et d'une

subjectivité qui s'est forgée en amont¹³. L'idée de processus permet de concilier ces deux modes d'approche, de passer de l'étude des interactions à celle des transformations de la subjectivité des acteurs, et d'articuler des analyses se penchant sur l'intersubjectivité d'individus sans s'intéresser à la subjectivité de chacun ni envisager l'historicité, le changement politique, l'histoire, à d'autres travaux qui conjuguent sociologie de l'action et histoire.

5. L'HYPER-SUBJECTIVATION

Parler de dé-subjectivation n'est pas toujours très loin de la criminalisation et de la psychiatrisation de certaines conduites, de certaines personnes ou de certains groupes, et le sociologue se doit ici d'être prudent : avant d'accepter un tel point de vue, qui rejette la personne ou le groupe dans le non-sens ou la barbarie, il a tout à gagner à envisager d'autres hypothèses, sociales, politiques.

Mais là n'est pas l'essentiel.

Jusqu'ici, je n'ai proposé d'envisager que deux types de processus, de subjectivation et de dé-subjectivation. Cette dichotomie est très utilisée aujourd'hui, en particulier dans les travaux s'intéressant à la radicalisation jihadiste et au terrorisme. Mais elle ne convient pas, tout simplement parce qu'il faut distinguer dans ce qui est tenu pour une dé-subjectivation non pas une seule, mais deux logiques tout à fait différentes, l'une menant à la perte de sens, l'autre à ce qu'on peut appeler la recharge ou la surcharge de sens. Car c'est une chose de ne plus avoir le goût de vivre, d'être abattu, ce que nous appellerons la dé-subjectivation, mais c'en est une autre de trouver dans une idéologie ou une religion le sens perdu, le goût d'agir, quitte à ce que ce soit de manière meurtrière ; je parlerai d'hyper-subjectivation.

La notion de dé-subjectivation devrait conduire à s'intéresser à ce qui traduit l'incapacité à agir, à créer, la démoralisation, l'apathie, l'affaïssement. Elle s'applique bien, par exemple, aux chômeurs étudiés par Paul Lazarsfeld et son équipe au début des années 1930 à Marienthal, une petite ville d'Autriche atteinte de plein fouet par la crise économique

13. Sur cette discussion, voir le chapitre 8 de mon livre *Retour au sens : pour en finir avec le déclinisme*, Paris, Robert Laffont, 2015.

et la fermeture de sa principale usine textile¹⁴ – ce n'est que quelques années plus tard qu'ils en sortiront, en rejoignant pour nombre d'entre eux le nazisme.

Mais le constat de l'apathie ou de l'affaissement ne correspond en aucune façon à ce que nous savons, par exemple, d'acteurs terroristes, ou activement racistes ou antisémites.

Ceux qui commettent les pires horreurs ou qui sont disposés à les accepter peuvent en effet se sentir portés non pas par le vide, mais par une pléthore de sens, que la religion ou l'idéologie leur procure éventuellement, tout comme ceux qui entrent dans une secte. Ils se veulent Sujets, et se pensent comme tels. Il faut d'autres mots pour qualifier ces processus où le Sujet laisse la place à l'anti-Sujet et où des personnes ou des groupes se vouent à la destruction de la créativité ou de la personne même d'autrui, tout en se voulant maîtres de leur action, et en y trouvant des gratifications. D'où ma proposition de parler ici d'hyper-subjectivation.

La sociologie contemporaine a fait au cours des vingt dernières années une très large place à l'étude de processus dits de subjectivation et de dé-subjectivation ; on l'observe dans toutes sortes de domaines, à propos du travail, de la religion, de l'enfance, etc. En fait, il convient donc d'ajouter cette troisième catégorie de processus qui correspond à des cas de figure où une surcharge de sens, une pléthore de significations est véhiculée par des acteurs dont on peut dire qu'ils ne sont pas, ou plus, pris dans une logique de dé-subjectivation, qu'ils l'aient dépassée, ou subsumée, ou qu'ils soient passés directement, de la subjectivation, sans la transition par la case de la dé-subjectivation.

Cela nous rapproche de ma conclusion : s'il faut s'intéresser en matière de subjectivité à des processus, et non à des catégories plus ou moins figées, voire essentialisées, ceux-ci doivent être pensés dans la complexité de trois logiques possibles, distinctes analytiquement, mais susceptibles de s'associer de mille et une façons, et de varier dans le temps chez chaque individu, comme dans l'action collective : celle premièrement de la subjectivation, qui débouche sur des formes d'action créatrice et de conflictualité constructive, indissociables d'une vision démocratique reconnaissant à chacun le droit d'être Sujet – on retrouve là le concept de mouvement ; celle, deuxièmement, de la dé-subjectivation, qui signifie l'incapacité d'agir, la démoralisation, l'absence finalement d'une quelconque capacité à s'affirmer

14. P. Lazarsfeld, M. Johada et H. Zeisel, *Les chômeurs de Marienthal*, Paris, Minuit, 1981 [1933].

comme Sujet, ce qui peut être comblé, dans certaines circonstances, par l'individualisme de la consommation ; celle, enfin, de l'hyper-subjectivation, qui autorise les pires des crimes au nom d'une subjectivité débridée, sans limites, et autoréférentielle, sans respect pour celle d'autrui – on retrouve là le concept d'anti-mouvement.

En général, la recherche dissocie l'étude des mouvements, et celle des anti-mouvements ou, comme je viens de l'indiquer, les processus de subjectivation, et ceux de dé-subjectivation : il vaut mieux envisager tout cela comme formant un ensemble, un champ, un domaine au cœur de la sociologie. Faire des anti-mouvements et des processus qui les véhiculent ou les produisent un domaine aussi sérieusement étudié que celui des mouvements sociaux et des processus qui leur donnent naissance – et ne pas les laisser à la description empirique et aux seules sciences politiques quand elles en font une spécialité indifférente à l'examen des mouvements sociaux. Des interventions sociologiques, dans l'esprit de celles qu'a lancées puis inspirées Touraine tout au long des années d'existence du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques qu'il avait fondé, que j'ai dirigé à sa suite et que le Centre national de la recherche scientifique et l'École des hautes études en sciences sociales ont choisi de fermer en 2018, devraient nous dire s'il est possible de retrouver le mouvement derrière l'anti-mouvement, ou pas, ou nous permettre de mieux réfléchir à ce qui peut conduire à un phénomène populiste, ou jaillir au moment de sa déstructuration.

CHAPITRE 4

Subjectivité et nouveaux imaginaires

MARINA D'AMATO

Gustave Le Bon avait raison d'anticiper l'importance de l'analyse de l'imaginaire collectif lorsqu'il affirmait que « les seuls changements importants, ceux d'où le renouvellement des civilisations découle, s'opèrent dans les opinions, les conceptions, les croyances¹ ».

Depuis la fin des grandes idéologies, de la grande histoire, on observe un réveil des passions dans la politique, où l'indignation, la colère et la haine animent l'espace public et débouchent souvent en conflits ethniques, religieux, économiques, raciaux. Comment interpréter les grandes transformations contemporaines liées aux conflits, migrations et incertitudes de toutes sortes, sinon en rapport aux passions plus profondes des individus et de leurs représentations mentales? Comment analyser et prévoir les faits sociaux dans une société où culture et changement sont devenus synonymes?

1. SOCIOLOGIE DE L'IMAGINAIRE ET TÉLÉFANTAISIE

L'objectif de ce chapitre est de comprendre notre réalité subjective en constante évolution par une perspective de recherche nouvelle qui conjugue les émotions, les perceptions, l'apparat symbolique, ainsi que les valeurs et les mythes aux dimensions politique, économique, historique

1. G. Le Bon, *La psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1905, p. 10.

et littéraire traditionnelles². Pour ce faire, nous nous intéresserons au reflet du réel dans les médias, en mobilisant la sociologie de l'imaginaire. Cette sociologie touche la vie des groupes, la vie quotidienne, la politique, l'économie, le travail, les attitudes et les croyances religieuses, ainsi que les domaines scientifique et littéraire, en offrant la possibilité d'analyser le contexte social dans son « reflet » médiatique. Elle permet une certaine prédiction des transformations sociales qui touchent l'individu et qui influencent sa subjectivité.

De fait, la vie des individus et des sociétés est constamment soumise à des élans imaginaires et à des images qui se matérialisent en formes d'art et d'élaborations mentales, tant collectives qu'individuelles. Cela est d'autant plus vrai aujourd'hui, dans un contexte où la vie des individus se réalise de plus en plus dans le virtuel, devenu « plus vrai que vrai ».

Aux définitions négatives de la philosophie occidentale, selon lesquelles l'imaginaire est ce qui n'existe pas, le faux et l'irrationnel, s'est affirmé une définition positive de l'imaginaire, portée par les travaux de Mircea Eliade, de Gaston Bachelard et surtout de Gilbert Durand³. L'imaginaire y est décrit comme le produit de la pensée mythique, d'une pensée concrète qui fonctionne par analogies, s'exprime en images symboliques, articulées selon une dynamique où la perception de l'espace et du temps provient de constructions matérielles et institutionnelles, de mythologies et d'idéologies, de savoirs et de comportements collectifs.

-
2. Ce chapitre reprend et approfondit une première analyse de la question parue sous le titre *Téléfantaisie : la mondialisation de l'imaginaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.
 3. Voir, entre autres : M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1949 ; *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1960 ; *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963 ; G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, J. Corti, 1948 ; *L'eau et les rêves : essai sur l'image de la matière*, Paris, J. Corti, 1976 ; *La poétique de la rêverie*, Paris, Presses universitaires de France, 4^e éd., 1968 ; *Le droit de rêver*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 ; G. Durand et S. Chaoying, *Mythes, thèmes et variations*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000 ; G. Durand, *L'exploration de l'imaginaire : introduction à la modélisation des univers mythiques*, Paris, L'Espace bleu, 1988 ; *Figures mythiques et visages de l'œuvre : de la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1992 [1979] ; *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1992 [1969] ; *L'imaginaire symbolique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 ; *Introduction à la mythodologie : mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996.

Comme je l'ai déjà souligné dans *Téléfantaisie: la mondialisation de l'imaginaire*⁴, l'importance de l'imaginaire dans notre société mondialisée est due à l'omniprésence de la télévision, d'Internet, du téléphone, des moyens susceptibles d'entraîner des expériences qui dépassent la limite objective entre les événements et leurs « récits » : la société de l'information pose de nouvelles interrogations sur les questions économiques, politiques, sociales et culturelles, précisément parce que les événements deviennent des faits sociaux en fonction de l'« écho » qu'ils produisent : on ne peut plus analyser le social sans son double !

La mondialisation due aux mouvements migratoires, au tourisme ainsi qu'à l'internationalisation des problèmes environnementaux, des questions du marché et des communications génère des transformations continues du tissu social, mène à de nouvelles attitudes éthiques et politiques et suscite des questions inédites. La culture et le changement sont devenus synonymes, l'imaginaire est désormais planétaire.

L'imaginaire mondialisé, et à bien des égards uniformisé, que les médias ont créé est relativement récent et touche l'univers des jeunes depuis les années 1970. Les jeunes nés à cette époque, peu importe leur origine géographique, ont connu les mêmes héros qui animent le monde fantastique du monde entier et ont grandi avec eux. En effet, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, toutes les régions de la planète où la télévision était diffusée ont été habitées par les mêmes personnages. Le même phénomène s'observe avec l'ordinateur, où les jeunes participent à des jeux en ligne qui les mettent en contact avec d'autres jeunes de partout au monde. Indépendamment de leur présence physique, peu importe leur origine géographique, ces jeunes partagent un même imaginaire, s'identifient et se mesurent aux mêmes protagonistes.

Les recherches les plus récentes menées dans les pays arabes, occidentaux et orientaux prouvent que la téléfantaisie uniformise les émissions devant lesquelles sont assis des enfants et des adolescents de cultures, d'ethnies, de races, de religions et d'idéologies différentes⁵.

4. M. D'Amato, *Téléfantaisie: la mondialisation de l'imaginaire*, op. cit., 2009, p. 30 sq.

5. C. Chelebourg, *L'imaginaire littéraire*, Paris, Nathan, 2000; E. Matusov et M. Smith, « Teaching imaginary children: university students' narratives about their latino practicum children », *Teaching and Teacher Education*, vol. 23, n° 5, 2007, p. 705-729; K. Valaskivi, *Cool Nations: Media and the Social Imaginary of the Branded Country*, Londres, Routledge, 2016; K. Lennon, *Imagination and the Imaginary*, Londres, Routledge, 2017; A. Fuentes et J. Ros, *La chispa creative: como la imaginacion nos hizo humanos*, Madrid, Editorial Ariel, 2018; A. Blanco

Personne ne pourra jamais savoir dans quelle mesure les comportements des héros influencent les attitudes des spectateurs, puisqu'on ne peut bien entendu établir de liens directs entre l'exposition à ces vidéos et les comportements. Néanmoins, les écrans véhiculent une manière de penser le monde, qui se diffuse de façon de plus en plus uniforme. L'univers infini des mythes, des héros des histoires télévisées, des jeux vidéo, des bandes dessinées et celui des objets et gadgets qui les accompagnent sont composés d'un flux d'images, de sons et de choses qui se propagent dans l'humanité depuis plus de quarante ans et augmentent de manière exponentielle. Les génériques des dessins animés et des séries télévisées, qu'ils soient diffusés sur Netflix ou YouTube, sont devenus l'expression et le logo d'une communauté qui les chante et les danse dans les discothèques, les scande dans les cortèges étudiants, les entonne lors des rassemblements sociaux et dans les rues du monde entier. Le fait que les jeunes retrouvent dans les dessins animés les traces de leur « âme collective » en chantant ces chansons aux quatre coins de la planète est la preuve la plus évidente du sens de mon programme de recherche, qui essaye d'envisager une nouvelle subjectivité mondialisée.

Il s'agit d'une fantaisie hétéroclite, qui peut contribuer à définir une nouvelle culture, au même titre que la religiosité « fluide » et la faiblesse de pensée qui nous imprègnent. Le nouveau millénaire reporte, apparemment, le succès de la *new age*, les prophéties de Célestin, la morphopsychologie et l'harmonie cosmique, la méditation transcendantale et la cristalothérapie magique, saint François et le bouddhisme zen, le message et le massage ayurvédique ou shiatsu dans une liesse fantasmagorique d'idées et de produits qui mettent en relation les dimensions à la fois psychophysiques, mystiques et écologiques présentes dans les comportements et les valeurs des nouveaux protagonistes de l'imaginaire collectif.

Contrairement à ce qu'ont fait les historiens des comportements de la vie quotidienne, dans notre perspective de recherche l'imaginaire social

et G. Quinones, *La imaginacion hipotecada*, Madrid, Libros en accion, 2016; P. Duchemin, *Le pouvoir des imaginaires*, Paris, Arkhe, 2018; S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Rome, Luiss Edizioni, 2019; S. Adams et J. Smith, *Social Imaginaries: Critical Interventions*, Londres, Rowman & Littlefield Intl, 2019; N. Alperstein, *Celebrity and Mediated Social Connections: Fans, Friends and Followers in the Digital Age*, Londres, Palgrave Macmillan, 2019; J. Buckles, *Education, Sustainability and the Ecological Social Imaginary: Connective Education and Global Change*, Londres, Palgrave Macmillan, 2019; R. Levitas, *Utopia As Method: The Imaginary Reconstitution of Society*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013.

est non seulement considéré comme une représentation de la réalité extérieure, mais il va aussi refléter et détailler la réalité sociale. Nous avons voulu analyser une représentation symbolique : le fantastique vu à travers les mythes, les valeurs et les modèles de comportement de ses acteurs, dans un contexte « métaphysique » qui résume et emphatise la réalité dont il dérive.

Après la fin des grandes idéologies et la disparition des certitudes, la crise se situe précisément dans la recherche d'un nouveau sens commun. Les symptômes du changement en cours sont présents partout : l'affirmation d'un individualisme de plus en plus marqué qui, en passant du narcissisme à l'hédonisme, devient de plus en plus cynique ; la transversalité du pouvoir qui s'impose à travers des stratégies dont les idéologies sont plus des alibis que des buts en soi ; la réponse à la peur de la fin du monde par la protection de l'environnement...

Les canons pour comprendre une réalité en mouvement ne sont pas toujours clairs, car ce problème concerne de nombreux aspects : la vision du monde, les interventions possibles pour résoudre les conflits, la compréhension de nouveaux styles de vie empreints de défiance envers la politique, la médecine et la religion officielle. De nouveaux élans collectifs écologiques, sociaux et spirituels naissent sans cesse ; on voit poindre de nouvelles « croyances », qui mêlent des réinterprétations de religions, occidentales et orientales, anciennes et contemporaines. Puisqu'il n'existe plus de vérité absolue, tout le monde peut créer son propre univers sur la base du droit à l'éclectisme. Un syncrétisme sans limites et un relativisme volontariste sont les éléments les plus caractéristiques de ce phénomène culturel qui associe les traditions archaïques aux nouvelles frontières du possible ; leur concrétisation pourrait avoir lieu grâce aux nouvelles technologies, mais aussi par la remise à l'honneur de superstitions et de rites tribaux, autour de nouveaux et d'anciens démons.

Je suis toujours encline à penser qu'il reste toutefois deux grandes stratégies de compréhension du réel : d'une part, l'homme moderne, lié à la culture des grandes idéologies, de la foi, qui répond à l'altération des ordres de connaissance par une nouvelle distinction entre la réalité et son double. Sa vision du monde est indissociable d'une construction idéologique qui doit maintenir la distance entre la réalité et sa représentation, ménageant ainsi toujours une possibilité pour une intervention, un choix final. D'autre part, il y a l'homme postmoderne qui, parce qu'il vit et fait partie de la société de la communication, comprend l'hégémonie progressive de la représentation sur le fait objectif. L'homme se persuade

qu'émettre et refléter une opinion, surtout au moyen de la télévision, du jeu vidéo ou d'applications de l'intelligence artificielle, est un exercice de domination et une sorte d'activation régénératrice du monde. Il dépasse ainsi le dualisme sujet-objet et finit par admettre la circularité de la connaissance, en renonçant à la redécouverte d'une vérité objective. À partir de recherches menées depuis un demi-siècle sur l'offre du fantastique littéraire, cinématographique et télévisuel, sur les jeux vidéo ainsi que sur les applications ludiques de l'intelligence artificielle⁶, nous avons pu vérifier empiriquement la planétarisation de modèles culturels générée par les médias à travers l'offre de « fantaisie ». La conclusion la plus importante que nous tirons, du point de vue sociologique, concerne la formation d'un imaginaire fantastique immense et unique – l'indice le plus manifeste d'une communauté humaine sans limites – habité par des héros et empreint de mythes, d'expressions de religions, d'idéologies et de cultes différents, tous liés entre eux, qui pour pouvoir plaire à tous ne sont plus du tout l'expression d'une culture particulière.

On constate que la *multimédialité*, avec laquelle on entre en contact « par immersion » dès la naissance, propose des contenus globaux où l'image prend le pas sur la parole et lui ôte son sens ; où le temps et l'espace sont ceux des civilisations pré-littéraires et tribales ; où la publicité – et son univers de jouets – a réifié le monde de la fantaisie pour le mettre en vente ; où les « morales » remontent aux pays d'origine des programmes : du puritanisme au cynisme (d'origine américaine), du shintoïsme (Japon) aux histoires amORALES conçues en Europe, mais élaborées et produites dans le nord-est de l'Asie. C'est ainsi que les mythes durent le temps de l'engouement de ceux qui, pour les créer, les empruntent à la perception commune. On constate en définitive que les nouveaux héros vivent dans d'autres mondes, en grande partie parallèles, qu'ils ne meurent jamais, qu'ils répètent à l'infini les mêmes actions quotidiennes sans se rebeller, affirmant ainsi l'ordre constitué, dans la mesure où la reproduction de masse et la diffusion sur une large échelle n'effacent pas, mais au contraire amplifient leur conformisme.

6. Concernant mes principaux travaux, voir M. D'Amato: *Téléfantasie: la mondialisation de l'imaginaire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009; *Immaginario e satanismo, nuovi percorsi di identità giovanili*, Rome, Universitaria, 2009; *Finzione e mondi possibili*, Rome, Universitaria, 2012; *Musei e identità sociale*, Rome, Le Lettere, 2012; *Ci siamo persi i bambini: Perché l'infanzia scompare*, Rome, Editori Laterza, 2014; *Immaginario all'interno dell'Enciclopedia Italiana Treccani « Tematiche del Terzo Millennio »*, Rome, 2007; *Ragioni e sentimenti*, Rome, RomaTrE-Press, 2016; *Utopia: 500 anni dopo*, Rome, RomaTrE-Press, 2019.

Le passage de l'oreille à l'œil est emblématique pour définir le parcours vers la société de l'image, pour comprendre la « troisième vague » qui nous touche et relever certains éléments d'universalité des histoires télévisées. À l'instar des autres médias aux fonctions de plus en plus spécifiques, depuis l'apparition de la télématique, peut-on encore voir dans la télévision, si l'on se réfère à l'enfance – selon la logique introduite par Marshall McLuhan⁷ –, une extension spécialisée des fonctions psychiques et mentales ? Si tous les médias font appel à nos sens, l'influence de ceux-ci sur le psychisme varie suivant les modalités et l'effet sensoriel. On sait en effet que la vue favorise l'expérience intellectuelle et l'analyse, tandis que l'oreille et le toucher sont davantage liés à la perception émotive et à l'intuition. C'est pour cela qu'au sein de chaque culture la relation fondamentale des sens joue un rôle déterminant sur le ton et l'orientation générale par rapport à la pensée, aux préjugés, aux valeurs, aux mythes et aux modèles de comportements qui la définissent. De ce point de vue, l'étude des effets révèle l'effet psychophysique des médias sur l'association des sens et il s'avère que le contenu du message a beaucoup moins d'importance que ce que l'on croit généralement.

Cet aspect est encore plus vrai dans le cas des émissions pour enfants, surtout en ce qui concerne les dessins animés, les jeux vidéo, les sites Internet et les jeux de rôle. Compte tenu de leur expressivité réalisée par la technologie de l'ordinateur, ceux-ci présentent un profil « grossier » ; les dessins fournissent peu d'indications, ils demandent au spectateur de compléter en quelque sorte cette image, ce qui suppose un rapport de participation élevé. Dans cette optique, l'écran prolongerait le système nerveux central du spectateur, en modelant tout l'appareil sensoriel par le message définitif. C'est pour cela qu'on le juge responsable de la fin de la suprématie de l'œil, qui avait caractérisé la technologie mécanique. En ce qui concerne les médias consultés par les enfants, on a constaté à plusieurs reprises que c'est l'expérience participative du spectateur – et non le contenu d'une image – qui est enregistrée de manière invisible et « peut-être » indélébile. C'est pour cela que dans notre programme de recherche nous avons privilégié l'ensemble des émissions, le « flux » proposé par chaque média, un échantillon significatif de jeux vidéo, de sites Internet et de jeux de rôle.

7. M. McLuhan, *Understanding Media: the Extension of Man*, Londres, Sphere Books, 1967.

2. UNE SUBJECTIVITÉ LARGEMENT FAÇONNÉE PAR DE NOUVEAUX HÉROS

Pour les Grecs, les héros étaient des hommes qui, par leurs grandes qualités, fréquentaient aussi le monde des dieux : Hercule, Jason, Orphée... Ils étaient vénérés parce qu'ils avaient fondé une cité, avaient donné naissance à un peuple ou étaient les auteurs de faits glorieux, bref, capables d'entrer dans la légende parce qu'ils étaient synthèses de vertus et de valeurs de toute la communauté.

Dans toutes les traditions des peuples de la planète, quiconque arrive à accomplir un exploit devient un héros, « marquant de son empreinte l'histoire des hommes⁸ ».

Plus récemment, on a défini un héros comme celui qui brave les dangers ou se sacrifie pour sa terre, pour une cause humanitaire, pour un projet scientifique, toujours en tout cas pour le bien de l'humanité. Au cours de l'histoire, les dénominateurs communs de ces hommes et de ces femmes devenus des héros ont toujours été le grand courage, des vertus extraordinaires et des prérogatives exceptionnelles.

À l'instar des dieux et des démons, les héros aussi se sont multipliés au fil du temps.

Depuis toujours, les dieux, les mythes et les héros ont représenté et concrétisé ce que chaque communauté considérait comme sacré, essentiel, en un mot, exemplaire. En tant que dimension symbolique de la structure sociale, ils ont toujours existé bien entendu plus dans les cœurs que dans la réalité. Ce sont les héros qui, par leur particularité de demi-dieux, n'ont cessé d'exprimer les besoins, les désirs, les aspirations des hommes, précisément parce que, dans l'imaginaire collectif, ils dépassent les limites de la médiocrité, ils existent au-delà de leur condition personnelle étroite, au-delà de leurs actions et de leurs possibilités confinées. Depuis toujours, les héros sont merveilleux et, pour les comprendre, il faut utiliser d'autres paradigmes que ceux de la logique traditionnelle.

Par leur nature, les nouveaux héros ne proposent et ne font rien d'autre. Ils ont modifié les habitudes, façonné la société en changeant les goûts et les attitudes de l'homme.

8. Voir à ce sujet l'ouvrage classique de T. Carlyle, *Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, New York, J. W. Lovell Company, 1885.

Notre réflexion repose toutefois sur l'idée que le mythe évolue et s'enrichit de croyances multiformes : parce qu'il laisse place au rêve et incite à la réflexion, il devient de fait témoin de l'histoire, crée un lien entre les générations et peut-être aussi, sur le plan interculturel, entre les différentes régions du monde.

Tous les peuples de la terre ont eu recours à la mythologie parce qu'en réalité toutes les communautés ont inventé des superstructures leur permettant de retracer leurs origines, de regrouper leurs communautés et, en définitive, d'affirmer et de confirmer leur identité. Au fil du temps, chaque population a utilisé le fantastique qui lui était propre, qui semblait tout à fait étranger aux yeux d'un membre d'une autre civilisation. Un voyage parmi les grands mythes est aussi un parcours à travers les grandes civilisations ; nous utiliserons toutefois les dieux grecs qui nous sont les plus proches comme clés de lecture, au même titre que les mythologies égyptienne, mésopotamienne, slave, indienne, chinoise et nipponne, entrées désormais dans notre quotidien, depuis que les moyens de communication de masse nous imposent une planétarisation des cultures, à travers la diffusion des valeurs et des modèles de comportement. Notre programme de recherche accorde, quant à lui, une grande importance aux personnages des religions universelles car, qu'ils soient mythiques ou réels, ce sont eux qui ont marqué nos civilisations et qui vivent plus ou moins dans l'esprit de tous, bien que notre réflexion n'entende pas aborder la dimension de la foi et des croyances, mais simplement planer dans le « merveilleux ».

Dans son identification des héros, nos travaux sont basés sur les faits exprimés dans les récits et les actions principales du protagoniste ; quant aux personnages, ils ont été sélectionnés en fonction du contexte où ils sont nés et des circonstances qui les ont vus vivre.

Pour l'analyse du contenu des différents programmes et récits, nous nous sommes limités à la narration la plus commune, c'est-à-dire celle qui s'est maintenue le plus longtemps et s'est le plus largement répandue. S'il est vrai que les caractéristiques permanentes des histoires mythologiques se déduisent des traits des personnages, lorsque les circonstances changent et les péripéties de l'aventure se modifient, les héros restent-ils les mêmes ? Il est vrai également que les dieux et les démons possèdent, depuis leur genèse et à travers leurs vicissitudes de héros, un visage bien précis, des traits de caractère bien marqués et une valeur morale tout à fait exceptionnelle. Cet aspect est d'ordinaire l'élément de synthèse des valeurs les plus communes à une population à un moment précis de son

histoire et constitue donc l'élément pivot d'une représentation idéale de la valeur la plus commune, celle que le héros incarne.

Les héros occidentaux présentent une particularité: ils sont dotés d'une force physique hors du commun; de la tradition celtique à la tradition romaine (Hercule), une agilité remarquable et un courage sans limites sont les caractéristiques principales de chaque superman. L'intelligence est un atout supplémentaire, accessoire, alors que la passion dans la lutte contre le mal est absolument fondamentale.

Quant aux héros japonais, ils sont marqués principalement par la détermination vers un but qui les dépasse, par l'abnégation totale à une cause, le but de la victoire étant de se dépasser soi-même, le sacrifice de soi confirmant l'identité sociale.

Entre ces deux pôles, on trouve une infinité de personnages, mais le nouvel héroïsme symbolise toujours l'élan vital, l'expression de la situation conflictuelle de l'âme humaine et de son combat contre les monstres du mal. Toutes les constellations sublimes ou perverses de la psyché parviennent à trouver leur formulation figurée et leur explication efficace sur le plan symbolique grâce à la métaphore de la victoire ou de la défaite d'un héros dans sa lutte contre quelqu'un ou quelque chose. C'est par cette clé d'interprétation éthico-psychologique que nous avons lu et interprété les héros du nouvel imaginaire fantastique.

3. MYTHOLOGIE CONTEMPORAINE

C'est la contingence et la durée des mythes proposés qui caractérisent probablement le plus la mondialisation mythologique contemporaine.

Une analyse globale de l'« héroïsme » des protagonistes de la nouvelle fantaisie permet de déceler une synergie extraordinaire entre les mythes du monde adulte et les héros inventés pour les enfants. Une synergie qui met en évidence des valeurs répandues partout, mais pour une durée brève.

Vers la fin des années 1960 et jusqu'à la moitié des années 1970 – quand, dans un crescendo qui culmine au moment du débarquement sur la lune, la mythologie des adultes était concentrée sur les voyages interstellaires, la recherche de formes de vies intelligentes en dehors du système solaire et les possibilités infinies des nouvelles technologies, c'est-à-dire sur la capacité, impensable, alors des « machines pensantes » – cette idéologie collective adulte a été transmise aux enfants et aux jeunes grâce à l'anthropomorphisation de l'ordinateur. Qu'ont donc été Ufo Robot et

Mazinger, si ce n'est la personnification de cette mythologie? Le mythe de l'ordinateur prit fin quand ce dernier, de but qu'il était, «devint un moyen», quand il envahit les maisons au point d'être baptisé par le *Time* en 1981 l'«homme de l'année». Lorsqu'il devint un instrument à la portée de tous, alors qu'il était auparavant un but en soi, l'ordinateur-mythe des grands commença à décliner et apparurent alors, pour les enfants, les héros qui le représentaient.

Au début des années 1980, peut-être pour répondre concrètement aux catastrophes environnementales qui annonçaient l'implosion de notre monde, peut-être par peur de la fin de la planète, peut-être par souci de la protéger (après avoir introduit la dimension du droit et du devoir envers l'environnement), le mouvement des écolos proposa une nouvelle forme de solidarité qui se transforma en une éthique nouvelle, largement partagée. Pour la première fois, on parla d'une nouvelle possibilité de solidarité sociale globale associée au besoin commun de défendre et de protéger la planète, «notre seule terre-patrie⁹». Et quand, au tournant des années 1980, l'écologie devint une idéologie répandue, les enfants virent alors apparaître sur les écrans des personnages qui habitaient des sous-bois et des fonds marins: Crocus, les Snorkies, les Schtroumpfs. Ne s'agissait-il pas là d'une mythique idyllique dont on pouvait jouir immédiatement? Et ces nouveaux gnomes n'étaient-ils pas les garants de cet écosystème?

À la fin des années 1990, on assiste alors au triomphe du narcissisme, non seulement théorisé par Christopher Lasch, mais surtout épousé par cette culture du bien-être personnel, activité et but en soi. Au cours de ces années, le succès des salles de gymnastique ne cesse de croître, ainsi que l'intérêt pour la psychothérapie: des indices différents, mais révélateurs du repli sur soi, au point que l'on élaborait une théorie, à l'époque, d'un retour au sujet marqué par une grande attention envers son cas personnel.

Par la suite s'est développée une mythologie pour les très jeunes orientée vers des valeurs personnelles, intimistes et sentimentales: qui a oublié *Embrasse-moi*, *Lucile*? À la fin des années 1980, lorsque les murs sont tombés et que les grandes idéologies se sont définitivement écroulées, l'Occident a commencé à chercher un nouvel «axe», composé d'alliances politiques et de démocraties fondées sur de nouveaux équilibres. La désorientation du monde adulte s'est projetée sur l'imaginaire des enfants, d'un côté par la création d'histoires politiquement correctes comme

9. E. Morin et A.-B. Kern, *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 1993.

Pocahontas, de l'autre par des séries exprimant le désir de s'emparer du pouvoir, plus que de le gérer, comme dans le cas des Power Rangers.

Puisque notre monde complexe est marqué avant tout, à la fois sur les plans politique et social et en matière de mode, par un phénomène constant d'ambiguïté, il n'est pas étonnant que les personnages à double rôle et double statut des dessins animés japonais, comme Ranma, aient beaucoup de succès. Cette double identité n'est plus basée, comme dans les classiques Zorro-Don Diego, Superman-Clark Kent, sur une seule personnalité disposant de deux potentialités distinctes, en pratique, sur un seul statut et deux rôles; il s'agit au contraire d'une double identité qui s'exprime à travers deux potentialités distinctes, selon les attentes du genre, donc les rôles joués: Ranma est une jeune fille qui devient un garçon lorsqu'elle passe sous la source magique. Sa façon de participer au monde dépend donc de ses penchants sexuels et des rapports humains qu'elle instaure à travers ceux-ci.

Personne n'ignore que le dédoublement joue dans la culture nipponne un rôle précis, y compris dans la transposition artistique. Le théâtre Takarazuka, où ne jouent que des femmes, n'est que l'exemple le plus parlant d'une manifestation culturelle androgyne plus que d'une définition de genres. La princesse Saphir, une célèbre série animée d'Osamu Tezuka, a deux cœurs et deux mentalités parce qu'elle est à la fois un homme et une femme; dans les deux cas, elle apparaît avec tous les stéréotypes de rôles et de statuts que ses diversités sexuelles impliquent. Le succès de ces héroïnes doubles (souvenons-nous de *Lady Oscar*) s'explique peut-être par le charme que celles-ci exercent dans le cadre de la tendance «kawaii», cet ensemble d'éléments qui, sous le terme «mignon» (traduction libre), regroupe les adolescents autour de nombreux personnages, donnant naissance ensuite à des objets et autres gadgets. Cette mode de l'indéfini-attractif permettrait-elle ainsi aux jeunes filles et garçons de s'identifier à une condition éphémère comme celle de l'adolescence, pour différer le plus longtemps possible le moment de la responsabilité et de l'engagement inhérents au monde adulte?

L'ambiguïté peut aussi signifier indéfinition, donc participation fusionnelle au tout, précisément parce que l'illimité, dans son infinitude, fait partie de l'ensemble. Le «kannagara», cette possibilité d'entrer en contact avec la nature et d'en faire partie complètement, est une dimension fortement perçue au Japon. La transposition de ce genre «double» reste toutefois ambiguë dans notre culture occidentale et c'est précisément pour cette raison qu'elle la représente davantage, car sous maints aspects

l'ambiguïté est aujourd'hui la synthèse de notre culture où règne l'idée que tout est possible.

Cette ambiguïté se donne à voir dans la force des images publicitaires qui font l'éloge de la confusion des sexes, des comportements et des âges de la vie, phénomène encore plus manifeste dans la mythologie présente de l'offre de fantaisie : les nouveaux héros appartiennent en effet à un monde en transformation perpétuelle ; ce sont des personnages en évolution, sans statut précis ni double, mais ils ne peuvent exister qu'en fonction de leur transformation continue : c'est le cas des Pokémons, mais aussi des Digimons qui vivent leur existence dans des vies toujours différentes...

Puisqu'évolution et changement sont aujourd'hui synonymes de culture, les anthropologues les plus avertis en matière d'analyse sociale voient dans le mouvement humain l'indice le plus parlant pour discerner non seulement le style de vie des individus, mais aussi et surtout leur sens des valeurs¹⁰. Les terres de fantaisie et les lieux virtuels n'ont jamais été aussi peuplés !

Les nouvelles histoires n'obéissent-elles pas à une exigence générale, à un besoin primordial et ultime : lequel sinon trouver le sens de la vie ? Si le conte, dans son universalité, parlait à la conscience, les histoires racontées par tous les médias s'adressent à l'action et proposent une façon d'envisager le monde « primordial ».

Dans les histoires « médiatiques », le temps est celui des civilisations pré littéraires, celui que l'anthropologie appelle « cyclique », dépourvu de la logique qui, depuis l'époque judéo-chrétienne, définit notre façon de situer les événements et d'encadrer les actions dans un « avant », un « maintenant » et un « après ». Cette notion du temps s'oppose à l'idée dynamique de notre civilisation, où celui-ci avance d'une façon tellement rapide qu'il arrive, grâce aux technologies, à disposer de dimensions d'ubiquité fréquente. Cette conception du temps, indissociable d'un enchaînement logique des événements y compris de longue durée, ne découle pas seulement de l'écriture, mais s'oriente vers un *telos*.

Le temps de la télévision pour enfants en revanche n'a pas de fin et ne procède pas selon une succession cause-effet parce qu'il définit une réalité fantastique et une condition irréaliste. Le temps du mythe a lieu avant le temps et après le temps, alors que le temps cyclique, qui conditionne la réalité et l'activité vitale, se base sur des rythmes naturels.

10. M. Augé, *Pourquoi vivons-nous ?*, Paris, Fayard, 2004.

Dans la programmation pour l'enfance, une règle constante veut que chaque histoire se déroule selon les rythmes de la vie quotidienne, c'est-à-dire selon un cycle toujours pareil. Le temps cyclique est en effet lié aux expériences existentielles immédiates, c'est le temps divisé et ordonné selon des rythmes sociaux et individuels. La dimension tribale, cyclique et mythique du temps présent dans les émissions pour l'enfance est l'élément le plus manifeste – mais pas le seul – qui détermine les nouveaux paradigmes de la vision du monde.

Le mot, le premier instrument dont l'homme s'est servi pour comprendre et dominer son milieu, est un accessoire dans les histoires télévisées. En tant que formes de réappropriation d'informations, de systèmes de métaphores et de symboles capables de traduire l'expérience en sensations, les mots sont en effet de plus en plus écrasés par l'usage des images jusqu'à devenir superflus. De fait, dans les histoires télévisées pour enfants, si le son disparaît, tout est compréhensible à travers les images, surtout grâce aux expressions des visages.

Initialement, la physiognomie¹¹ eut en effet une fonction sociale importante. Elle voulut démontrer, sur des bases scientifiques, que les limites entre les classes étaient inexistantes. Elle désavoua les capacités des individus et empêcha par là la reproduction de la structure sociale antérieure à la Révolution française, facilitée par l'hérédité des rôles. En d'autres mots, elle contribua à donner à chaque homme sa dignité et à la bourgeoisie naissante une image rassurante d'elle-même. Dans le milieu social post-révolutionnaire, le revers négatif de la physiognomie fut souligné par ceux qui avaient intérêt à créer et à diriger un nouveau groupe politique et étaient éloignés tant du radicalisme jacobin que de l'extrémisme conservateur. En pratique, la nouvelle classe dominante voulut prendre ses distances de la vieille noblesse et des milieux populaires en cherchant une justification dans la nature et le surnaturel, voire d'ordre divin, dont les institutions n'étaient plus garantes. Mais, de cette façon, on décréta l'existence des différences basées non plus, officiellement, sur des critères de classe, mais sur des qualités naturelles, donc discutables parce qu'elles sont liées à la naissance. C'est ainsi que s'affirmèrent de nouvelles valeurs (intelligence, sensibilité, prudence, travail) qui définirent l'origine naturelle presque inéluctable des différences sociales, de classe, sur la base par exemple d'une physiologie des professions et des lieux de résidence. Née

11. J. K. Lavater a joué un rôle important dans la renaissance de la physiognomie. Voir son ouvrage: *L'Art de connaître les hommes par la physiognomie*, Paris, Depélafoi, 1820.

avec des intentions progressistes, la physiognomie rendit toutefois un excellent service au conservatisme réactionnaire. Les ambiguïtés et les risques qui sont apparus en se servant de la physiognomie, nous risquons d'une certaine façon de les retrouver aujourd'hui dans la psychologie différentielle. Soutenue par un appareil statistique considérable et de plus en plus sophistiqué, celle-ci souhaite aussi relever les caractéristiques individuelles, pour ainsi dire naturelles. Presque toutes les séries américaines et celles qui sont produites au Japon que nous avons étudiées reposent sur ces suppositions. On ne peut pas nier par ailleurs ce nouvel intérêt pour l'expression du corps et du visage devenus des indices fondamentaux de connaissance, comme le prouvent les ouvrages de plus en plus nombreux publiés sur la « communication non verbale ».

Les dessins animés ne font que sanctionner cette résurrection : aussi bien les dessins animés sentimentaux que ceux d'aventure, sportifs ou merveilleux ont tous dans le fond une « nature », le seul élément certain, et seulement une dizaine de « types », qui incarnent tous les acteurs des histoires.

Avant l'arrivée de la télévision, personne n'aurait jamais pensé pouvoir un jour acheter son héros pour s'identifier à lui. La génération qui a grandi devant les écrans a introjecté en revanche cette possibilité, si ce n'est pas même le besoin d'acheter le personnage de l'histoire ainsi que les jeux qui en dérivent.

Au fil des ans, le concept de marketing a évolué, pour s'adapter davantage, jusqu'à faire partie intégrante de la structure actuelle de la consommation, basée aujourd'hui sur l'éphémère et l'innovation spasmodique et constante de produits.

Avec une exception : dans le domaine des jouets, il faut créer un système, une gamme de produits, plus qu'un produit isolé. Personne n'avait jamais pensé auparavant être Blanche-Neige ou le Petit Chaperon rouge, si ce n'est en en prenant les traits une fois par an au Carnaval ; mais surtout personne n'avait jamais pensé pouvoir acheter le Petit Chaperon rouge ou Blanche-Neige. Maintenant, la publicité du jouet-héros (les phénomènes liés à Pat Patrouille, aux Maîtres de l'Univers ou aux Pokémons en disent long à ce sujet) mène en revanche à penser qu'il suffit d'acheter pour exister... Je possède, donc je suis ? On peut donc dire que la publicité n'interrompt pas vraiment les programmes, mais les rend tridimensionnels par l'achat. La réification de la fantaisie est un phénomène

important de la mondialisation de l'imaginaire en cours et de la transformation de nos subjectivités, qui n'est considéré comme un problème par aucun « code » d'autoréglementation. Est-ce que la nouvelle subjectivité de l'*homo œconomicus* peut trouver ses racines dans ce paradigme synergique entre les choses et le héros ?

CHAPITRE 5

Le défi politique des petits mondes : intimité, subjectivité, identité

JEAN-CLAUDE KAUFMANN

L'autonomisation individuelle résulte d'un vaste processus social-historique l'ayant produite comme modèle de représentation de soi et comme programme social à accomplir. C'est pourquoi elle peut être simultanément une fiction, du point de vue d'une anthropologie concrète, et une grille d'intelligibilité pertinente, voire centrale, des mouvements actuels de la société. Elle est, sur la longue durée historique, une illusion productrice de vérité.

Louis Dumont¹ nous avait prévenus du risque de confusion : l'opposition holisme/individualisme ne renvoie nullement à l'individu concret, mais au modèle de représentation dictant les règles de fonctionnement d'une société. Du point de vue de ces modèles de représentation et de ces règles collectives, le processus historique est indiscutable, opérant un basculement, de l'holisme vers l'autonomie individuelle, qui est au fondement des démocraties occidentales. L'individu autonome est un modèle de représentation, une fiction, anthropologiquement fausse, mais structurant le social.

1. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

De nombreuses grilles d'analyse ont été proposées pour décrire cette rupture historique et l'avènement du règne de l'individu², ou de la société « liquide³ », soulignant par exemple, côté face, l'élargissement des espaces d'expression de soi, fortement accéléré avec l'apparition d'Internet. Chacun peut désormais raconter l'histoire de lui-même, la mettre en scène et trouver un public⁴. Du côté pile, c'est la dérive vers l'égoïsme et le narcissisme, dénoncée d'emblée par Christopher Lasch⁵.

On peut également choisir comme fil d'analyse la question du droit, en rappelant la brusque et inexorable mise en avant des droits de l'homme dans les années 1970⁶, évoluant vers la constitution de nouvelles institutions de défense des droits des individus. L'intention était des plus louables. « L'ambition de construire la bonne société n'ayant conduit qu'à des désastres, autant se contenter d'empêcher le mal à l'échelle des personnes⁷. » Mais voilà : la création d'un « statut d'individu de droit⁸ » ouvre les vannes de revendications sans fin qui aggravent la fragmentation du corps social. Chacun pour soi, sûr de son droit, contre les autres, qui cherchent à activer d'autres droits.

Le déclin de la civilisation républicaine fondée sur des disciplines collectives ne signifie pas la fin des institutions ; de nouvelles apparaissent autour du soutien et de la défense des individus. Mais quelque chose a irrémédiablement changé⁹. La République, fondée sur l'idée de devoir, intégrait les personnes à marche forcée. Aucun soi qui ne soit sans les autres. L'hyperdémocratie qui s'inaugure aujourd'hui institutionnalise au contraire les droits des individus et des minorités, accélérant ainsi la déliaison sociale et la perte des vertus communes.

-
2. G. Lipovetsky, *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993.
 3. Z. Bauman, *La vie liquide*, Paris, Pluriel, 2013.
 4. J.-C. Kaufmann, *L'invention de soi : une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.
 5. C. Lasch, *La culture du narcissisme*, Paris, Champs-Flammarion, 2008.
 6. S. Moyn, « The return of the prodigal : the 1970s as a turning point in human rights history », dans J. Eckel et S. Moyn, *The Breakthrough : Human Rights in the 1970s*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2015.
 7. M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie. IV : Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017.
 8. *Ibid.*
 9. F. Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

1. L'HYPERDÉMOCRATIE

L'individu de l'hyperdémocratie choisit lui-même (du moins, en théorie) sa vérité et sa morale. Il choisit aussi son avenir, animé par des rêves et des projets plus ou moins réalisables. La société du destin, qui hier encore disait ce que serait demain, s'est transformée en une société du futur, où ce qui adviendra est à construire. L'individu-citoyen choisit les produits et les services qu'il achète, donne ou jette parmi une offre commerciale ou associative de plus en plus étendue, chaque action impliquant à la fois des options éthiques et une confirmation ou une réorientation de la trajectoire de vie engageant l'avenir.

La dynamique de création d'un réseau relationnel large et diversifié s'est brusquement accélérée avec la généralisation d'Internet dans les années 2000. Internet peut être défini de bien des manières, mais l'une de ses principales fonctions est d'être une machinerie, très puissante, de production de liens sociaux. Le lien social d'aujourd'hui, bien sûr, à l'âge de la démocratisation de la vie.

En quelques années, l'outil numérique a révolutionné la façon de tisser des relations, notamment dans le domaine amical, amoureux et sexuel. Ce qui se passe sur la Toile s'apparente à l'invention d'un « monde à côté¹⁰ » où les règles du jeu sont différentes. Un monde pas aussi virtuel qu'on le dit trop souvent, mais fluide (la société n'est nulle part aussi « liquide », comme le dit Zygmunt Bauman, que sur Internet, qui participe puissamment à sa fluidification), parce qu'il est libéré des contraintes qui attachent à des territoires, des conventions ancrées, des groupes dans lesquels le lien social procède des proximités établies. Deux individus n'y sont jamais seuls. Dès qu'ils entrent en contact, ils charrient avec eux tout un « processus de pénétration sociale¹¹ », avec ses codes, ses valeurs, ses regards, ses jugements. Ils sont d'abord tout cela, qui leur trace la route, avant de pouvoir s'inventer. Erich Merkle et Rhonda Richardson notent qu'une des principales caractéristiques d'Internet est d'inverser la donne : deux individus peuvent entrer en contact par l'intersubjectivité, en se dégageant des entraves et des définitions *a priori*.

10. D. Miller et D. Slater, *The Internet: An Ethnographic Approach*, Oxford, Berg Publishers, 2000.

11. E. Merkle et R. Richardson, « Digital dating and virtual relating : Conceptualizing computer mediated romantic relationships », *Family Relations*, vol. 49, n° 2, 2000.

Internet est un « monde à côté » qui se déploie parallèlement aux territoires de socialisation ancrée. Bien que les liens soient continuels entre les deux univers, plus ce monde à part est séparé, plus il offre la possibilité de se dégager des assignations de groupes. Les personnes soumises à des conventions rigides, souffrant de discriminations ou aspirant tout simplement à plus de liberté l'utilisent donc pour élargir leurs espaces d'expression personnelle. L'âge de l'hyperdémocratie révèle un gigantesque mouvement pour se dégager des appartenances imposées.

Cette dérégulation du lien social, qui rêve de se nouer autour d'un individu seul maître à bord, ouvre sur l'utopie d'une démocratie participative ringardisant le modèle républicain de la représentation politique (et nourrissant l'antiparlementarisme). Chacun désormais pourrait donner son avis sur tout et influencer sur la conduite des affaires d'un pays. À première vue, on ne peut que souscrire à un tel élargissement démocratique, alors qu'une part grandissante de la population se sent exclue des délibérations publiques, envahies par un langage d'expertise de plus en plus complexe. Hélas, cette utopie trouve rapidement ses limites et produit le contraire de ce qu'elle cherche à atteindre. De même que l'approfondissement hyperdémocratique de la vie personnelle provoque la fatigue d'être soi, le repli sectaire et la montée des croyances, la démocratie participative, surtout quand elle est accentuée par la fluidité d'Internet, débouche au mieux sur un feu de paille, au pire sur des récupérations populistes ou des flambées émotionnelles anarchiques. La belle utopie est d'une manipulation extrêmement risquée et potentiellement explosive.

Un cas de figure particulièrement intéressant est la formation d'un mouvement social venant réellement de la base et cherchant à maintenir une expression autonome, aidée par la fluidité et l'horizontalité des réseaux sociaux. Les printemps arabes ou la révolte des Gilets jaunes en France en offrent des illustrations spectaculaires – et dramatiques. Car autant l'expression collective peut parvenir à se cristalliser, dans une première phase, autour de symboles (un gilet jaune) et de slogans rudimentaires (« Macron, démission ! »), autant, à un stade plus avancé, l'élaboration d'une solution de rechange sociétale se révèle impossible. Parce que le piège dans lequel nous sommes enfermés interdit qu'une telle possibilité puisse émerger, et parce que le fonctionnement hyperdémocratique de la démocratie participative, certes intéressant pour donner la parole au peuple, rend encore plus difficile la rédaction d'un programme.

Le mouvement social issu de la base est alors condamné à toutes les dérives et à toutes les récupérations. Dans les pays arabes, le printemps

démocratique de la jeunesse a été suivi par une poussée de l'islamisme radical. Quant à la révolte des Gilets jaunes, nourrie par l'énergie du « dédagisme » contre le président et les élites, elle offre le spectacle frappant d'un autre dédagisme, interne celui-là ; on entend ainsi critiquer l'idée même d'une représentation un peu organisée issue de ses rangs, au nom d'une sorte de démocratie pure rendue possible par Internet. Une illusion d'autant plus dangereuse qu'Internet favorise avec une puissance décuplée l'enfermement sectaire.

La révolte des Gilets jaunes représente un des exemples les plus aboutis d'un désir de démocratie directe. Son émergence sur les réseaux sociaux lui a permis de développer l'idée d'une horizontalité radicale contestant tous les corps intermédiaires (y compris les syndicats) et les modes organisés de représentation. Face à l'usure du vieux monde politique et au mépris hautain de la caste technocratique, le slogan qui s'imposa d'un « référendum d'initiative citoyenne » apparut pour beaucoup comme un élément de bon sens, permettant d'enrichir le fonctionnement démocratique et de donner sa place au peuple. Hélas, ce qui aurait pu être vrai à une autre époque (en prenant les précautions nécessaires, car le référendum a toujours été un des instruments préférés des pouvoirs autoritaires) ne l'est plus désormais, à l'heure des emballements identitaires et de la fragilisation des institutions républicaines. La revendication d'un « référendum d'initiative citoyenne » n'est pas aujourd'hui le signal d'une bonne santé du fonctionnement démocratique, mais l'inverse.

Les Gilets jaunes nous en apprennent beaucoup également sur la façon de s'inscrire aujourd'hui dans la vie collective. Dans la société traditionnelle, ou dans celle de la première modernité, chaque individu faisait partie de divers groupes qui lui assignaient une place, un rôle, à l'intérieur d'un cadre moral, d'un système de pensée et d'action. Il était « membre » de ces groupes, comme le bras fait partie du corps. Nous ne prenons conscience que lentement de l'inversion qui est en train de se produire : de plus en plus, c'est l'individu lui-même qui choisit non plus d'« appartenir » à tel ou tel groupe, mais de s'y inscrire, pour un temps. Le processus a été décrit il y a longtemps déjà, dans la sociologie classique, par Émile Durkheim ou Ferdinand Tönnies. Alors qu'elle était un cadre structurant qui définissait l'individu, l'appartenance devient une ressource culturelle et relationnelle au service du sujet. Essentielle, bien sûr, dans la construction et l'estime de soi, car nous ne sommes rien sans les autres. Mais révoquant. L'individu n'est défini par ses appartenances que dans la mesure où il les réactive et les affiche, au moment où il les réactive et les affiche.

À l'intérieur des réseaux relationnels, de plus en plus larges, diversifiés et fluides, mélangeant concret et virtuel, on pourrait penser que l'idée même de groupe va finir par disparaître, que la démocratisation relationnelle va déboucher sur une atomisation généralisée. Il n'en est rien. La tendance à l'atomisation, qui se caractérise par une montée de l'isolement social et de la solitude, est bien réelle, mais reste limitée¹². Car, ici comme ailleurs, le modèle individualiste de l'hyperdémocratie se révèle impossible à réaliser pleinement : à mesure qu'il s'étend, des contre-feux s'allument. En l'occurrence, un désir de vie commune, de moments partagés, d'oubli de soi dans un groupe qui nous entraîne et nous dépasse.

La contradiction à résoudre est la suivante : Ego souhaite participer à la vie de différents groupes, mais en maîtrisant ses engagements, c'est-à-dire en ayant la possibilité de se retirer quand il le souhaite. Ce qui est aisément réalisable sur Internet (où l'on peut d'un clic débrancher une relation) et explique d'ailleurs son succès. Ce qui peut également se faire dans la vie concrète. Le militantisme politique et associatif, par exemple, se développe de plus en plus par séquences, avec des bouffées de mobilisation ponctuelles¹³.

Mais l'individu peut aussi prendre une tout autre option pour résoudre la contradiction : choisir de s'abandonner sans réserve, dans un contexte particulier cependant, un espace et un temps donnés dont il sait qu'il sortira, pour redevenir l'individu réflexif et maître de ses choix de la société démocratique. Le modèle en est la fête entre amis, où l'on se « lâche », voire la fête avec des inconnus qui deviennent des amis pendant cette parenthèse. Un concert, par exemple, quand la foule unie par l'émotion partagée n'est plus que rythmes et corps qui vibrent ensemble.

Entre ces temps forts passagers et l'engagement contrôlé de type associatif se développe aujourd'hui un désir, multiforme, mais très identifiable, de participer à des « communautés », de les faire vivre, de les sentir vivre, de se sentir vivre en leur sein. Parfois dans la longue tradition utopiste, en s'inscrivant dans une socialité alternative, souvent de sensibilité rurale et écologiste. Mais parfois aussi de la manière la plus inattendue qui soit. Comme les clubs de partisans d'une équipe de football ou les communautés de jeunes mères mutualisant leurs questions et leurs angoisses, qui se multiplient sur Internet. L'idée est d'abandonner un peu

12. J.-C. Kaufmann, « Trois contextes sociaux de l'isolement », *Revue française des affaires sociales*, n° 2, 1994, p. 43-58.

13. J. Ion, *S'engager dans une société d'individus*, Paris, Armand Colin, 2002.

de la froideur hautaine du soi calculateur, seul maître de son existence, pour se lover dans la chaleur du groupe, prendre plaisir au bonheur des autres.

2. DU CÔTÉ DE LA HAINE

De telles « communautés » se forment en nombre grandissant aujourd'hui, avec des degrés d'intégration très divers, et parviennent généralement à donner plus d'humanité et d'épaisseur émotionnelle au monde commun, tout en conservant l'esprit critique et la liberté de chacun. Mais il n'aura échappé à personne que « communauté » a la même racine que « communautarisme ». Le paradoxe veut en effet que ce qui est le meilleur puisse, dans certaines conditions, devenir le pire. Il suffit pour cela que l'individu ait un tel désir d'immersion groupale (ce qui est souvent le cas en situation de fragilité culturelle, psychologique ou sociale) qu'il abandonne totalement sa liberté de jugement, qu'il s'abandonne totalement au groupe. Et qu'il rencontre un groupe qui se renferme sur lui-même, convaincu de ses certitudes, un groupe qui fait sécession du reste de la société et fonctionne ainsi sur le modèle de la secte. La constitution de sectes aujourd'hui va bien au-delà de la liste des groupements répertoriés comme tels. Elles sont de plus en plus nombreuses et de toutes sortes, douces ou violentes, informelles ou très organisées, laïques ou explicitement religieuses.

À la différence des sociétés traditionnelles, où le groupe préexistait à l'individu, le communautarisme sectaire crée une nouvelle réalité et construit l'intégration sociale à partir d'un imaginaire. Il invente un monde en se coupant radicalement du monde existant et en le refusant, voire en rêvant de le détruire, pour certaines sectes religieuses extrémistes. L'islamisme radical, par exemple, réfère à une communauté idéale, l'*oumma*, abstraction ne reflétant pas la diversité concrète des traditions musulmanes. Mais, ce faisant, il fonde un dogme définissant des listes de prescriptions, un ensemble clos de rites, d'obligations et d'interdits¹⁴. Un dogme qui, à l'intérieur d'un réseau relationnel bien contrôlé, fermé et isolé du reste du monde, peut faire basculer l'individu dans une inclusion proche du régime ancien d'appartenance, par abandon de sa capacité de jugement autonome, et l'entraîner vers les dérives les plus viles et les plus meurtrières qui soient.

14. O. Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

Il convient ici de faire intervenir la notion d'identité. Nombre de sectes en font un usage immodéré, revendiquant une identité ethnique, religieuse ou nationale – le Bloc identitaire, par exemple, à l'extrême droite la plus agressive en France. Tout sectarisme ou communautarisme se caractérise justement par un enfermement identitaire selon une conception très particulière de l'identité, que l'on peut qualifier de fondamentaliste (le fondamentalisme religieux n'est qu'une variante d'un processus plus profond, le fondamentalisme identitaire). L'identité serait inscrite dans les origines, ancrée dans des « racines » qui plongent dans un lointain passé, inchangée avec le temps. Elle serait un bloc de certitudes inaltérables définissant le soi et la vérité de chacun, délivrant ainsi l'individu de la fatigue déstabilisante des questionnements sans fin. Le repli identitaire est la plus mauvaise des réponses, la plus radicale et la pire dans ses conséquences, aux défis de la société hyperdémocratique.

Il ne faut pourtant pas rejeter la notion d'identité, elle est essentielle. Mais il faut lui donner une tout autre définition, non pas fixe, mais au contraire extraordinairement malléable et changeante; non pas tournée vers le passé, mais ancrée dans le présent et tournée vers l'avenir. Vouloir la trouver dans les origines est non seulement dangereux, mais erroné, car l'identité est une idée très récente. On n'a commencé à s'en préoccuper qu'aux alentours des années 1960, avec l'émergence de la seconde modernité. Certes, on peut considérer qu'il existait des identités avant cela. Mais on en parlait très peu, car elles ne posaient pas de problèmes, étant conférées par les places sociales qui étaient occupées.

L'identité n'est devenue un objet de questionnements et de débats qu'à partir du moment où Ego a commencé à définir lui-même sa propre morale et sa propre vérité. La République du XIX^e siècle est une sorte de modernité sans véritables identités modernes, où les individus sont socialement construits sans qu'il leur soit besoin de développer un questionnement ontologique, les personnes recevant de l'institution le sens de ce qui ressemble encore beaucoup à un destin social, guère différent de l'empreinte communautaire des sociétés traditionnelles. Alors que tout change en haut, dans les sphères de l'État, qui imaginent la mise en œuvre du progrès, en bas la vie continue à aller de soi et à dérouler son cours prévisible. C'est cette continuité qui se rompt, pour la masse de la population, dans l'après-guerre, et plus particulièrement autour des années 1960, impulsant les questionnements identitaires individuels.

L'axe de la rupture est connu : c'est l'émergence du sujet, devenant (en théorie) maître de son futur. Le modèle du développement social est

dorénavant celui de l'individu démocratique, libre de ses choix, mais ce modèle est inapplicable dans son intégralité. L'identité dans sa conception souple et ouverte est la seule réponse pacifique à cette contradiction. Une manière douce de recoller les morceaux éclatés du sens de la vie.

Arrêtons-nous un instant sur la réflexivité, ce regard sur soi dans la société hyperdémocratique. Une réflexivité totale et permanente est impossible ; la vie deviendrait un enfer rempli d'interrogations sans fin, générant une insoutenable fatigue mentale. Cela briserait aussi la capacité d'agir. Car le corps ne peut se mouvoir que dans un cadre d'évidences, de directions fixées. Nous sommes condamnés à donner quotidiennement un sens à notre vie pour fermer l'infini des possibles, à chaque instant. Plus les questions se multiplient, plus il nous faut au contraire nous blottir dans nos évidences personnelles du moment. L'identité, bricolage subjectif instantané de représentation de soi, est ce qui ferme le sens et crée les conditions de l'action. À défaut, l'individu moderne tombe en panne, perd l'énergie vitale, jusqu'à sombrer dans la dépression.

Le processus identitaire est une modalité particulière de la subjectivité à l'âge de la démocratie personnelle, consistant à fabriquer, à chaque instant, une totalité significative. Ego doit se représenter comme un tout unifié pour pouvoir se sentir lui-même et agir. Qu'importe si, dans deux minutes, ses options existentielles seront différentes, l'essentiel est de réussir ces unifications ponctuelles et de croire à la continuité de soi. Les caractères objectifs ne sont pas tout-puissants au regard de l'identité. Et cela d'autant moins qu'ils ne forment pas un tout homogène. Nous avons des appartenances multiples, souvent concurrentes (univers du travail, famille, club sportif, etc.), des héritages culturels et sociaux sur certains points contradictoires. Des oppositions les traversent, obligeant le sujet à s'impliquer. La capacité d'initiative de l'individu moderne se forme là, dans ce travail d'arbitrage malaxant et sélectionnant les éléments qui, par la suite, conféreront un sens à la vie.

La production d'une totalité significative continuellement renouvelée et qui parvient à ne pas renoncer à la pensée critique peut se révéler mentalement épuisante. D'où la tentation de plus en plus grande d'abandonner une part de cette dernière et de se réfugier dans un groupe qui évite de se poser des questions, instituant le soi de manière fixe et durable. Une tentation qui ne touche pas à l'identité l'ensemble de la société. Elle concerne en effet d'abord tous les perdants de l'individualisme démocratique, ceux que Robert Castel appelait les « individus par défaut », qui

sont désemparés dans ce nouveau monde et ne trouvent pas d'autre issue¹⁵. Tous les ringardisés voyant de loin briller les mille feux de la société branchée, tous les fragilisés de l'existence, tous les pauvres de plus en plus malheureux de l'être.

Car la pauvreté aussi a changé. Hier, au XIX^e siècle, elle était matériellement terrible, mais c'était le destin social qui avait placé là l'individu démuné de tout ; la charité était bienveillante et miséricordieuse. Aujourd'hui que règne la théorie de l'individu maître de ses choix et de son futur, le pauvre sent en plus dans le regard des autres un soupçon de mépris, particulièrement intolérable. À chaque coin de rue, il croit entendre ce message : « S'il avait su se débrouiller, il aurait pu s'en sortir » – lui qui sait très bien que ça ne se passe pas comme ça quand pèsent sur ses épaules toutes les misères du monde.

Les personnes à qui la position sociale garantit une certaine reconnaissance et qui sont inscrites dans des réseaux multiples et diversifiés ont la possibilité de jouer de leurs différentes facettes identitaires. Celles, au contraire, qui se sentent sur la défensive, menacées de stigmatisation ou plus simplement d'une perte d'estime de soi, sont guettées par le risque d'un repli dans des cocons protecteurs qui les séparent du reste du monde en leur fournissant une réponse évidente et unique aux questions de la vie. Le risque de s'enfermer dans des prisons totalitaires qui leur fixent une identité aussi indiscutable qu'une croyance religieuse.

Notre époque a ainsi deux visages : les espaces de liberté créative pour ceux qui se sentent comme des poissons dans l'eau au milieu du flottement du questionnement démocratique et le retrait dans la protestation muette ou la colère des fondamentalismes identitaires pour les autres.

Les fondamentalismes identitaires prennent souvent une forme religieuse. Trouver la religion ici n'est surprenant qu'en apparence. Ce que l'on appelle le « retour du religieux » est en effet principalement impulsé par la révolution identitaire. La religiosité contemporaine n'est pas un héritage des anciennes sociétés. Avec ou sans recours aux dogmes du passé, nous assistons en fait à l'invention d'un nouveau type de religion. Pour le meilleur quand les croyances fournissent une éthique apaisante à des individus désorientés, mais aussi pour le pire quand la reformulation imaginaire de communautés traditionnelles engendre des identités meurtrières. Sans aller jusqu'à ces extrémités, partout aujourd'hui les

15. Voir R. Castel, *La montée des incertitudes : travail, protection, statuts de l'individu*, Paris, Seuil, 2009.

affirmations religieuses se multiplient, créant des zones où les lois du groupe passent avant celles de la République.

Hier ordre significatif structurant la société, la religion est aujourd'hui de plus en plus intériorisée sous la forme d'une croyance. En délivrant l'individu d'un peu de l'angoisse et de la fatigue d'être soi, elle peut, à travers cette nouvelle fonction thérapeutique, lui assurer équilibre psychologique, calme et sérénité. Nombre de spiritualités évoluent dans ce sens, celui de la paix et de la tolérance confinant à la sagesse. Mais il ne faut jamais oublier que la production de sens est particulièrement volatile et instable; elle peut brutalement prendre des formes beaucoup moins pacifiques. L'identité est sans cesse guettée par cette diablesse qu'est l'idée d'une totalité absolue et définitive, d'autant plus rassurante qu'elle devient simpliste et exclusive. Or les corpus religieux, vérités transcendantales et dogmatiques, se prêtent idéalement à cette dérive fondamentaliste.

Le franchissement de la ligne rouge dépend pour beaucoup du nombre et de la diversité des ressources sociales et culturelles. En effet, lorsque le jeu d'identités disponible est riche, les totalisations sont brèves et diversifiées. L'individu développe alors une distance réflexive avec ces soi changeants. Lorsque le jeu est, au contraire, limité, la totalisation se répète et se durcit, la grille interprétative devient unique, enfermant l'intégralité de la personnalité. Ce mécanisme d'enfermement est aggravé encore dans les situations de stigmatisation sociale et d'atteinte à l'estime de soi. Le monde des autres est alors perçu comme étranger, incompréhensible et hostile. Seules la crispation sur quelques idées fixes et l'énergie oppositionnelle inventant toutes sortes d'ennemis conjurent la désintégration psychologique. Ce mécanisme entraîne le risque d'un déchaînement de violences en chaîne.

Cette nouvelle manière de penser du citoyen de l'hyperdémocratie, engagé dans la contre-révolution identitaire, correspond parfaitement aux structures mentales et aux contenus qui sont nécessaires aux nouveaux leaders populistes pour inventer leur récit mobilisateur. Ils se mettent donc à l'écoute du peuple, vraiment. Et le peuple le ressent. Il reconnaît ses mots, ses idées, y compris celles qu'il n'osait pas s'avouer. Voilà une explication supplémentaire de l'irrésistible montée en puissance des populismes à travers le monde. Et voilà pourquoi les républiques autoritaires peuvent désormais tranquillement s'instaurer par la voie de la démocratie politique, les nouvelles structures mentales de l'individu à l'âge des identités alimentant les récits populistes: l'essentialisation, le dogmatisme sectaire, les croyances laïques et religieuses, le complotisme, la montée d'une cognition

sensible et émotionnelle. J'aurais pu ajouter le désir oppositionnel secret qui génère le dédagisme, véritable calamité pour le personnel politique, de quelque bord qu'il soit, s'installant au pouvoir. Emmanuel Macron en sait quelque chose, lui qui avait justement axé sa campagne sur le dédagisme (un choix payant), au nom d'une « société civile » vouée à remplacer les anciens politiciens professionnels, a rapidement vu le vent se retourner contre lui.

3. DU CÔTÉ DE L'AMOUR

Face à la haine et à la violence, cependant, nombreux sont ceux qui cherchent à construire un univers de tolérance et de générosité. Dans de petites contre-sociétés écologistes et solidaires, mais aussi, plus ordinairement, au sein de groupes d'amis, d'associations, dans l'engagement humanitaire. Et au sein de la famille, bien sûr, où l'attention pour les proches et la douceur caressante et joyeuse peuvent créer les conditions pour édifier une « maison des petits bonheurs », selon l'expression que j'ai employée dans un ouvrage pour désigner l'utopie minuscule qui nous fait rêver aujourd'hui : créer un petit monde d'amour contre le reste du monde, devenu éprouvant et dur.

L'univers si dur de la concurrence et du calcul génère un immense besoin d'amour. Jamais sans doute, dans aucune société, le désir de consolation caressante n'a été aussi fort. Hélas, le couple, instrument ordinaire de cet amour de réconfort, entre en contradiction avec l'individu autonome de la modernité avancée. Le partenaire, avec qui l'on poursuivait son chemin quoi qu'il advienne et jusqu'à la mort dans la société d'autrefois, se révèle un associé révocable, soumis du coin de l'œil à une discrète évaluation critique. Même amoureux, l'individu autonome ne peut s'empêcher de le tester, décidant de rompre quand il considère que le bonheur n'est pas suffisamment au rendez-vous. D'un côté, l'amour, l'engagement, le don altruiste ; de l'autre, le regard froid sur les faits, la soif de respiration personnelle. Le couple se construit aujourd'hui sur un rêve contradictoire : vivre à deux tout en restant soi-même.

Derrière l'immense besoin d'amour qui monte de partout aujourd'hui se cache souvent une demande de reconnaissance. Sans elle, qui offre la dignité et l'estime de soi, il est impossible de vivre, d'être aimé, de se sentir exister. Être aimé par le conjoint pour compenser un défaut de reconnaissance, qui est structurellement produit par la société. Parce que, dans un système de concurrence généralisée, chacun évalue chacun. Il faut réussir

en tout, dans une immense compétition où tout est susceptible d'être jugé, même sa façon de manger, même ses vacances. Autrefois on partait en vacances pour se distraire ou se reposer. Aujourd'hui il faut les réussir et disposer ainsi d'un récit magnifique que l'on racontera aux collègues et amis à la rentrée. Le jugement qui compte le plus en effet (autre problème) est celui des proches. C'est surtout par rapport à eux (que l'on aime sincèrement par ailleurs) qu'il convient de gagner. D'avoir des enfants qui réussissent mieux que les leurs dans les études, de réussir ses vacances, de réussir sa météo. Il faut donc, et c'est une vraie tristesse, aimer ses amis et les vaincre à la fois. D'autant que chacun juge chacun avec ses critères personnels, qui fondent sa propre existence en dévalorisant autrui. En travaillant sur les critères qui nous donnent de bons points, nous infligeons de mauvais points aux autres. Et c'est ainsi que, sous le regard gentiment critique de nos proches, se creuse notre déficit d'estime de soi. Et que gonfle l'immense besoin d'amour qui cache une demande de reconnaissance.

Outre le déficit structurel occasionné par cette notation de chacun par chacun, une autre grosse difficulté tient à ce que la reconnaissance ne s'accumule pas comme on entasse des briques. Au contraire, elle se soustrait très souvent. Nous participons en effet à de multiples groupes dans lesquels nous affichons des facettes identitaires différentes; nous ne sommes pas les mêmes en famille, au travail, dans un club sportif, un syndicat, une association de collectionneurs d'affiches de cinéma. Dans tous ces cercles, nous sommes reconnus, comme quelqu'un qui existe et qui compte, mais d'une façon toujours particulière. Et à leur intersection il y a conflit; ce qui est gagné en reconnaissance d'un côté est perdu de l'autre. Compartimenter son existence évite cette déperdition, mais ce n'est souvent ni facile ni souhaitable. Nous sommes donc condamnés à hiérarchiser, à privilégier certains cercles par rapport à d'autres quand ils viennent à se croiser. Et c'est là que le couple intervient de façon particulière. Car, quelles que soient les configurations sociales dans lesquelles nous nous inscrivons, dès que nous vivons en couple, celui-ci doit inéluctablement devenir prioritaire; il n'existe aucune échappatoire à cette règle d'or. C'est d'ailleurs ce qui explique que l'engagement soit devenu si difficile et puisse même revêtir une certaine violence identitaire. Il bouleverse en effet la façon dont la personnalité se construit sous le regard des autres, en instaurant un cercle privilégié, où la reconnaissance (qui ailleurs est amicale ou teintée d'estime) prend ici une coloration amoureuse particulière. Ce lieu pas comme les autres, fondé sur un pacte de considération mutuelle, est en effet aussi celui des peaux qui se touchent et des caresses intimes. Comparé à l'association des collectionneurs d'affiches, il n'y a pas de photo.

Rien ne permet de mieux le voir que les conflits de reconnaissances avec d'autres cercles familiaux. La famille est souvent perçue comme un lieu d'affection consensuelle. Il y a beaucoup d'amour bien sûr, mais des amours nécessairement contradictoires. La quête de reconnaissance vise un double but : conforter l'estime de soi et confirmer une identité singulière. Or, selon la place occupée à un moment donné (fils ou fille, frère ou sœur, mari ou femme, etc.), ce n'est plus la même facette de soi qui est reconnue. Nous ne cessons de déployer des efforts pour gommer ces différences, esquiver, arrondir les angles, faire comme s'il ne s'agissait que de détails. Mais ces différences sont profondes et se manifestent continuellement. Dès les débuts du couple, une opposition s'instaure entre les parents (qui ont une image de leur enfant) et le nouveau ou la nouvelle venue dans la famille, qui construit son partenaire d'une autre manière par la vie conjugale. Généralement la famille ressent cet écart et admet du bout des lèvres la primauté du couple. Après dix ou trente ans de vie commune, la moindre faille conjugale peut cependant libérer les critiques qui étaient retenues jusque-là.

Heureusement, la règle d'or du couple en limite les effets en instaurant une hiérarchie : quel que soit l'amour que l'on porte à ses parents, le couple prime tout. Il se doit soutien mutuel et complicité prioritaire. Les changements sont subtils dans la conversation de tous les jours, exigeant un véritable art diplomatique. Hélas, en présence des membres de la famille, la délicate alchimie conjugale s'effrite. Car la proximité des proches réactive une autre facette identitaire de l'un des deux conjoints, qui redevient avant tout fils ou fille, frère ou sœur.

Le couple est d'une complexité inouïe. Passées les émotions et les surprises de la rencontre, un petit monde étrange se constitue, rien qu'à soi (à deux), un petit monde de valeurs partagées séparé du vaste monde. Un petit monde à l'intérieur duquel chacun des deux reste cependant dans son propre monde, échangeant mille choses très différentes avec son partenaire : de l'argent, du travail, des paroles, des affects, des gestes doux et des gestes moins doux, etc. Le principe de ces échanges complexes est de devoir s'équilibrer de manière à ce que chacun ait globalement un sentiment de satisfaction plutôt que le contraire. Qu'importe la énième vaisselle faite en solitaire pendant que l'autre regarde la télé si un instant plus tard trois mots tendres suffisent pour faire oublier ce désagrément passager. La comptabilité secrète des bons et des mauvais points n'est pas continuelle, bien qu'elle soit fréquente. Grâce à la règle d'or, qui lie les deux conjoints au-delà des vicissitudes du quotidien, deux logiques de fonctionnement très différentes s'entrecroisent en effet sans cesse dans le

couple. La première anime la relation vivante et concrète (qui elle-même est contradictoirement divisée entre élans amoureux et évaluation froide du partenaire). La seconde est une position de principe, un a priori absolu qui s'exprime, quels que soient les événements de la vie quotidienne. Son fondement est la règle d'or de la confiance mutuelle et de la reconnaissance réciproque. Quoi que fasse l'autre, quoi qu'il dise, il a raison et ses faits et gestes sont dignes d'être admirés. Le conjoint est notre soutien inconditionnel, notre admirateur absolu.

Avant d'être l'occasion éventuelle d'un échange sentimental vibrant, le couple est d'abord un lieu tout simple, mais essentiel, de réconfort et de consolation. Face à une société très dure parce qu'elle est basée sur la compétition généralisée, face aussi à un monde régi par le modèle de l'individu froidement calculateur. Tout se passe comme si la vie était désormais séparée en deux, chaque partie de l'existence étant animée par un modèle de l'individu différent. Du côté de la sphère publique règne l'individu rationnel, hélas, souvent réduit au triste égoïsme calculateur. Cette rationalité est incontournable cependant, car ce modèle de l'individu fonde aussi la citoyenneté démocratique. Le problème est qu'il est vide de sentiments alors que la vie est faite de sentiments. D'où la nécessité d'un autre côté de l'existence, la sphère privée réconfortante et consolatrice, où règne un individu construit d'une tout autre manière. On peut retenir le thème anodin de franchissement de la porte d'entrée : j'ai souvent été frappé de constater combien sont nombreuses les personnes qui éprouvent la sensation de changer véritablement de monde en passant le seuil. Elles ressentent instantanément de la chaleur enveloppante, qui n'a rien à voir avec la température du logement. Le chez-soi fabrique l'individu selon des règles différentes. Il y a quelque chose qui a trait à l'amour dans l'atmosphère du lieu.

Nous ne pouvons vivre sans amour, c'est absolument impossible. Encore plus impossible aujourd'hui que jamais. Nous ne pouvons vivre sans LES amours, tous les amours, si contrastés, qui nous viennent d'une très longue histoire, amour chrétien, bienveillance des Lumières, passion romantique, etc.

La règle d'or (le pacte de reconnaissance privilégiée et de soutien mutuel) est l'héritière directe des formes amoureuses se rapportant à l'agapè. Une position consistant à aimer son prochain comme soi-même, à aimer tous ses prochains, aussi abominables soient-ils. À « aimer Dieu et le ver de terre », à aimer même ses ennemis. À aimer son conjoint donc, « jusque dans ses particularités les plus contingentes ou les plus

négatives¹⁶». À savoir se donner pour lui, sans calculer les contre-dons¹⁷. À l'aimer quoi qu'il puisse dire ou faire, simplement parce qu'il est le partenaire conjugal. L'héritière directe toutefois en modifie profondément l'exercice. L'agapè chrétienne et la bienveillance laïque se caractérisent en tant que vertus universelles, opposées notamment à la passion, qui particularise une personne ou une idée, en la séparant de tout le reste. Or, paradoxalement, cette vertu de type universel fonctionne aujourd'hui dans de petits univers particuliers. Les principes restent pourtant les mêmes, illustrés par exemple dans le fait de soutenir et d'aimer son conjoint quoi qu'il dise et quoi qu'il fasse. Mais ils s'appliquent de manière exclusive à une seule personne.

Cet universalisme particularisé héritier de l'histoire ne représente pas une forme archaïque ; il est lié aux évolutions les plus récentes. En apparence, il se présente comme un amour statutaire, généré par un effet de position : on aime son conjoint parce qu'il est son conjoint. Un amour sans qualités en quelque sorte, pour un homme ou une femme sans qualités. J'imagine que cette définition ne suscite guère l'enthousiasme ! Il est moins vibrant, il est vrai, que la passion romantique. Mais il a une portée qui va bien au-delà des apparences. Une remarque tout d'abord : il se développe alors que l'institution conjugale se fragilise. Il n'est donc pas un simple effet de l'institution, comme dans ces couples des générations précédentes où l'on apprenait à s'aimer, pour la vie, parce qu'il n'y avait pas d'autre solution. Pour le meilleur et pour le pire, disait-on. Aujourd'hui quand le pire arrive, on divorce. La problématique s'est inversée ; c'est désormais cet amour très spécial qui génère la durabilité de l'institution.

J'irai même plus loin en soutenant qu'il est plus subversif qu'il en a l'air. Car dans une société qui nous incite continuellement à prendre une distance d'analyse, à évaluer sans hésitations, à critiquer sans remords, il nous apprend au contraire cette sagesse rare, infiniment complexe à réaliser aujourd'hui : être avec l'autre, tout simplement.

L'agapè conjugale enrichie de confiance et de reconnaissance réciproques est une base. Une base élémentaire sur laquelle des étages de sentiments plus riches et inventifs peuvent être ajoutés. Sans elle cependant, aucun édifice ne tient debout très longtemps. Ces étages montent

16. P. Bourdieu, « Post-scriptum sur la domination et l'amour », dans *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

17. A. Caillé, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

tous vers le ciel rêvé du bonheur, et du « bonheur de donner du bonheur¹⁸ ». Comme hier certains aspiraient à la Lumière divine, nous aspirons tous maintenant au bonheur, devenu le grand horizon de nos existences. Parce que le monde est dur bien sûr, qu'il est froid et agressif, parce que le modèle de l'individu égoïste ne produit pas de la bienveillance généralisée (c'est le moins qu'on puisse dire). Mais aussi parce que, autonomie oblige, nous sommes tous désormais condamnés à dessiner notre chemin et à croire à l'histoire que nous nous racontons. Il faut parvenir à faire bloc avec soi et cela n'est pas facile, car le sens de nos actes quotidiens et, plus généralement, celui de notre existence entière ne cessent de poser des questions, d'ouvrir des doutes, de nous échapper.

L'agapè conjugale apporte les rudiments sur lesquels peuvent se greffer des instants de bien-être. La quête de bien-être est la nouvelle frontière de l'aventure au quotidien. Oublié le vulgaire confort des années passées, étroitement physique, objectivement mesurable. Le bien-être est une recherche sans fin, profondément existentielle, comme le dit son nom quand on sait l'entendre. Le désir de bien-être ouvre l'être à la quête du bien, version concrète et palpable du bonheur, ce Graal moderne hélas insaisissable. L'être-bien est le bonheur réalisé, ici et maintenant. Par l'accumulation patiente d'une infinité de plaisirs minuscules, à travers les moindres gestes, les objets les plus dérisoires. L'alchimie nouvelle consiste à transformer des poussières en brins d'or aux quatre coins du couple et de la maison, à ravir les sens par des parfums, des couleurs, des touchers caressants.

Entraîné par une plume un peu trop lyrique et par le désir de découvrir une issue optimiste à tout prix aux maux de notre époque, j'avais cru pouvoir distinguer une véritable stratégie d'ensemble, une guérilla amoureuse encerclant par les marges la froide et cupide rationalité calculatrice et s'opposant au déferlement de la haine. Je ne résiste pas à l'envie de citer ce passage :

Elle a d'ailleurs déjà commencé sans que nous en prenions trop conscience. Dans la résistance discrète des mots tendres et des baisers, ou même dans le simple art du bien-être de millions de maisons des petits bonheurs. Un autre monde (plus caressant) est possible. Dans l'inventivité folle et l'énergie vitale des nouvelles passions douces. Un autre monde (plus exaltant) est possible. Dans la générosité planétaire du volontariat qui refuse la souffrance et la misère. Un autre monde (plus humain) est possible. Les troupes de l'amour

18. P. Bourdieu, « Post-scriptum sur la domination et l'amour », dans *La domination masculine*, op. cit.

sont déjà en marche. Le plus important peut-être est de commencer par en prendre conscience. De se dire que, si le modèle de l'individu calculateur ne peut être délogé du centre, il est par contre de plus en plus encerclé. Par des hordes amoureuses bien peu vindicatives (puisqu'il s'agit d'amour), sans uniforme (puisque telle est la technique de la guérilla), mais qui n'en sont pas moins actives et qui progressent. Une utopie est sans doute en train de se réaliser peu à peu sous nos yeux¹⁹.

Je dois reconnaître aujourd'hui que je m'étais trompé. J'avais ignoré le poids réel des forces en présence. Les petits mondes d'amour existent et ils s'élargissent, sans aucun doute. Mais c'est uniquement parce que l'opposition est plus marquée avec un centre du monde détenant désormais une puissance gigantesque, ancrée dans l'univers parallèle. Autorégulé, numérisé, indéboulonnable. Les petits mondes d'amour ne s'inscrivent pas dans une stratégie de contournement. Ils ne répondent qu'à une tactique de consolation. Et ils s'opposent à d'autres petits mondes, qui ne cessent d'être plus nombreux. Des petits mondes de violence et de haine surgissant des enfermements identitaires.

L'avenir politique dépend de plus en plus de ce qui se passe dans les petits mondes, les enjeux publics se forment désormais dans les univers privés. Pour le meilleur et pour le pire.

19. J.-C. Kaufmann, *L'étrange histoire de l'amour heureux*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 192.

TROISIÈME PARTIE

**SUBJECTIVITÉ
ET RÉGIMES D'ACTION**

CHAPITRE 6

La mutation du modèle culturel des sociétés modernes

GUY BAJOIT

Je voudrais défendre ici la proposition suivante qui, à mes yeux, est plus qu'une hypothèse, mais moins qu'une certitude : entre les années 1960 et 2000, les sociétés modernes ont connu une mutation du modèle culturel qui a donné du sens aux conduites de leurs membres. Elles sont passées du règne du *modèle culturel progressiste* de la première modernité, dont le principe central était le progrès, à celui du *modèle culturel subjectiviste* de la seconde, dont le principe de sens est le sujet. Pour affirmer cela, je m'appuie principalement sur mon interprétation des résultats des enquêtes européennes sur les valeurs, mises en œuvre tous les neuf ans depuis 1981, et qui portent sur des échantillons représentatifs des populations des pays de l'Union européenne.

Pour bien me faire comprendre, j'ai besoin d'aborder cinq points : 1) définir le concept de modèle culturel ; 2) dire en quoi consistait le modèle culturel progressiste qui régnait avant cette mutation ; 3) préciser en quoi consiste le modèle culturel subjectiviste qui règne aujourd'hui ; 4) montrer comment les croyances culturelles et les conduites sociales sont liées entre elles par un rapport de « causalité fonctionnelle réciproque » ; et 5) choisir enfin quelques exemples pour bien me faire comprendre et défendre ma proposition.

1. QU'EST-CE QU'UN MODÈLE CULTUREL ?

Un modèle culturel est un ensemble des principes éthiques qui donnent du sens, soit une orientation et une signification, aux conduites des acteurs (à savoir ce qu'ils font, pensent, disent et ressentent) dans une collectivité à un moment donné de son histoire. Ces principes de sens leur « disent » comment il est légitime (bon, beau, vrai et juste) qu'ils se conduisent d'une manière particulière s'ils veulent mener une « vie bonne » à tel moment et dans un lieu déterminé. Ces modèles culturels varient bien sûr dans le temps et avec les cultures, puisqu'ils sont le produit des pratiques, qu'ils produisent en les légitimant.

Les principes de sens d'un modèle culturel régnant sont traduits par les acteurs en idéologies et en utopies, qui fondent les valeurs, les normes, les intérêts et les affects considérés comme légitimes, dans telle collectivité, à tel moment.

Les modèles culturels ne meurent pas : ils s'enracinent dans la mémoire collective. Mais presque toujours (sauf dans des périodes de transition, parfois très longues), un de ceux-ci s'impose aux autres : il règne sur les consciences. J'en ai distingué cinq qui ont régné successivement, sous la prééminence de l'un d'entre eux, au cours des vingt-cinq derniers siècles en Europe occidentale : le modèle culturel (MC) civique de la Cité grecque, le MC aristocratique de la Rome antique, le MC chrétien du royaume féodal¹ ; vinrent ensuite ceux de la civilisation moderne, dont je vais parler maintenant.

2. LE MODÈLE CULTUREL PROGRESSISTE DE LA PREMIÈRE MODERNITÉ

Entre le siècle des Lumières et les révolutions industrielles, les grandes idées de la modernité – qui étaient en voie d'élaboration depuis la Renaissance au moins – n'ont pas cessé, malgré les résistances de l'Église catholique et de l'aristocratie, de se développer, de se répandre et finalement de s'imposer. Quels sont les principes de sens auxquels les gens d'alors se

1. Voir G. Bajoit, *Le modèle culturel civique de la Cité grecque*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2015 ; *idem*, *Le modèle culturel aristocratique de la Rome antique*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2017 ; *idem*, *Le modèle culturel chrétien de la France médiévale*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan (sous presse).

sont mis à croire (et auxquels très peu d'entre eux croyaient avant cette époque)? Je retiendrai cinq traits.

A. Le progrès. Ce trait constitue le principe central. Avant tout, les sociétés industrielles valorisaient le bien-être matériel de leurs membres². Leur rapport à la nature était donc essentiel, puisque c'était d'elle qu'ils tiraient les biens nécessaires à l'amélioration de leurs conditions de vie. Ce que ces sociétés valorisaient donc avant tout, c'était la maîtrise prométhéenne de leur environnement naturel: il s'agissait de le connaître (par la science), de mettre au point des outils pour le maîtriser (par la technique) et de le transformer pour en extraire tous les biens utiles (par le travail). Bref, ces sociétés croyaient que le progrès (demain sera meilleur qu'hier) résulterait de cette maîtrise de l'humain sur le naturel, par la science, la technique et le travail.

B. La raison. Se sentant ainsi destinées à maîtriser la nature, ces collectivités se sentaient aussi capables de maîtriser leur vie commune, sans qu'elles aient besoin de recourir ni à Dieu ou ses prétendus représentants (les clercs) ni à une espèce soi-disant «supérieure» d'humains (les rois, l'aristocratie). Elles se croyaient capables de gérer elles-mêmes leur ordre politique et social par la raison, qui comporte deux dimensions: la dimension rationnelle (par la science) et la dimension raisonnable (par la démocratie: la volonté de la majorité du peuple dans la nation).

C. L'égalité. La conséquence de ce qui précède est que tous les humains étaient considérés comme égaux en droit et destinés à le devenir en fait. Accepter d'être traité comme les autres était légitime, vouloir jouir d'un privilège ne l'était plus. Cela ne veut pas dire cependant qu'il n'y avait plus d'inégalités sociales. En effet, les inégalités étaient légitimées par le principe d'utilité³, donc par la contribution de chacun au bien commun. Certaines catégories sociales étaient considérées comme plus utiles que d'autres, qui l'étaient moins, ou ne l'étaient pas du tout, ou

-
2. Que j'en parle à l'imparfait ne signifie pas que ce modèle culturel soit disparu de la surface du globe terrestre. Il est encore bien présent dans beaucoup de collectivités humaines, y compris dans les nôtres.
 3. La *Déclaration des droits de l'homme* d'août 1789, juste après la Révolution française, est très claire sur ce point, comme l'indique l'article premier: «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.» Même si l'homme avait été libéré de l'esclavage et du servage, l'individu et ses droits n'étaient pas encore le principe central de sens du modèle culturel progressiste: l'homme était sujet de la collectivité dans laquelle il vivait.

même étaient nuisibles. Cette égalité devait résulter de la solidarité collective et être financée par l'impôt ou par le fruit du travail. L'État détenait le droit d'exercer la violence pour faire respecter ce contrat social. Il garantissait ainsi la liberté civile, la sécurité des personnes et la propriété privée de leurs biens.

D. Le devoir. On comprend ainsi que ces sociétés valorisaient le travail, l'effort, le mérite, l'instruction, la volonté de mobilité sociale, la capacité de maîtriser les passions, de différer le plaisir, de tolérer la souffrance: plus la vie était dure, plus elle était valorisée. Dès lors, le devoir accompli par les individus au service du collectif, dans l'exercice de leurs multiples rôles sociaux (fils/fille, mari/épouse, père/mère, élève/enseignant, citoyen/citoyenne, travailleur/travailleuse, etc.) était fortement valorisé par ce modèle culturel.

E. La nation. Enfin, le monde industriel s'organisait sur l'espace territorial de la nation souveraine. Chaque citoyen était invité, voire contraint à se sacrifier – et au besoin à mourir! – pour défendre sa patrie. Et l'ordre externe était un ordre international (entre nations), où l'ingérence d'un État dans les affaires intérieures d'un autre État était intolérable.

3. LE MODÈLE CULTUREL SUBJECTIVISTE DE LA SECONDE MODERNITÉ

Examinons maintenant ce que sont devenus les principes de sens du modèle progressiste qui viennent d'être définis, quand celui-ci s'est affaibli et a cédé sa place au modèle culturel subjectiviste.

A. Le progrès. Celui-ci est soumis aux exigences de la qualité de la vie. Hier, tout ce qui pouvait être considéré comme un progrès était reçu comme évidemment bon. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, pour deux raisons: l'une écologique, l'autre éthique. Il se peut en effet que des innovations technologiques mettent en danger certains biens naturels, notamment l'eau, ou perturbent des équilibres que l'on estime devoir préserver, notamment le climat. De même, les découvertes techniques posent des problèmes éthiques complexes, par exemple les manipulations du génome humain. Il ne s'agit pas de renoncer au progrès, mais de le critiquer, d'en faire voir les limites, de lui faire rendre des comptes, de le mettre au service de quelque chose de plus important, donc de plus ultime que lui. Quel nom faut-il donner à ce nouveau principe de sens? Il semble que cette critique du progrès renvoie à l'idée de « qualité de la vie ». Les gens veulent

un autre rapport à la nature : de préservation, de protection, d'intégration. Ils veulent encore consommer tout ce que les avancées technologiques d'aujourd'hui peuvent leur offrir, mais ils veulent aussi se protéger contre la manipulation de leurs besoins, consommer des produits durables, sains, sûrs, éthiques et esthétiques, qui ne mettent en péril ni leur santé ni l'environnement, pour eux-mêmes et pour les générations futures.

B. La raison est moins idéologique et plus pragmatique. Hier, la participation à la vie politique était un devoir (le « devoir citoyen ») et la volonté d'une majorité d'électeurs était censée être bonne pour l'intérêt général, puisqu'elle était majoritaire. Cela ne suffit plus aujourd'hui. D'abord, les citoyens se méfient, bien plus qu'hier, des politiciens : on se méfie de leurs « beaux discours » et de leurs « belles promesses » ; la démocratie représentative est accusée de trahir l'intérêt général parce que les partis politiques s'occupent trop des intérêts particuliers de leurs électeurs. On veut donc une démocratie plus transparente, moins corrompue, plus respectueuse de la morale, moins idéologique, plus attentive aux conseils des experts, plus pragmatique, plus responsable, plus décentralisée et plus participative (démocratie directe). En outre, la participation aux élections est devenue plus un droit qu'un devoir, ce qui implique que le citoyen ne se sent plus obligé de voter et que les taux d'abstention augmentent partout où le vote n'est pas obligatoire.

C. L'égalité est remplacée par l'équité et l'identité. Hier, les groupes de pression ou les mouvements sociaux défendaient leurs intérêts en revendiquant des avantages égaux : à utilité égale, même traitement (« à travail égal, salaire égal »). Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Ce qui importe, c'est moins l'égalité réelle que l'équité, c'est-à-dire l'égalité des chances, de mérite et de sens civique. « À chacun selon ses besoins » est devenu « à chacun selon ses mérites ». En outre, les acteurs veulent maintenant disposer d'un traitement adapté à leur singularité identitaire. Hier, ils concevaient leur intérêt en matière de redistribution des richesses (d'égalité), à laquelle ils avaient droit parce qu'ils contribuaient plus que d'autres (utilité) ; ils le conçoivent maintenant en matière de reconnaissance de leur identité : être jeune, être vieux, être femme, être homosexuel, être Noir, être Juif, etc.

D. Le devoir est remplacé par le droit. Hier, la société disciplinaire imposait à chacun de faire son devoir et l'individu était prié de se soumettre au contrôle social des groupes auxquels il appartenait. Aujourd'hui, cet individu veut qu'on respecte son droit de jouir des ressources nécessaires à son épanouissement personnel (éducation, santé, information, sécurité,

loisirs, pouvoir d'achat...). Puisqu'il a le droit de choisir sa vie et de se réaliser comme personne singulière, il veut aussi que la société lui en donne les moyens. Il n'est plus question, dans une relation sociale, de se revendiquer d'un statut supérieur pour imposer sa conduite à un autre. Il est fini le temps où l'on pouvait – en frappant du poing sur la table! – dire à ses enfants, à ses élèves, à sa femme, à son ouvrier: «C'est comme ça, parce que c'est comme ça, parce que je suis ton père, ton prof, ton mari, ton patron!» Non. Aujourd'hui, pour se faire obéir, il faut donner de bons arguments (et c'est difficile), il faut savoir expliquer pourquoi «c'est comme ça» et, s'ils ne sont pas assez convaincants, on risque de ne pas être obéi ou d'entrer en conflit.

E. La nation est remplacée par le local et le global. Enfin, avec la construction des grands ensembles économiques et politiques, avec la diffusion mondiale des produits culturels, on voit s'atténuer peu à peu la croyance en la nation, en la patrie. La nation a maintenant des comptes à rendre à plus grand et à plus petit qu'elle. Les identités territoriales ne s'effacent pas, mais elles se déplacent, au-delà et en deçà de la nation: au-delà, les gens se sentent «citoyens du monde» et, en deçà, ils revalorisent leur «terroir», leur culture locale, la large autonomie, voire l'indépendance de leur région (Catalogne, Écosse, Flandre...). Ainsi, le global (mondialisation) et le local (régionalisation) s'articulent en réseaux entre lesquels circulent des flux.

4. LA CAUSALITÉ FONCTIONNELLE RÉCIPROQUE ENTRE LES PRATIQUES ET LES CROYANCES

La principale conséquence de la mutation culturelle de la modernité est que les individus d'aujourd'hui, pour mener une «vie bonne», ne se croient plus en devoir d'être utiles au progrès de la collectivité à laquelle ils appartiennent, mais se croient en droit de s'épanouir personnellement comme sujets d'eux-mêmes et acteurs de leur existence personnelle. Dès lors, cette mutation change ce que les individus attendent les uns des autres dans toutes leurs relations sociales: les finalités qu'ils trouvent légitime de poursuivre; les compétences qu'ils jugent bon d'acquérir pour contribuer à leurs relations; les rétributions qui leur paraissent désirables et qu'ils estiment être en droit de recevoir des autres; et même les formes d'inégalité et de domination sociale qu'ils sont, ou ne sont pas, disposés à tolérer. Ainsi, les pratiques ont changé dans tous les champs relationnels de la vie sociale: la famille, l'école, le travail, la religion, la vie politique,

les liens d'amitié, la sociabilité, les relations entre les âges, les genres, les races et les cultures, etc.

Entre ces nouvelles pratiques des acteurs sociaux et les nouvelles croyances culturelles s'établit une complémentarité fonctionnelle réciproque : fonctionnelle, parce que les acteurs ont besoin de croire que ce qu'ils font a du sens et est légitime, donc ils adhèrent à des croyances qui justifient leurs nouvelles conduites ; et réciproque, parce que les nouvelles croyances qu'ils adoptent leur confirment qu'ils ont bien raison de se conduire comme ils le font. Le plus souvent, cette complémentarité s'établit d'elle-même, peu à peu, mais parfois elle s'établit plus difficilement parce qu'un acteur résiste à changer : il ne veut pas adopter les nouvelles croyances parce qu'il ne veut pas changer ses pratiques, ce qui provoque une crise de sens, une dissonance cognitive, un malaise et un dysfonctionnement dans la relation sociale.

4.1 Quelques observations empiriques : la socialisation, la libre disposition du corps et la militance sociale et politique

Pour illustrer mon propos, j'ai retenu trois thèmes : les formes de socialisation, la libre disposition du corps et enfin la militance sociale et politique.

4.1.1 La socialisation

S'agissant de la socialisation, j'ai choisi deux milieux qui me semblent très différents, et même souvent opposés : la socialisation des jeunes en famille et à l'école. Dans la famille, la complémentarité fonctionnelle et réciproque entre les croyances et les conduites me semble s'établir plutôt bien (peu de résistance au changement de la part des parents) ; en revanche, à l'école, elle a bien du mal à s'établir, car elle se heurte à de fortes résistances de la part d'une partie au moins des enseignants.

La socialisation en famille

Après une longue tradition autoritaire (qui remonte à l'Antiquité et au Moyen Âge, mais que la première modernité avait adoptée), vers la fin de la décennie 1960-1970, les parents se sont mis à croire que, pour bien éduquer un enfant, ils devaient cesser d'être trop répressifs, de le punir et, surtout, ne plus jamais le frapper, mais qu'il fallait, au contraire, beaucoup l'écouter, dialoguer avec lui, comprendre ce qu'il voulait, ne pas trop le

contrarier, expliquer les raisons des décisions qu'ils prenaient (ne plus jamais dire : « c'est comme ça, parce que c'est comme ça, parce que je suis ton père, un point c'est tout ! »). Le mode d'exercice de l'autorité parentale (et surtout paternelle) a commencé à changer, radicalement. Bien sûr, ce changement ne s'est pas fait du jour au lendemain : certains parents ont résisté (stigmatisant « l'enfant-roi »), mais ils ont fini par assouplir peu à peu leurs comportements envers leurs enfants, sous la pression sociale que leurs amis et connaissances exerçaient sur eux. Bref, la complémentarité entre les croyances et les conduites a fini par s'établir, même si ce ne fut pas toujours sans drames, sans conflits, sans ruptures⁴. Ces drames furent souvent jugés assez intéressants pour faire l'objet de films à succès : voir, par exemple, *Le cercle des poètes disparus*.

Pour expliquer cette faible résistance des parents aux orientations du modèle culturel subjectiviste, on dira, avec raison, que, n'ayant que deux ou trois enfants, ils les connaissent bien, ils peuvent se permettre de passer du temps avec chacun d'eux, de bien les comprendre ; et aussi que, par définition, les relations familiales sont très affectives, donc prédisposent les deux parties à satisfaire les attentes de l'autre.

La socialisation à l'école

Il en va tout autrement à l'école, dans la relation pédagogique entre les enseignants et leurs élèves. Ici, la complémentarité s'établit très difficilement. Pour affirmer cela, je m'appuie sur ma longue fréquentation des enseignants des écoles secondaires catholiques de la région Wallonie-Bruxelles. En effet, mes recherches sur le changement socioculturel m'ont amené, depuis plus de vingt ans, à y donner de nombreuses conférences sur le métier d'enseignant, au cours des journées pédagogiques organisées par les écoles.

Je sais bien de quoi les professeurs se plaignent quand ils parlent de leurs élèves, qu'il s'agisse d'écoles « de riches » ou d'écoles « de pauvres⁵ ». Ces plaintes concernent le plus souvent deux questions qui les préoccupent beaucoup : d'une part, le rapport de leurs élèves à leur autorité et, d'autre

4. Dans le champ de la famille, je m'appuie surtout sur deux ouvrages de F. de Singly : *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 2005 et *Libres ensemble : l'individualisme dans la vie commune*, Paris, Nathan, 2003.

5. Aussi bien au collège Saint-Michel, fréquenté surtout par les fils et filles de la classe aisée bruxelloise, qu'au collège de la Providence, fréquenté surtout par des enfants des familles maghrébines du quartier de Molenbeek.

part, leur rapport au travail scolaire. Ils ont beaucoup de mal à obtenir des jeunes qu'ils respectent la discipline et qu'ils accomplissent les tâches qui leur sont demandées. D'où le fameux « malaise à l'école » que tant de chercheurs d'aujourd'hui essaient de résoudre⁶.

Si le rapport à l'autorité a changé pour les parents, il a changé aussi pour les enseignants. Le rapport aux normes n'est plus ce qu'il était : nous sommes passés de la « société disciplinaire » à la « société réflexive » dont les individus ont besoin pour être sujets d'eux-mêmes. Et les attentes des élèves (qui, en naissant, sont « tombés dans la marmite » du modèle culturel subjectiviste) ne sont plus celles qu'avaient une bonne partie au moins de leurs professeurs (pas toujours les plus vieux : ce n'est pas une question d'âge⁷, même si l'âge joue tout de même un rôle). D'où, chez certains enseignants, une résistance plus ou moins forte au changement. Au cours d'une de mes conférences, une enseignante a prononcé une phrase qui est restée gravée dans ma mémoire : en parlant des élèves, elle a fait remarquer à ses collègues que, « quand ce sont eux qui font la discipline, ils sont souvent plus sévères que nous ! » Depuis, j'invite les enseignants à réfléchir à la question suivante : « Que fait-on dans votre école pour associer les élèves à la formulation des normes internes, qui doivent être respectées, tant par eux que par leurs professeurs ? » La réponse à cette question est, le plus souvent : « rien ! », à l'exception de quelques écoles alternatives, privées et chères.

De même, le rapport au travail a changé tout aussi radicalement chez les jeunes. Au cours d'un très intéressant colloque sur les jeunes et le travail⁸, j'ai défendu l'idée que, dans l'histoire de l'Europe occidentale, l'exigence de travailler a été justifiée par la culture de quatre manières au moins, non exclusives les unes des autres. Le travail a pu être justifié : 1) comme une punition (une torture, une expiation : « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front ») ; 2) comme une nécessité de survie ; 3) comme une contribution utile à la collectivité ; et 4) comme une œuvre créative qui épanouit son auteur. Il me semble clair que le modèle culturel

6. La plupart des recherches du Groupe interdisciplinaire de recherche sur la socialisation, l'éducation et la formation (GIRSEF) de l'Université catholique de Louvain portent sur ce malaise à l'école.

7. Comme l'explique bien O. Galland dans *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, 2011.

8. Colloque organisé à Montréal par M. Vultur et D. Mercure. Les actes de ce colloque ont été publiés sous leur direction : *Perspectives internationales sur le travail des jeunes*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2011.

d'aujourd'hui invite, voire somme les jeunes à se conformer à la quatrième conception, ce qui explique pourquoi beaucoup d'entre eux veulent devenir artistes, même si cela ne paie pas. Or, malgré la bonne volonté de certains professeurs, il est très exceptionnel que les élèves se sentent épanouis en accomplissant leurs tâches scolaires. La même enseignante, que j'ai citée ci-dessus, a prononcé une seconde phrase, qui elle aussi est gravée définitivement dans ma mémoire. En parlant des élèves, elle a dit : « Quand ils sont passionnés, ils soulèveraient des montagnes. » Et bien sûr, depuis lors, je termine mes conférences en demandant aux enseignants : « Qu'est-ce qu'on fait dans votre école pour passionner les élèves ? » La réponse est ici un peu différente : les enseignants prennent souvent des initiatives, mais ils réussissent difficilement. Et les raisons qu'ils invoquent pour expliquer leurs difficultés sont nombreuses : « le ministère nous impose un programme que nous devons suivre (et nous sommes contrôlés) » ; « les élèves sont versatiles : on choisit un thème avec eux, mais un mois plus tard la moitié d'entre eux s'en désintéressent » ; « pour réaliser nos projets, nous devons souvent collaborer avec d'autres collègues, mais ceux-ci n'ont pas le temps ou ne sont pas intéressés ».

Bref, à l'école, la complémentarité fonctionnelle réciproque, entre les conduites (d'une partie au moins) des enseignants et les croyances proposées par le modèle culturel subjectiviste, a bien du mal à se mettre en place. Il me semble clair que beaucoup d'enseignants résistent à changer leurs croyances, même en sachant qu'elles ne sont plus adaptées aux besoins de leurs élèves. Pourquoi ? Sans doute parce que, s'ils changeaient leurs croyances, ils devraient aussi changer leurs conduites. Mais pourquoi ne le font-ils pas ? Pour plusieurs raisons très complexes. Il y a d'abord les raisons qu'ils énoncent : ils estiment que les élèves ont besoin de professeurs qui leur apprennent le travail et la discipline, parce que c'est de cela qu'ils auront besoin dans la vie ; les parents leur en demandent déjà trop, lesquels sont « démissionnaires » et comptent sur les professeurs pour combler les lacunes de socialisation de leurs enfants ; le ministère est trop rigide dans la fixation des modalités de leur programme de travail et ne les laisse pas s'en écarter ; l'opinion publique les méprise, estimant qu'ils ont trop de temps libre, alors qu'ils n'en ont pas assez ; les classes sont surpeuplées et ils n'ont pas le temps de s'occuper de tous leurs élèves avec la même attention ; ils sont mal payés pour tout le travail qu'ils abattent. Bref, ils sont découragés, stressés, fatigués et, en plus, méprisés, donc peu disposés à innover. Mais il y a aussi les raisons qu'ils ne disent pas : ils ont leurs habitudes et il est plus facile de les répéter chaque année plutôt que de changer leurs méthodes ; pour en changer, ils devraient suivre des

formations complémentaires (qui leur sont proposées par la Fédération de l'enseignement secondaire catholique) ; ils devraient donc faire des heures supplémentaires, le soir après 16 h, le samedi, le dimanche ; ils devraient s'entendre avec leurs collègues et travailler davantage en équipe... Bref, ils préfèrent continuer comme avant, parce que c'est plus facile⁹. Je précise que toutes ces raisons interviennent et sont légitimes.

4.1.2 *La libre disposition du corps*

En France, entre 1980 et 2000, la proportion des interviewés qui condamnaient encore l'homosexualité était passée de 62 % à 32 %, l'euthanasie de 41 % à 22 %, le divorce de 28 % à 15 %, l'avortement de 36 % à 25 % et le suicide de 59 % à 48 %¹⁰. Ce désir des individus de disposer librement de leur corps est un indicateur clair de leur volonté d'être sujets d'eux-mêmes. L'adhésion aux nouvelles croyances qui traduisent cette volonté – la liberté de divorcer, d'avorter, de choisir sa sexualité, de pratiquer l'euthanasie et même de se suicider – donne lieu, depuis une quarantaine d'années, à des débats de société et à des mouvements sociaux, notamment le mouvement féministe et celui des homosexuels. Ces mouvements ont réclamé et obtenu des réformes juridiques qui officialisaient des pratiques jusqu'alors illégales : la dépénalisation du divorce, la légalisation de l'interruption volontaire de grossesse, la reconnaissance du mariage homosexuel. Le processus est toujours en cours sur les questions les plus délicates, par exemple l'euthanasie et le suicide, mais la loi reconnaît déjà que, dans certaines circonstances, les individus ont le droit de préférer mourir plutôt que de continuer à vivre.

Ainsi, la complémentarité fonctionnelle et réciproque entre une nouvelle croyance, par exemple celle du droit des individus de disposer librement de leur corps, et de nouvelles conduites, en guise d'illustration le divorce, l'avortement, l'homosexualité, l'euthanasie et même le suicide, s'est peu à peu établie au cours des trente ou quarante dernières années – et ce processus n'est pas encore achevé. Il a engendré des mouvements sociaux, qui se sont heurtés à des résistances, mais qui ont fini par obtenir ce qu'ils voulaient : de nouvelles lois. De sorte que ce qui est d'abord devenu légitime est, par la suite, devenu légal.

9. Dire qu'« ils ne veulent pas », c'est leur faire un procès d'intention. Les enseignants sont, sur cette question, d'une extrême sensibilité. Ils ne supportent pas qu'on les soupçonne d'être de mauvaise volonté, alors qu'ils s'estiment méprisés.

10. É. Schweisguth dans P. Bréchon (dir.), *Les valeurs des Français : évolutions de 1980 à 2000*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 160.

En outre, ces adaptations juridiques aux orientations du modèle culturel subjectiviste ont libéré un ensemble de revendications qui concernent aussi le droit de tous les individus d'être respectés dans leur identité personnelle, dans leur intégrité physique, dans leur appartenance culturelle. La reconnaissance du droit au respect, à la dignité, entraîne l'insistance sur les droits des victimes. D'où le scandale de la pédophilie dans l'Église, la dénonciation du harcèlement sexuel des femmes, les luttes contre la pauvreté, l'exclusion sociale, le chômage, le désir des gens de vivre dans un environnement sain et sûr, de protéger tout ce qui est vivant (végétal, animal, humain), etc.

4.1.3 La militance sociale et politique

Il n'est pas excessif de dire qu'hier le mouvement ouvrier, même s'il lui a fallu au moins un siècle pour arriver à ses fins, a été un facteur très important de la mise en place après la Seconde Guerre mondiale de l'État-providence¹¹. Un tel changement, rappelons-le, a permis une amélioration substantielle des conditions matérielles et sociales de vie des populations de nos pays. Or, à partir des années 1970, le capitalisme est entré dans l'âge du néolibéralisme mondialisé, en voie de mondialisation. Et, sous l'emprise de la logique néolibérale, les pratiques ont changé dans tous les champs relationnels de la vie commune, avec pour conséquence une lente décomposition de l'État-providence et la récupération des acquis sociaux du mouvement ouvrier.

Face à ce recul manifeste des conditions de vie (retour en force de l'exclusion et des inégalités sociales), le militantisme d'aujourd'hui n'est plus ce qu'il était hier. Le mouvement ouvrier (en déclin) fait ce qu'il peut, mais n'arrive pas à imposer ses revendications. Pourtant, beaucoup d'autres mouvements sociaux et politiques qui ont surgi depuis s'opposent au capitalisme néolibéral. Trop nombreux, dispersés et désunis, ces mouvements arrivent à peu de chose en matière socioéconomique. Comment expliquer cette impuissance : cette incapacité de redéfinir et de réorienter les luttes de classes pour les adapter au capitalisme d'aujourd'hui et les rendre efficaces ?

Je pense que l'efficacité dont a fait preuve le mouvement ouvrier s'expliquait par certaines conditions très importantes : 1) il avait, grâce au

11. La mise en place de l'État-providence après la Seconde Guerre mondiale s'explique aussi par d'autres raisons, notamment par les progrès technologiques qui ont permis une tout autre organisation et exploitation du travail.

marxisme, une utopie crédible: le socialisme; 2) il a su formuler une analyse correcte des enjeux qu'il était stratégique de revendiquer: la réduction de la durée du travail, la hausse des salaires, le financement de la sécurité sociale, etc.; 3) il est parvenu à construire une solidarité organisée entre presque toutes les composantes de la classe ouvrière, grâce notamment aux organisations syndicales; 4) il a réussi à introduire, malgré les tendances à la bureaucratisation, un fonctionnement relativement démocratique des syndicats; 5) il disposait d'une arme extrêmement efficace, la grève, pour s'attaquer au capitalisme industriel national; et 6) il avait su se doter de relais politiques qui lui permettaient de traduire ses victoires en lois.

Quand j'analyse le militantisme qui prétend lutter contre le capitalisme néolibéral actuel, que vois-je? Je vois des individus: 1) qui ne croient plus au socialisme ni à aucune autre « utopie réaliste »; 2) qui n'ont aucune analyse commune des enjeux de leurs luttes (une analyse serait un « dogme » et ils ont horreur de ça); 3) qui sont divisés, dispersés et tous trop faibles pour affronter la nouvelle classe dominante; 4) qui ne veulent plus entendre parler d'organisation, avec des leaders, des délégations de pouvoir, des normes, des obligations, des sanctions, et qui ont une tout autre conception de la démocratie, laquelle doit être directe, basée sur des assemblées, etc.; 5) qui n'aiment pas les conflits: ils sont « pour » un autre monde, et non « contre »; 6) qui craignent comme la peste les relais politiques, parce que ceux-ci seraient « tous pourris », prêts à les récupérer.

Il me semble clair qu'il existe une « complémentarité fonctionnelle réciproque » entre les principes de sens du modèle culturel subjectiviste et les pratiques des mouvements sociaux et politiques qui luttent contre le capitalisme néolibéral. Comme les militants d'hier, ceux d'aujourd'hui ont des conduites cohérentes avec leurs croyances: ils font ce qu'ils croient légitime de faire, et ils croient légitime ce que le modèle culturel subjectiviste leur dit de croire. Le comble, c'est que leurs pratiques sont le plus souvent tout à fait fonctionnelles par rapport au néolibéralisme lui-même, car le résultat est que tous ces mouvements dispersés sont trop faibles pour le combattre efficacement. Cela en dit long sur l'extraordinaire pouvoir de persuasion de l'idéologie néolibérale dominante.

J'ai entendu pour la première fois les mots « mutation du modèle culturel », alors que j'assistais aux séminaires d'Alain Touraine en 1972. Pour lui, le modèle culturel était alors une des trois composantes de

l'historicité, les deux autres étant le « mode de connaissance » et le « type d'accumulation ». Cette mutation du modèle culturel s'inscrivait, pour Touraine, dans une mutation plus générale : celle de la transition de la société industrielle à la société postindustrielle¹². Je n'ai pas cessé depuis d'approfondir ces idées-là : celle du changement social, celle du changement culturel et celle des rapports entre les deux. Cette « grande transformation » se serait produite entre les années 1960 et 2000, en commençant par les sociétés du Nord occidental et en se propageant ensuite de par le monde. Même si cette affirmation est pour moi plus qu'une hypothèse, elle n'est cependant encore qu'une proposition. Mais elle m'a servi à comprendre tant de choses dans tous les champs relationnels que je la considère comme un pilier central de la théorie du changement socioculturel.

12. A. Touraine analyse cette mutation, notamment dans son livre *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.

CHAPITRE 7

Nouvelle gestion publique et formes de subjectivité

MARIE-PIERRE BOURDAGES-SYLVAIN

Au cours des dernières années, de nombreux travaux en sociologie du travail se sont intéressés aux dynamiques par lesquelles le travail, comme vecteur de production, de développement identitaire et d'intégration sociale, est devenu l'un des éléments structurants du vivre-ensemble¹. Quoique circonscrit, un tel champ d'activité, à l'instar des autres domaines du monde social, n'échappe pas au processus d'individualisation qui se déploie actuellement dans nos sociétés. Sur le marché de l'emploi, cela se manifeste par de nombreux phénomènes : personnalisation des pratiques de gestion, effritement des collectifs de travail, augmentation des risques psychosociaux et fragmentation des parcours professionnels n'en sont que quelques manifestations. En ce qui concerne la gestion des ressources humaines, cette individualisation est au cœur de l'actuelle phase de modernisation managériale, qui en appelle à des

-
1. Sur cette question, voir notamment les travaux de R. Castel, *La montée des incertitudes : travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009 ; V. De Gaulejac, *La société malade de la gestion*, Paris, Seuil, 2009 ; F. Hanique, *Le sens du travail*, Toulouse, Érès, 2004 ; A. Honneth, « Travail et agir instrumental : à propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société », *Travailler*, vol. 2, n° 8, 2007 ; D. Linhart, B. Rist et E. Durand, *Perte d'emploi, perte de soi*, Toulouse, Érès, 2002 ; D. Méda, *Le Travail : une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1998 ; R. Sainsaulieu, *L'identité au travail : les effets culturels de l'organisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014.

modalités novatrices d'adéquation entre le travail et la subjectivité des travailleurs². En effet, se répandent dans les organisations des modèles renouvelés de mise au travail qui sollicitent les travailleurs d'une manière inédite: ils sont invités à y mobiliser non seulement leurs compétences techniques et professionnelles, mais aussi leurs aptitudes interactionnelles, relationnelles et personnelles³.

Bien évidemment, ces injonctions à la mobilisation subjective ne concernent pas l'ensemble des situations de travail, qui se caractérisent par leur hétérogénéité. Pourtant, ces nouvelles exigences produites et reproduites par des dispositifs managériaux innovants concernent un nombre croissant de travailleurs. D'abord diffusées dans l'entreprise privée, les injonctions à la mobilisation de la subjectivité dans l'activité de travail se déploient désormais dans les organisations étatiques, sous l'impulsion des pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique. Cela se traduit par l'adoption de réformes administratives visant à améliorer l'efficacité organisationnelle et la reddition de compte, ainsi que par des demandes inédites de mises au travail de la subjectivité dans l'activité de travail. Les transformations des conditions objectives et subjectives de travail ne sont pas sans influencer l'expérience vécue des salariés qui évoluent dans ces organisations. Les professionnels qui travaillent au sein de l'État sont particulièrement concernés, puisque les pratiques associées à la nouvelle gestion publique touchent maintes dimensions centrales de leur profession et affectent leur expérience de travail. De nombreuses questions s'ensuivent. En quoi les injonctions associées à la nouvelle gestion publique, qui se traduisent pour les professionnels par des demandes novatrices en matière de performance, d'efficacité, d'adéquation aux logiques du marché et d'adaptation aux exigences politiques et clientélistes, influencent-elles leur activité de travail? Qu'en est-il des injonctions à la mobilisation de soi au travail? Affectent-elles les référents professionnels qui donnent du sens à leur activité, voire sont-elles à l'origine de nouvelles tensions? En quoi le rapport subjectif que les professionnels entretiennent avec le travail en est-il influencé? Voilà autant de questions qui seront abordées dans le présent chapitre.

-
2. D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain (dir.), *Travail et subjectivité: perspectives critiques*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et Éd. Hermann, 2017.
 3. F. Aballéa et L. Démailly, «Les nouveaux régimes de mobilisation des salariés», dans J.-P. Durand et D. Linhart (dir.), *Les ressorts de la mobilisation*, Toulouse, Octarès, 2005, p. 117-130.

C'est par la mise en perspective des injonctions associées à la phase de modernisation managériale et aux transformations en cours qui modifient les organisations publiques que nous analyserons les rapports complexes entre l'activité de travail et la subjectivité des professionnels ; plus précisément, nous étudierons les implications que ces modes d'implication et d'engagement, couplés aux formes de participation et de coordination des activités de travail, ont sur leur expérience vécue. Pour ce faire, nous examinerons d'abord les nouvelles formes de subjectivation, puis leurs incidences sur les professionnels qui évoluent dans les organisations publiques où se déploient des pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique. Nous verrons que ces travailleurs sont aux prises de plus en plus avec un discours managérial qui valorise l'implication au travail, tout en étant soumis à des pratiques néotayloriennes qui en limitent la portée. Le présent chapitre se termine par un survol des paradoxes découlant d'une distance entre le discours managérial et les réalités objectives de travail, qui influence autant les pratiques professionnelles que le rapport au travail.

1. LA SUBJECTIVITÉ DANS NOS SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

L'analyse des formes de mobilisation dans les organisations publiques où se déploient des pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique ne saurait se passer d'une mise en perspective de la singularité de notre époque. Celle-ci réside essentiellement dans la reconnaissance de la souveraineté du sujet, qui devient le fondement de l'État de droit, l'unité de reproduction de la sphère sociale. Au gré du développement des sociétés industrielles et de la complexification des liens sociaux qui s'ensuit, le sujet est devenu l'unité principale de référence, tant pour lui-même que pour la société. Non seulement peut-il être l'auteur de sa propre histoire, mais il peut également participer à celle de la société. Pour le sujet contemporain, ce processus d'individualisation se traduit par un nouvel impératif, celui d'être soi. Libéré de ses appartenances traditionnelles, il est appelé à s'investir dans un projet d'émancipation personnelle ; fort d'un pouvoir réflexif, il peut désormais choisir la place qu'il souhaite accorder à ses appartenances et ses rôles sociaux dans la définition de son identité personnelle. Refusant d'être défini par une seule appartenance, aussi valorisante soit-elle, l'individu moderne se soumet à un jeu de classement de ses

dimensions statutaires afin de construire son individualité⁴. Cette subjectivation, définie par Guy Bajoit comme « le processus psychique par lequel l'individu humain déploie les capacités de sa conscience qui lui permettent de devenir davantage sujet, dans le milieu social et culturel dans lequel il vit »⁵, lui permet de se sentir non pas supérieur aux autres, mais bien unique, singulier. Un monde de possibles s'ouvre devant lui comme autant de voies pour s'approprier le monde.

Ce processus de subjectivation affecte l'individu dans les différentes sphères de son existence, bouleversant non seulement son rapport envers lui-même, mais également son rapport envers la société. À l'instar des autres sphères qui jalonnent son existence, le monde du travail n'en est pas épargné et constitue un lieu privilégié pour étudier les dynamiques formalisées de subjectivité qui s'y déploient. En effet, les configurations du capitalisme contemporain ont entraîné une série de mutations dans les milieux de travail et ont contribué à l'émergence d'une phase de modernisation managériale. De nouvelles formes de sociabilité et d'expression de l'individualité qui émergent mettent en lumière non seulement les nouvelles occasions qui se présentent aux individus, mais également les nouvelles tensions auxquelles ils doivent désormais faire face. Car si, dans la littérature, le processus de subjectivation a été associé à de nouvelles voies d'émancipation, il a également fait l'objet de nombreuses critiques, qui mettent en lumière les nouveaux malaises et les nouvelles souffrances du sujet contemporain, miroir du malaise social⁶. Même si l'objet principal de ce chapitre n'est pas d'examiner le monde du travail dans la seule lignée des travaux en management critique, nous retiendrons néanmoins de cette approche quelques enseignements, notamment quant aux épreuves que subissent désormais les individus en milieu de travail, comme synthèse,

-
4. F. De Singly, *Double Je: identité personnelle et identité statutaire*, Paris, Armand Colin, 2017; D. Martuccelli, « Les nouveaux enjeux de la modernité », *Revue internationale de philosophie*, vol. 3, n° 281, 2017, p. 233-239.
 5. G. Bajoit, *L'individu, sujet de lui-même: vers une socio-analyse de la relation sociale*, Paris, Armand Colin, 2013.
 6. Sur ces questions, voir notamment M. Alvesson, T. Bridgman et H. Willmott (dir.), *The Oxford Handbook of Critical Management Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2009; C. Dejours, N. H. Smith, E. Renault et J.-P. Deranty, *The Return of Work in Critical Theory: Self, Society, Politics*, New York, Columbia University Press, 2018; D. Golsorkhi, I. Huault et B. Leca (dir.), *Les études critiques en management: une perspective française*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009; A. Prasad, P. Prasad, A. J. Mills et J. H. Mills, *The Routledge Companion to Critical Management Studies*, Taylor Auckland, Taylor & Francis Limited, 2015.

à l'échelle de l'individu, d'une situation historique et sociale⁷. Cet angle d'analyse nous permettra de mieux saisir les difficultés que peuvent vivre les professionnels qui travaillent au sein de l'État, qui sont fortement concernés par les formes inédites de mise au travail de la subjectivité, mais dont les pratiques associées à la nouvelle gestion publique affectent non seulement certaines dimensions centrales de leur profession, mais également, de façon individuelle, leur expérience de travail.

2. UN MONDE DU TRAVAIL EN TRANSFORMATION

Depuis les trois dernières décennies, les structures productives des sociétés occidentales ont connu de profondes transformations, qui ont incité les organisations à mettre en œuvre de nouvelles formes d'organisation et de gestion du travail pour répondre aux exigences de flexibilité, de performance et de sécurité des organisations. Le mouvement de financiarisation, la libéralisation des marchés et le développement de nouvelles technologies de production et de communication ne sont que quelques exemples de facteurs ayant contribué à reconfigurer le capitalisme contemporain et, ce faisant, à montrer les limites du modèle fordiste. L'ébranlement de ce système de production s'est accompagné de celui du régime de mobilisation associé, qui normalisait et régulait l'échange social autour du travail⁸. Le procès de production taylorien cherchait à contrôler, voire à annihiler la subjectivité des travailleurs; fondés sur une séparation entre le travail de conception et d'exécution, les modes opératoires prescrits permettaient de limiter les particularités subjectives des ouvriers, la maîtrise des comportements étant considérée comme la voie pour soutenir la production standardisée. Le travailleur comme *agent* était animé par des facteurs de motivation extrinsèque à la tâche, essentiellement liés aux salaires et aux avantages sociaux qui lui permettaient de s'épanouir en dehors du travail⁹.

7. D. Martuccelli et G. Lits, « Sociologie, individus, épreuves : entretien avec Danilo Martuccelli », *Émulations*, vol. 3, n° 5, 2006.

8. F. Aballéa et L. Demailly, « Les nouveaux régimes de mobilisation des salariés », *op. cit.*; T. Coutrot, *L'entreprise néo-libérale, nouvelle utopie capitaliste?*, Paris, La Découverte, 1998.

9. D. Mercure, « Capitalisme contemporain et régimes de mobilisation subjective au travail », dans D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain (dir.), *Travail et subjectivité : perspectives critiques*, *op. cit.*, p. 43-64.

Les sociétés occidentales sont aujourd'hui dominées par un marché où la concurrence et la fluctuation de la demande bouleversent les stratégies traditionnelles des entreprises. C'est ainsi que, dès le début des années 1980, les organisations ont déployé différentes pratiques d'externalisation du travail et de formes de flexibilité de nature financière, technique, fonctionnelle ou numérique, comme stratégie d'adaptation¹⁰. Dans le champ de la gestion des ressources humaines, cela s'est traduit par une certaine individualisation des pratiques de gestion afin de stimuler l'autonomie, la responsabilité et la polyvalence du personnel, lequel est considéré comme l'une des principales sources de plus-value dans une économie dominée par le capital cognitif. L'*agent*, comme figure idéale du modèle fordiste, fut alors remplacé par l'*acteur assigné*, représenté par un travailleur qui mobilise ses savoirs, habiletés et aptitudes aux fins d'une plus grande polyvalence et réactivité dans les milieux de travail¹¹.

Cette réorganisation du travail a engendré de nouvelles opportunités tant pour les organisations que pour la main-d'œuvre. La diffusion à tous les niveaux de ces voies de flexibilité a permis aux organisations de se différencier dans un marché de plus en plus compétitif; parallèlement, le rôle du personnel a gagné en importance, ses compétences, connaissances et talents représentant désormais une part croissante des gains de productivité. Toutefois, ces formes de flexibilité ont également été associées à une série de phénomènes sociaux d'une ampleur inédite, parmi lesquels l'intensification du travail, la précarisation des statuts d'emploi, la diversification des formes d'emploi et l'émergence de nouveaux types d'inégalités et de vulnérabilités sociales. C'est ainsi que, dès le milieu des années 1990, toute une littérature en sciences sociales s'est employée à

10. Mercure identifie quatre formes singulières de flexibilité. La flexibilité *technique* réfère aux modifications de l'activité de production, telles que le recours à l'informatique, à la bureautique ou à l'autonomisation, pour adapter la production aux fluctuations tant quantitatives que qualitatives de la demande. Ces nouveaux procédés ne sont pas sans conséquence sur la nature intrinsèque du travail : ils introduisent une flexibilité *fonctionnelle*, qui contraint la main-d'œuvre à la polyvalence. Les organisations ont également recours à la flexibilité *salariale*, afin d'adapter les investissements aux fluctuations économiques ; la sous-traitance, les politiques d'externalisation ainsi que la rémunération au rendement sont autant de stratégies qui contribuent à la sécurité des investissements. La flexibilité *numérique*, enfin, permet une gestion du volume de la main-d'œuvre en fonction de la demande, contribuant du même coup à la diversification du lien d'emploi. Cf. D. Mercure, *Le travail déraciné: l'impartition flexible dans la dynamique sociale des entreprises forestières au Québec*, Montréal, Boréal, 1996.

11. D. Mercure, « Capitalisme contemporain et régimes de mobilisation subjective au travail », *op. cit.*

montrer les limites de ces nouveaux modes de gestion, associés à la hausse de la prévalence d'une certaine souffrance au travail¹². Certaines formes d'organisation du travail étayées pour surmonter les limites des modes de production développés au xx^e siècle auraient engendré des situations tendues chez les travailleurs; l'intensification et la surcharge de travail, le manque d'autonomie, de reconnaissance et de soutien social, la perte de sens du travail, les conflits de valeurs et les problèmes de violence et de harcèlement sont autant de facteurs mis en cause. Bien que la pénibilité physique du travail soit aujourd'hui moins grande chez plusieurs catégories de travailleurs, nombre de recherches posent l'hypothèse d'un déplacement de la question du pouvoir au travail, à savoir du corps à la psyché, phénomène lié en grande partie aux nouvelles prescriptions managériales qui entraînent un sentiment de travail acharné, difficile à supporter et susceptible d'engendrer diverses tensions psychologiques¹³. Ajoutons que la psychologisation des risques psychosociaux associés à l'environnement de travail n'y est pas étrangère, certains problèmes de santé mentale au travail étant parfois traités comme des cas individuels résultant d'une fragilité personnelle propre à l'individu, sans que le rôle de l'organisation soit remis en question.

3. PHASE DE MODERNISATION MANAGÉRIALE ET RÉFORME DES PROCESSUS DE GESTION

Face à l'ampleur de ces critiques, le management a été contraint de prendre acte et de proposer des solutions afin de contrer les remises en question dont il fait l'objet. La réponse gestionnaire s'incarne dans la phase de modernisation managériale qui se déploie sous nos yeux. En effet, cette modernisation est présentée comme solution partielle pour repenser le

12. Voir notamment P. Askenazy et collab., « Mesurer les facteurs psychosociaux de risque au travail pour les maîtriser », *Rapport du Collège d'expertise sur le suivi des risques psychosociaux au travail, faisant suite à la demande du Ministre du travail, de l'emploi et de la santé*, 2011; C. Dejours, *Le choix: souffrir au travail n'est pas une fatalité*, Montrouge, Bayard, 2015; M.-A. Dujarier, *L'idéal au travail*, Paris, Presses universitaires de France, 2017; E. Enriquez, *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997; P. Molinier, *Les enjeux psychiques du travail: introduction à la psychodynamique du travail*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2006;

13. Y. Clot et D. Lhuillier (dir.), *Perspectives en clinique de travail*, Toulouse, Éres, 2015; C. Dejours, *Travail et usure mentale*, Paris, Bayard, 1993; V. de Gaulejac et F. Hanique, *Le capitalisme paradoxal: un système qui rend fou*, Paris, Seuil, 2015; V. de Gaulejac, *Travail: les raisons de la colère*, Paris, Seuil, 2011.

travail ou, à tout le moins, réformer les processus de gestion. Elle se traduit par des exigences inédites de mise au travail dans le procès de production, qui complexifient les rapports entre l'activité de travail et la subjectivité de la main-d'œuvre¹⁴. Les modèles renouvelés de mise au travail sollicitent la vie psychique dans l'acte et l'espace de travail ; différents mécanismes de convocation de soi au travail sont mis en œuvre sous la forme de prescriptions subjectives qui varient au gré des situations de travail¹⁵. Ils en appellent à la singularité des travailleurs et à la prise en compte de leurs réalités hétérogènes ; ils ne sollicitent plus uniquement le savoir-faire des salariés, mais également leurs aptitudes interactionnelles et personnelles dans le procès de production. Le travail tel qu'il est désormais conçu exige donc une implication subjective novatrice caractérisée, comme l'a noté Thomas Périlleux, par l'« intensification de l'engagement subjectif dans l'activité et la mise au travail d'affects, valeurs et dispositions relationnelles des salariés devenus nécessaires à la réalisation de la production¹⁶ ».

Cette phase de modernisation managériale est justifiée par des arguments tant humanistes que productivistes¹⁷. Le passage d'une *individuation* à une *personnalisation* des pratiques de gestion est présenté comme une adaptation pour répondre aux possibles dérives managériales. Tout un discours s'articule autour des problèmes de santé au travail, qui sont examinés à l'aune des questions du bien-être, de la qualité de vie et des risques psychosociaux du travail. La personnalisation est également décrite comme une réponse à la déstandardisation des parcours de vie afin que les salariés, dont les parcours de vie sont de plus en plus hétérogènes, soient reconnus et considérés en fonction de leur singularité¹⁸. Les pratiques de gestion contemporaines répondraient également aux nouvelles attentes

-
14. D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain (dir.), *Travail et subjectivité : perspectives critiques, op. cit.*
 15. V. De Gaulejac et F. Hanique, « La mobilisation subjective au service de la finance », dans D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain (dir.), *Travail et subjectivité : perspectives critiques, op. cit.*, p. 201-220 ; Y. Clot, *Le travail à cœur : pour en finir avec les risques psychosociaux*, Paris, La Découverte, 2015.
 16. T. Périlleux, « La subjectivation du travail », *Déviance et société*, vol. 27, n° 3, 2003, p. 243-255.
 17. M.-P. Bourdages-Sylvain, « Régimes de mobilisation et normes managériales contemporaines : une analyse de la littérature pédagogique managériale », dans D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain (dir.), *Travail et subjectivité : perspectives critiques, op. cit.*, p. 121-144.
 18. S. Arnaud, S. Frimousse et J. M. Peretti, « Gestion personnalisée des ressources humaines : implications et enjeux », *Management avenir*, vol. 28, n° 8, 2009, p. 294-314.

des travailleurs, et se traduisent par des manières singulières de vivre le travail. En symbiose avec les valeurs actuelles d'émancipation personnelle, d'équilibre de vie et d'authenticité, le management contemporain offre des rétributions expressives aux salariés, en associant l'activité de travail à un modèle d'accomplissement de soi¹⁹. Le travail devient alors une voie, sinon la voie principale, pour combler les attentes expressives, relationnelles et identitaires des travailleurs.

En plus de ces arguments humanistes, le management contemporain évoque des arguments productivistes pour justifier le discours appelant au déploiement d'efforts volontaires et à l'adéquation entre les valeurs organisationnelles et individuelles, puisqu'il contribuerait à l'atteinte des exigences d'efficacité, d'efficience et de productivité des organisations. La reconfiguration économique des sociétés industrielles, portée par l'essor des secteurs tertiaire et quaternaire, a entraîné son lot de défis pour les organisations, notamment en ce qui a trait à l'engagement des travailleurs dans le procès de production. Le développement de l'économie du savoir commande des structures productives et organisationnelles adaptées afin de valoriser le capital immatériel, qui représente aujourd'hui une part croissante de gains de productivité. Dans un contexte où la production est liée de plus en plus à l'expansion de la science, de l'immatériel et de la connaissance, la mobilisation du personnel, qui ne peut être assurée par les méthodes traditionnelles, repose de plus en plus sur la valorisation de l'expression de la subjectivité dans le travail. Il semble toutefois que les nouvelles pratiques de gestion du personnel, qui cherchent à mobiliser les subjectivités dans le procès de production, orientent non seulement l'organisation du travail, mais également les subjectivités, s'apparentant à des formes novatrices de contrôle et de régulation²⁰.

Différents mécanismes de convocation de soi au travail sont déployés, grâce à un ensemble de dispositifs et d'outils de gestion innovants : les pratiques de dotation axées sur les caractéristiques individuelles, le savoir-être et les valeurs prosociales des candidats, les formations cohérentes avec les projets de vie, qui contribuent à développer les habiletés professionnelles et personnelles, les formes de reconnaissance immatérielle qui renforcent le lien de confiance entre les parties, ainsi que les pratiques d'évaluation formatives individuelles et collectives qui stimulent la coopération

19. L. Boltanski et E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999 ; A. Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Hachette, 1991.

20. D. Mercure et M.-P. Bourdages-Sylvain (dir.), *Travail et subjectivité : perspectives critiques*, op. cit.

professionnelle sont autant de pratiques de gestion des ressources humaines décrites comme mobilisatrices²¹. Ces appels à la mobilisation de soi s'incarnent également dans les autres domaines de la vie organisationnelle; l'organisation du travail, le leadership ainsi que la vision, la mission, les valeurs organisationnelles et les objectifs sont aussi associés à une volonté d'accroître l'engagement subjectif du personnel²². Ils sont présentés par le discours managérial comme autant de leviers qui contribuent à l'accroissement des efforts volontaires et à la mise en œuvre collective dans le but explicite de répondre tant aux performances organisationnelles qu'aux demandes d'autonomie, d'équilibre et d'émancipation de la part de la main-d'œuvre.

Ainsi, pour le management contemporain, cette phase de modernisation profite à toutes les parties, puisqu'elle facilite l'adaptation à la singularité des travailleurs et la prise en compte de leurs réalités personnelles, tout en répondant aux impératifs de flexibilité, de productivité et de performance organisationnelles. Aussi stimule-t-on la créativité et l'initiative du travailleur en les orientant sur les objectifs productifs, en présumant que l'adéquation entre les aspirations individuelles et les objectifs organisationnels est non seulement possible, mais également souhaitable.

4. LES FORMES DE MOBILISATION DE LA SUBJECTIVITÉ DANS LES ORGANISATIONS PUBLIQUES

Si cette phase de modernisation managériale a débuté dans les entreprises privées des secteurs porteurs de l'économie du savoir, force est de constater que l'exigence d'engagement de soi dans le procès de production

21. Je reprends ici, en les actualisant, des éléments d'une étude que j'ai menée en 2014, sur la mobilisation dans la littérature pédagogique managériale. Pour en savoir davantage quant à la façon dont la mobilisation s'incarne dans le discours pédagogique managérial, voir M.-P. Bourdages-Sylvain, *Mobilisation et littérature pédagogique managériale: une analyse de contenu de manuels de formation*, Thèse de doctorat, U. Laval et U. Paris-Descartes, 2014.

22. Cf. M. Tremblay, D. Chênevert, G. Simard, M.-E. Lapalme et O. Doucet, « Agir sur les leviers organisationnels pour mobiliser le personnel: le rôle de la vision, du leadership, des pratiques et GRH et de l'organisation du travail », *Revue internationale de gestion*, vol. 30, n° 2, 2005, p. 69-78.

se diffuse désormais dans un nombre croissant de secteurs. Les organisations publiques ne sont pas épargnées²³.

4.1 Des organisations publiques en transformation

Dans les organisations publiques, la phase de modernisation managériale va de pair avec la montée du managérialisme, qui se traduit par une importance inédite des questions budgétaires et économiques, ainsi que par une volonté d'optimisation des processus organisationnels pour augmenter l'efficacité des services tout en réduisant leurs coûts²⁴. La diffusion de pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique s'inscrit dans cette mouvance, en ce qu'elle valorise l'adoption de réformes publiques, le recours croissant aux formes d'impartition (sous-traitance, partenariat public-privé, etc.), ainsi que le déploiement de modes de gestion novateurs pour atteindre les objectifs tout en optimisant les processus²⁵. Les transformations seraient d'une telle ampleur que certains y voient le passage d'une logique du « faire » au « faire-faire », d'un État *producteur* à un État *gestionnaire de la complexité*²⁶.

La diffusion de formes novatrices de mobilisation de la subjectivité dans ces organisations soulève plusieurs questions, notamment quant à

-
23. C. Curchod, J. Morales et D. Talbot, « Des organisations sous pression », *Revue française de gestion*, vol. 3, n° 248, 2015, p. 11-21; E. Oiry et J. Vignal, « Peut-on manager un changement tout en le subissant? Le cas des managers de proximité », *Question(s) de management*, vol. 2, n° 13, 2016, p. 62-72.
24. S. P. Osborne, « Public management research over the decades: what are we writing about? », *Public Management Review*, vol. 19, n° 2, 2017, p. 109-113; C. Pollitt et G. Bouckaert, *Public Management Reform: A Comparative Analysis – New Public Management, Governance, and the Neo-Weberian State*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
25. P. Bezes et collab., « New Public Management et professions dans l'État: au-delà des oppositions, quelles recompositions? », *Sociologie du travail*, vol. 53, n° 3, 2011, p. 293-348; J. M. Bryson, B. C. Crosby et L. Bloomberg, « Public value governance: moving beyond traditional public administration and the new public management », *Public Administration Review*, vol. 74, n° 4, 2014, p. 445-456; J. O'Flynn, « From new public management to public value: paradigmatic change and managerial implications », *The Australian Journal of Public Administration*, vol. 66, n° 33, 2007, p. 353-366; S. P. Osborne, « Public management research over the decades: what are we writing about? », *op. cit.*
26. F. Dambrine, « De quel type d'ingénieurs l'État a-t-il besoin de nos jours? », *Annales des mines – Réalités industrielles*, n° 1, 2011, p. 63-69; Y. T. de Silguy, *Moderniser l'État, le cas de l'ENA: rapport au ministre de la Fonction publique, de la Réforme de l'État et de l'Aménagement du territoire*, Paris, La Documentation française, 2003.

la façon dont elles influencent les travailleurs qui y évoluent. Plusieurs travaux se sont intéressés aux répercussions de ces mutations sur l'activité de travail, relevant leurs effets sur certaines dimensions fondamentales des professions. Toutefois, peu de travaux ont, à notre connaissance, adopté une approche holistique pour analyser la portée des transformations managériales et étatiques sur les professionnels. Peu de recherches ont étudié l'influence de ces mutations sur la subjectivité de travailleurs de l'État, pourtant fortement concernés. La question est importante: ce n'est pas uniquement la nature de l'activité de travail des professionnels qui change, mais aussi les référents professionnels, notamment ceux qui donnent du sens à l'activité de travail, ce qui affecte le rapport subjectif que les professionnels entretiennent avec le travail²⁷. L'analyse des formes de mobilisation de la subjectivité dans les organisations publiques constitue un angle d'étude novateur, qui met en relief l'effet des mutations managériales et étatiques sur l'activité de travail et l'expérience vécue des salariés.

4.2 Des pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique qui influent sur l'activité de travail des professionnels

Plusieurs travaux se sont intéressés à l'influence des pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique sur l'activité de travail des professionnels²⁸. Les nouvelles injonctions managériales se traduiraient par des demandes insistantes en matière de performance, d'efficacité et d'adaptation aux exigences politiques et clientélistes. Des tensions sont susceptibles d'émerger entre les mécanismes de contrôle externe induits par les transformations managériales et la volonté des professionnels de préserver leurs

27. D. Carr, «Professionalism, profession and professional conduct: Towards a basic logical and ethical geography», dans S. Billett, C. Harteis et H. Gruber, *International Handbook of Research in Professional and Practice-based Learning*, New York, Springer, 2014, p. 5-27; D. Demazière et C. Gadéa, *Sociologie des groupes professionnels: acquis récents et nouveaux défis*, Paris, La Découverte, 2009.

28. Voir notamment S. Billett, C. Harteis et H. Gruber, *International Handbook of Research in Professional and Practice-based Learning*, op. cit.; V. Boussard, D. Demazière et P. Milburn, *L'injonction au professionnalisme: analyses d'une dynamique plurielle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010; A. Liljegren et M. Saks (dir.), *Professions and Metaphors: Understanding Professions in Society*, Londres, Routledge, 2016; M. Noordegraaf, «Reconfiguring professional work: Changing forms of professionalism in public services», *Administration & Society*, vol. 48, n° 7, 2016, p. 783-810; N. Vézinat, *Sociologie des groupes professionnels*, Paris, Armand Colin, 2016.

savoirs spécialisés et leur liberté de pratique. En ce qu'ils limitent l'autonomie professionnelle, ces dispositifs se traduiraient par une perte de contrôle sur les pratiques professionnelles et le pouvoir décisionnel, affaibli par les nouvelles logiques de rationalisation, de standardisation et de redevabilité, ainsi que par l'accroissement des indicateurs et des méthodes d'évaluation²⁹. La nature même de l'activité de travail en serait modifiée, les professionnels étant de plus en plus contraints d'effectuer un travail de gestion, de régulation et de contrôle, qui commande le développement de nouvelles compétences et connaissances. Pour Julia Evetts, le changement serait tel qu'elle y voit le passage à une nouvelle forme de professionnalisme. Le *professionnalisme occupationnel*, caractérisé par des savoirs spécialisés, des formes d'autorité collégiale, un contrôle par les pairs et une large autonomie professionnelle, serait concurrencé dans les organisations publiques par un nouveau professionnalisme *organisationnel*. Celui-ci se singulariserait par la « substitution des valeurs organisationnelles à celles professionnelles ; des contrôles bureaucratiques, hiérarchiques et managériaux plutôt que des relations collégiales ; des restrictions budgétaires et de rationalisation ; des objectifs de performance, des comptes-rendus (*accountability*) et l'augmentation du contrôle politique³⁰ ».

4.3 Des pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique qui modifient l'expérience subjective des professionnels

Ces mutations sont examinées par rapport à leurs répercussions non seulement sur l'évolution des professions, mais également sur l'expérience subjective des professionnels. C'est qu'aux enjeux professionnels se couple un enjeu lié à l'engagement au travail, tant au chapitre de l'utilité perçue, du sens qu'il revêt que de la volonté de s'y investir. L'expérience subjective des professionnels serait marquée par différentes tensions, tributaires notamment d'une activité de travail centrée de plus en plus sur des logiques de rationalisation, de contrôle et de standardisation, des attentes croissantes en matière de mobilisation et d'implication, ainsi que des contextes de travail difficiles. Bien que les professionnels soient appelés à acquérir

29. N. Guilmoit, « Les paradoxes comme source de résistance au changement », *Revue française de gestion*, vol. 42, n° 258, 2016, p. 29-44 ; M. Noordegraaf, « Hybrid professionalism and beyond: (New) Forms of public professionalism in changing organizational and societal contexts », *Journal of Professions and Organization*, vol. 2, n° 2, 2015, p. 187-206.

30. J. Evetts, « Explaining the construction of professionalism in the military: history, concepts and theories », *Revue française de sociologie*, vol. 4, n° 44, 2003, p. 770.

de nouvelles compétences et à démontrer un haut niveau d'engagement pour répondre à ces injonctions, ils sont soumis à de nouvelles sources de tensions. Les demandes de conformité et d'adhésion aux modes opératoires et la multiplication des contrôles externes constituent autant de menaces à l'autonomie professionnelle, minée par les restrictions budgétaires, un contrôle bureaucratique ainsi que par des exigences de standardisation des pratiques professionnelles³¹. La diffusion de valeurs inspirées du système économique couplée à des demandes de conformité et d'adhésion aux logiques managériales serait également source de tensions, en ce qu'elles s'opposent aux valeurs professionnelles et engendrent des injonctions paradoxales qui limitent l'autonomie professionnelle³². Plusieurs travaux se sont d'ailleurs intéressés à leurs conditions de travail de plus en plus contraignantes, qui minent leur engagement, voire induisent de la démobilisation, du stress ou de l'épuisement professionnel³³.

Ces difficultés à concilier les injonctions à la mobilisation et celles qui sont liées aux pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique ne toucheraient pas que les professionnels des organisations publiques. Plusieurs travaux se sont intéressés au vécu des cadres intermédiaires, qui jouent un rôle central dans la diffusion de ces nouvelles attentes managériales³⁴. Les contextes de travail dans lesquels ces cadres évoluent

-
31. J. Evetts, *Organizational Professionalism: Changes, Challenges and Opportunities*, communication présentée au congrès Organizational Learning and Beyond, Copenhague, Danemark, 2010; A. Waldenström, J. Wiik et U. Andersson, « Conditional Autonomy: Journalistic practice in the tension field between professionalism and managerialism », *Journalism Practice*, vol. 13, n° 4, 2019, p. 493-508.
32. A. Ancelin-Bourguignon, « La dynamique des doubles contraintes dans les organisations: propositions pour limiter leur caractère toxique », *Revue française de gestion*, vol. 44, n° 270, 2018, p. 143-157; M.-A. Dujarier, *L'idéal au travail*, *op. cit.*
33. E. A. de Chatillon, « Le management peut-il encore faire quelque chose pour la santé au travail? », *Archives des maladies professionnelles et de l'environnement*, vol. 79, n° 3, 2018, p. 271; C. Desmarais, et C. E. Gamassou, « All motivated by public service? The links between hierarchical position and public service motivation », *International Review of Administrative Sciences*, vol. 80, n° 1, 2014, p. 131-150; V. De Gaulejac et F. Hanique, *Le capitalisme paradoxant: un système qui rend fou*, *op. cit.*; M. Loriol, « Ennui, stress et souffrance au travail », dans N. Alter (dir.), *Sociologie du monde du travail*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 224-244.
34. Voir, entre autres, F. Bolduc, « L'évolution de la représentation qu'ont les gestionnaires de santé de leur travail: les impacts de la réforme québécoise de 2003 », *Gestion et management public*, vol. 2, n° 4, 2014, p. 5-20; C. Curchod, J. Morales et D. Talbot, « Des organisations sous pression », *op. cit.*; N. Côté et J.-L. Denis, « Exercer son rôle stratégique dans les organisations pluralistes: le cas des cadres intermédiaires du réseau de la santé », *Management international*, vol. 23, n° 1, 2017, p. 43-55; N. Guilmot, « Les paradoxes comme source de résistance au

sont marqués par des conditions de travail contraignantes, qui affectent autant leur travail stratégique que leur rapport au travail. Bien que leur rôle gagne en importance au sein des organisations publiques, le contexte de travail dans lequel ils évoluent les confronte à un paradoxe fondamental : ils doivent répondre à des demandes croissantes d'implication subjective et d'expansion de leur rôle, tout en étant soumis à des situations de travail susceptibles de miner leur engagement³⁵.

Il semble que les professionnels travaillant au sein de l'appareil gouvernemental soient aux prises avec un paradoxe similaire. À l'instar des cadres intermédiaires, ils sont incités à manifester des finalités expressives au travail, de sorte que les possibilités d'occuper des positions de retrait face à leur prestation de travail sont de plus en plus limitées. En somme, les pratiques de modernisation managériale les incitent à participer pleinement au succès de l'organisation, autrement dit à se mobiliser et à faire preuve de dévouement en vue d'atteindre les objectifs organisationnels³⁶. Pourtant, face aux pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique, plusieurs se heurtent à une activité de travail de plus en plus formatée, comptabilisée. Le rapport subjectif qu'ils entretiennent avec leur profession est alors susceptible d'en être affecté, un tel contexte les privant des références professionnelles et des gratifications expressives qui donnent du sens à leur activité. Ces tensions entre les mécanismes de contrôle externe, la volonté de préserver les savoirs spécialisés et la liberté de pratique sont susceptibles de mener à un détachement face à l'activité professionnelle, tout comme les éventuels conflits éthiques induits par un décalage entre les exigences managériales et le code déontologique de certaines professions³⁷. Différentes formes de désengagement sont alors susceptibles d'émerger comme autant de stratégies d'adaptation, voire de protection, face à une expérience de travail marquée par des sources de pénibilité.

changement», *Revue française de gestion*, vol. 42, n° 258, 2016, p. 29-44 ; C. Piney, C. Gaudart, A. Nascimento et S. Volkoff, « La construction d'un positionnement par les cadres de proximité : expérience et encadrement dans un service public », *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé*, vol. 17, n° 2, 2015.

35. M.-P. Bourdages-Sylvain et N. Côté, « Normes managériales et nouvelles formes de rapport au travail », dans D. Mercure (dir.), *Les transformations contemporaines du rapport au travail*, Québec et Paris, Presses de l'Université Laval et Éd. Hermann, 2020, p. 157-177.
36. M. Lallement, « Qualités du travail et critique de la reconnaissance », dans A. Caillé (dir.), *La quête de reconnaissance : nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 2007, p. 71-88.
37. S. Divay et C. Gadea, « Les cadres de santé face à la logique managériale », *Revue française d'administration publique*, n° 4, 2008, p. 677-687.

Bien évidemment, ces réflexions soulèvent leur lot de questions. L'actuelle phase de modernisation managériale contribue-t-elle, comme le clame le discours managérial, à l'émancipation des travailleurs? Doit-on voir dans ces nouvelles formes de subjectivité la reconnaissance de l'individualité souhaitée dans le monde du travail ou, au contraire, le redéploiement de formes en continuité avec celles du passé? Cette entreprise managériale constitue-t-elle une nouvelle domination symbolique marquée par une subjectivité des travailleurs formatée aux besoins des entreprises? L'analyse de l'expérience vécue des professionnels offre quelques pistes de réflexion au sujet de ces enjeux, notamment quant aux nouvelles épreuves que vivent les travailleurs. Elle met en lumière les dynamiques de transformation des professions et d'engagement au travail dans le secteur public. Car, malgré un discours valorisant l'expression de soi par la pratique professionnelle, le travail des professionnels est de plus en plus encadré, laissant moins de place à la responsabilisation et à la personnalisation des pratiques qui donnent pourtant du sens à l'activité professionnelle. Les pratiques inspirées de la nouvelle gestion publique les soumettent à des demandes croissantes d'investissement subjectif, tout en limitant les rétributions expressives et les référents professionnels qui donnent du sens à leur activité.

À l'instar des nombreuses enquêtes qui se sont intéressées aux épreuves contemporaines du travail, le survol des difficultés vécues par les professionnels témoigne du sentiment d'abandon ressenti par plusieurs travailleurs. Car, malgré les promesses de valorisation de la subjectivité par le management, plusieurs employés dénoncent un manque de reconnaissance tant personnelle que professionnelle, attendu le caractère de plus en plus encadré, planifié, mesuré et contrôlé de leur expertise et de leur individualité. Cela est d'autant plus paradoxal que l'actuelle phase de modernisation managériale est justifiée, rappelons-le, par un discours qui cherche à surmonter les maux du travail... Ces nombreux paradoxes renforcent, à notre sens, la thèse selon laquelle les nouvelles pratiques de gestion, qui cherchent à mobiliser les subjectivités, seraient moins des méthodes pour organiser le travail que pour orienter les consciences.

CHAPITRE 8

Subjectivités militantes : savoirs, organisations et dispositifs de subjectivation dans l'engagement

LAURENT WILLEMEZ

C ontribuer à un ouvrage consacré aux transformations contemporaines de la subjectivité a quelque chose de troublant pour qui est plutôt familier de l'usage des théories que Robert Merton appelait de « moyenne portée », c'est-à-dire indiquant une voie intermédiaire entre « hypothèses de travail mineures, mais nécessaires » et « efforts systématiques et exclusifs de développement d'une théorie unifiée qui expliquerait toutes les uniformités observables du comportement social, de l'organisation sociale et du changement social¹ ». Pour affronter cette difficulté épistémologique qui consiste à user de concepts volontiers polysémiques et peu falsifiables, donc à la valeur heuristique parfois relative, une double posture, guidée par Pierre Bourdieu, est possible : d'une part, mettre plusieurs concepts en relation et en communication et, d'autre part, revenir sur les réalités empiriques permises par les « opérations scientifiques » dont ces concepts sont d'abord « l'expression mnémotechnique² ».

-
1. R. K. Merton, cité par A. Saint-Martin, *La sociologie de Robert K. Merton*, Paris, La Découverte, 2013, p. 56.
 2. P. Bourdieu, *Sociologie générale : cours au collège de France (1981-1983)*, vol. 1, Paris, Raisons d'agir, 2015, p. 207 (et plus largement p. 202-208).

Pour ce faire, il a paru intéressant de travailler les questions liées à la subjectivité à partir de l'analyse d'un domaine d'activité particulier, celui de l'engagement militant. On entend par là, en utilisant une définition particulière de l'engagement, une analyse plus restreinte en tout cas que celle qu'emploient, dans le domaine de la sociologie du travail, Alexandra Bidet³, ou plus largement Howard Becker. La sociologie du travail définit l'engagement comme une « implication » dans l'activité et comme le fait de mettre du sens et de la croyance dans l'effectuation des tâches, alors que d'une manière plus générale la sociologie définit l'engagement comme une « trajectoire d'activité cohérente » marquée par un ensemble de « comportements cohérents⁴ ». Ici, le terme sera utilisé selon une perspective propre à la sociologie politique, soit comme l'investissement militant dans une cause politique au sens large et dans le cadre d'organisations particulières, qu'elles soient partisans, syndicales ou associatives. Dès lors, relier l'engagement militant à la subjectivité renvoie à deux questions centrales.

La première renvoie au lien entre l'individuel et le collectif. De fait, c'est au niveau de l'individu, dans ses prises de décision, sa trajectoire de vie, ses croyances et ses intérêts que se construit et se développe l'engagement. Or, l'engagement a précisément pour caractéristique d'être un phénomène à la fois individuel et collectif, comme l'ont montré les travaux qui lui ont été consacrés⁵. Ainsi, outre que l'ensemble des éléments structurant les engagements sont le produit de dispositions sociales et d'appartenances collectives, ceux-ci sont aussi travaillés dans et par des collectifs⁶. De plus, leur caractère politique est au centre de leur définition, si l'on entend la politique, et par conséquent la politisation, comme un ensemble de formes de « problématisation des questions, y compris les plus concrètes », de production d'un discours critique et, finalement, de « désingularisation » et de « montée en généralité » de questions auparavant

-
3. A. Bidet, *L'engagement dans le travail: qu'est-ce que le vrai boulot?*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
 4. H. Becker, « Notes on the concept of commitment », *American Journal of Sociology*, vol. 66, n° 1, 1960, p. 32-40.
 5. Sur ces questions, les travaux sont désormais très nombreux en France. Pour des synthèses, cf. B. Pudal et O. Fillieule, « Sociologie du militantisme », dans É. Agrikoliansky, I. Sommier et O. Fillieule, *Penser les mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 2010, p. 163-184; F. Sawicki et J. Siméant, « Décloisonner la sociologie de l'engagement militant : note critique sur quelques tendances récentes des travaux français », *Sociologie du travail*, vol. 51, n° 1, 2009, p. 97-125.
 6. S. Nicourd (dir.), *Le travail militant*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

considérées et pensées comme individuelles⁷. Dans quelle mesure le collectif peut-il alors produire de la subjectivité?

Mais se poser la question de la place de la subjectivité dans l'engagement, c'est aussi se demander dans quelle mesure l'engagement politique permet à l'individu de se penser comme sujet, c'est-à-dire comme capable de prise de distance avec soi-même et de réflexivité. C'est par conséquent revenir sur les logiques cognitives de cet engagement, sur ce que l'on peut appeler les savoirs militants⁸. Ceux-ci sont produits et reproduits dans et par le collectif et incorporés de manière formelle (par exemple dans des formations) ou informelle par les individus et sont susceptibles de transformer l'appréhension du monde et d'eux-mêmes par les individus qui s'engagent. Il s'agit alors de se demander dans quelle mesure et de quelle manière des savoirs contribuent aux processus de subjectivation.

C'est donc ce double questionnement autour des effets de l'engagement sur la subjectivité qui est l'objet de ce chapitre : en quoi et comment ce phénomène social, d'une part parce qu'il est produit par du collectif, et d'autre part parce qu'il renvoie à des apprentissages et à l'acquisition de savoirs, contribue-t-il à des logiques de subjectivation? En effet, c'est donc moins la subjectivité que les processus de subjectivation qui nous intéresse ici, puisqu'il s'agira d'analyser la manière dont l'engagement est tout à la fois la cause et l'effet de mécanismes de production collective de l'individu et de sa représentation en tant que sujet.

7. F. Buton, P. Lehingue, N. Mariot et S. Rozier (dir.), *L'ordinaire du politique : enquête sur les rapports profanes au politique*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2016, p. 13. Cet aspect de leur définition s'appuie sur les travaux de L. Boltanski, notamment : L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, ainsi que L. Boltanski, Y. Darré et M.-A. Schiltz, « La dénonciation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 51, 1984, p. 3-40.

8. J. Lamy, « Savoirs militants : essai de définition historique et sociologique », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 138, 2018, p. 15-39; J. Mischi, « Gérer la distance à la "base" : les permanents CGT d'un atelier SNCF », *Sociétés contemporaines*, vol. 4, n° 84, 2011, p. 53-77; L. Willemez, « Apprendre en militant : contribution à une économie symbolique de l'engagement », dans P. Vendramin (dir.), *L'engagement militant*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 51-65.

1. LES SAVOIRS DE L'ENGAGEMENT

Pour saisir la manière dont les savoirs militants produisent de la subjectivation, il est nécessaire de revenir d'abord sur ceux-ci et d'en proposer une première typologie. Dans son essai de « définition historique et sociologique » de ce concept, Jérôme Lamy distingue les « savoirs populaires », les « savoirs profanes » et les « savoirs en lutte », en montrant comment ces trois catégories constituent des objets au fondement de l'effort de renversement de l'ordre social. Il s'appuie pour cela sur une analyse en matière de sociologie des sciences⁹. En inversant la réflexion pour partir des formes d'engagement lui-même et en élargissant le terme de savoir à des aspects moins épistémiques et plus pratiques, on peut en proposer une typologie un peu différente, fondée sur leur degré de formalisation.

Le premier type de savoirs renvoie à des *cadres théoriques* utilisés dans l'engagement, conduisant les militants à produire des cadres de pensée et des modes de perception du monde¹⁰. Ces cadres théoriques permettent de construire des arguments à même de mobiliser les individus dans leur défense de causes. Ce sont souvent des savoirs académiques « vulgarisés » ou transformés en savoirs experts, c'est-à-dire utilisables dans l'action¹¹. La littérature historique et sociologique a analysé de nombreux cas de ces corpus théoriques pris dans l'action militante. Que l'on pense, dans des perspectives extrêmement différentes, aux cours d'économie politique diffusés dans les écoles du Parti communiste¹² ou aux théories de la justice sociale de John Rawls ou d'Amartya Sen retravaillées par les militants de la gauche sociale-démocrate¹³. On peut aussi citer l'histoire académique des femmes mobilisée dans l'espace de la cause des femmes¹⁴.

-
9. J. Lamy, « Savoirs militants : essai de définition historique et sociologique », *op. cit.*
 10. N. Belorgey, F. Chateigner, M. Hauchecorne et É. Penissat, « Théories en milieu militant », *Sociétés contemporaines*, vol. 1, n° 81, 2011, p. 5-25.
 11. P. Hamman, J.-M. Méron et B. Verrier (dir.), *Discours savants, discours militants : mélange des genres*, Paris, L'Harmattan, 2002.
 12. N. Ethuin, « De l'idéologisation de l'engagement communiste : fragments d'une enquête sur les écoles du PCF (1970-1990) », *Politix*, n° 63, 2003, p. 145-168.
 13. M. Hauchecorne, « Le "professeur Rawls" et le "Nobel des pauvres" : engagements intellectuels », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177, 2009, p. 94-113 ; M. Hauchecorne, *La gauche américaine en France : la réception française de John Rawls et des théories de la justice (1971-2010)*, Paris, CNRS, 2019.
 14. M. Charpenel, « Les enjeux de la mémoire chez les historiennes des femmes, 1970-2001 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 223, 2018, p. 12-25.

Un autre type de savoirs renvoie à des *savoirs techniques*, déjà maîtrisés par les militants ou acquis dans l'activité militante à l'occasion de formations. Le cas le plus clair est sans doute celui du droit, susceptible de devenir un ensemble de catégories et d'outils utilisables pour la défense des individus. On pense au droit du travail requis par les activités de défense des travailleurs ou même de jugement au conseil de prud'hommes¹⁵. Mais il en est de même pour les luttes antiracistes¹⁶ ou encore la défense des locataires¹⁷. Mais d'autres savoirs sont nécessaires, par exemple la capacité de lire des bilans comptables pour les représentants des salariés dans les comités d'entreprise ou les comités économiques et sociaux. Les militants sont susceptibles de se transformer ainsi en véritables techniciens, ce qui, au passage, est susceptible de détourner certains d'entre eux d'une activité militante plus traditionnelle, c'est-à-dire tournée vers l'action et la mobilisation.

Mais toutes ces connaissances, théoriques ou techniques, restent marquées par leur caractère formalisé, c'est-à-dire qu'elles sont pensées et perçues comme des savoirs. Or, un certain nombre des éléments socio-cognitifs nécessaires à l'action collective ne sont pas toujours pensés ainsi, même s'ils peuvent être l'objet de formations. Il s'agit par exemple de la prise de parole publique, de l'écriture (de tracts, de textes pour les revues militantes...) ou encore de la maîtrise du langage des réseaux sociaux, qui deviennent des éléments forts de l'activité de mobilisation militante. Si ces savoirs peuvent être l'objet de formations par les organisations militantes, ce n'est pas toujours le cas, et ils apparaissent souvent plus comme une forme de sens pratique, voire, pour reprendre les termes de Bertrand Geay, de « sens pratique protestataire ». Il s'agit en effet de savoirs, et en réalité souvent de savoir-faire, qui sont difficiles à partager car ils sont appuyés sur la réalité des pratiques, notamment dans le cadre d'un mouvement social, et dont il est difficile de faire la « théorie », mais qui sont néanmoins extrêmement distinctifs au sein de la population des militants :

15. L. Willemez, « Quand les syndicats se saisissent du droit », *Sociétés contemporaines*, n° 52, 2003, p. 17-38.

16. V.-A. Chappe, « La qualification juridique est-elle soluble dans le militantisme ? Tensions et paradoxes au sein de la permanence juridique d'une association antiraciste », *Droit et société*, n° 76, 2010, p. 543-567.

17. P.-E. Weill, *Sans toit ni loi ? : Genèse et conditions de mise en œuvre de la loi DALO*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.

perception du sens des enjeux, capacité de réponse à la situation, dispositions à la planification des actions, etc.¹⁸

2. LES ORGANISATIONS MILITANTES COMME OPÉRATRICES DE SUBJECTIVATION

Quel que soit le niveau de leur usage, ces savoirs et savoir-faire sont pris en charge de manière différenciée par les organisations et les « styles » qu'elles portent, pour reprendre les termes de Karel Yon. Les rapports aux savoirs, à leur apprentissage, à leur transmission et à leur mobilisation sont en effet au cœur de la « culture » particulière des organisations¹⁹. Celle-ci apparaît par exemple très clairement dans la manière dont les formations à ces savoirs sont organisées, que ce soit au travers du poids donné à l'expertise, des contenus qui sont privilégiés, ou encore des modes de transmission dont ils sont l'objet. Ainsi, sur ce dernier point, le choix d'une diffusion magistrale, voire académique, des connaissances, ou au contraire la mise en œuvre d'ateliers, de jeux de rôles... renvoie aux logiques sociohistoriques de création et de développement des organisations.

Les organisations syndicales, les associations ou encore les partis politiques ont donc toujours joué un rôle central de production et de transmission de savoirs à destination de leurs militants. C'était même là un des fondements de la création de ces structures que de collectiviser les ressources, financières, matérielles, mais aussi cognitives pour les redistribuer et les partager. Ce faisant, l'organisation structure et « façonne » les engagements²⁰. Cette redistribution touche bien évidemment d'abord les classes populaires, dans la mesure où les partis politiques et les syndicats ouvriers se sont d'abord donné pour tâche d'être les « instituteurs des masses », pour reprendre l'expression de Bernard Pudal²¹. De fait, les travaux de sociologie de l'éducation montrent combien les formes d'apprentissage des savoirs sont liées à des dispositions intériorisées dépendant très fortement des milieux sociaux d'appartenance des individus. C'est en particulier le cas de ce que Bernard Lahire appelle les « formes scripturales-

18. B. Geay (dir.), *La protestation étudiante: le mouvement du printemps 2006*, Paris, Raisons d'agir, 2009, p. 180-182.

19. K. Yon, « Quand le syndicalisme s'éprouve hors du lieu de travail », *Politix*, n° 85, 2009, p. 57.

20. S. Nicourd (dir.), *Le travail militant, op. cit.*

21. B. Pudal, « Les dirigeants communistes: du "fils du peuple" à "l'instituteur des masses" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 71-72, 1988, p. 46-70.

scolaires²²», qui jouent un rôle souvent très important dans le travail militant. On comprend alors dans quelle mesure les ressources individuelles ainsi acquises et détenues par certains militants peuvent être « collectivisées » à l'ensemble du groupe par l'intermédiaire des organisations, notamment à ceux dont la trajectoire sociale est marquée par des rapports compliqués (ou d'échec) à l'école ou par la faiblesse du capital culturel. C'est donc par une sorte de mouvement de translation que ces acteurs les moins dotés peuvent bénéficier des ressources cognitives ainsi devenues savoirs collectifs.

Cette manière de penser le travail de l'organisation comme producteur de subjectivité est d'ailleurs en réalité assez contre-intuitive : comme toute institution, les partis, les syndicats, les associations effectuent aussi un travail de normalisation, d'homogénéisation, de conformation des individus et des manières de penser²³. Ainsi, les formations syndicales ont aussi pour fonction, au-delà du contenu même de la formation, de produire chez les individus engagés une manière unitaire, sinon unique, de penser et de dire le monde et leur organisation²⁴. Cela nous permet d'avancer en premier lieu que les participants à ces formations ont des usages obliques des formations, en cela qu'ils en font des lieux d'apprentissage, donc de subjectivation. Mais cela nous permet aussi de rappeler que toute une série de lieux de formation militante ont toujours eu pour objet la promotion culturelle des individus. C'est par exemple ce que montre Lucie Tanguy dans son analyse de l'émergence de l'Institut des sciences sociales du travail, organisme universitaire (dépendant de l'Université Panthéon-Sorbonne) créé dans les années 1950 par le juriste Marcel David pour former des militants syndicaux dans une collaboration entre l'Université et les organisations syndicales²⁵.

22. B. Lahire, *Culture écrite et inégalités scolaires : sociologie de l'« échec scolaire » à l'école primaire*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1993.

23. J. Lagroye et M. Offerlé (dir.), *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, 2011.

24. N. Éthuin et K. Yon (dir.), *La fabrique du sens syndical : la formation des représentants des salariés en France (1945-2010)*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2014.

25. L. Tanguy, *Les Instituts du travail : la formation syndicale à l'université de 1955 à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006. L. Tanguy donne l'exemple des « veillées » organisées pendant les semaines de formation, lors desquelles étaient reçus de grands intellectuels comme G. Duby, et qui se donnaient pour mission de diffuser le savoir légitime aux militants, souvent ouvriers, qui suivaient ces formations.

3. LES SAVOIRS MILITANTS AU SERVICE DE LA SUBJECTIVATION

On comprend mieux alors comment ce travail de redistribution des savoirs, donc de réduction – certes relative – des inégalités sociocognitives, qui est exercé par les organisations, contribue à la subjectivation des individus engagés, c'est-à-dire à leur acquisition de dispositions les conduisant à se penser et à être pensés comme des sujets, à travers leur engagement même.

D'une manière concrète, ce processus de subjectivation passe donc par plusieurs canaux. Le premier est le travail de formation réalisé d'une manière formelle par les organisations. Les stages de formations syndicales, les universités d'été, voire les cours en ligne ouverts et massifs (CLOM) constituent autant de lieux permettant de diffuser des savoirs, et par conséquent de contribuer à la réflexion, à la discussion, bref à la montée en généralité, au-delà des cas individuels et dans la construction de manières de voir le monde d'une manière parfois plus scolaire²⁶, ou du moins plus intellectuelle. Cette subjectivation peut alors aussi être considérée, de manière paradoxale, comme une « objectivation », au sens où les raisonnements habituels sont mis à distance, sont objectivés et deviennent source de réflexivité. C'est par exemple ce qu'explique Marion Charpenel dans son analyse de l'émergence et du développement du féminisme dans la France des années 1970, quand elle montre qu'on trouve au cœur de celui-ci le développement de groupes de parole qui sont autant « d'invitations à s'exprimer à la première personne » pour des femmes qui habituellement ne le font pas, et ce faisant de manières de « s'affirmer comme sujets²⁷ ». On le voit au passage, il y a là un paradoxe, dans la mesure où le processus de subjectivation se constitue par un double mouvement de retour sur soi et de dépassement de soi pour penser collectivement les questions individuelles.

Au-delà de ces canaux institutionnels et organisés, le processus de subjectivation des militants peut passer aussi par l'acquisition de ressources « sur le tas », dans l'activité elle-même. Qui a observé en longueur des assemblées générales lors de mouvements sociaux, de réunions

26. Entendue par P. Bourdieu, suivant J. L. Austin, comme ce « qui incline à mettre en suspens les exigences de la situation, les contraintes de la situation économique et sociale, et les urgences qu'elle impose ou les fins qu'elle propose », P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 24.

27. M. Charpenel, « Les groupes de parole ou la triple concrétisation de l'utopie féministe », *Éducation et sociétés*, n° 37, 2016, p. 15-31.

d'associations avec des autorités institutionnelles ou encore de séances de discussions, voire de négociations ou de discussions des représentants des salariés avec les employeurs ou la direction des ressources humaines, a bien vu les formes d'apprentissage de la parole publique. Celle-ci passe par la prise de conscience d'une capacité à être écouté et entendu, à l'habituatation progressive à la prise de parole, bref à la perte de cette « timidité sociale », autant d'éléments qui sont au cœur des processus d'affirmation de soi et de ses capacités et, finalement, de sa subjectivité. Il en est de même de l'écriture, comme le montre l'exemple de l'activité de juge du travail que réalisent un certain nombre de militants syndicaux et patronaux qu'on appelle en France conseillers prud'hommes²⁸. Une majorité parmi les premiers et une minorité parmi les seconds n'ont pas de diplômes supérieurs et ont un capital culturel (entendu à la fois comme capital scolaire objectivé dans des diplômes et comme capital culturel incorporé) assez faible. Et pourtant ce sont eux qui jugent en première instance les litiges liés au contrat de travail puis rédigent les jugements. Cette activité judiciaire exige des compétences de lecture, une technicité dans la maîtrise des outils et des catégories du droit, mais aussi des savoir-faire d'écriture. C'est ainsi un ensemble de savoirs et de savoir-faire sortant de l'ordinaire qu'il leur faut maîtriser. La question n'est pas simplement liée à la détention d'un stock de savoirs et de savoir-faire distinctifs, mais elle est surtout fondée sur des processus de requalification symbolique qu'autorise la possession de ces ressources. Les entretiens avec ces militants, passés ou non par des formations, et qu'ils aient ou non validé par des diplômes ou des qualifications ces savoirs acquis, montrent que la possession de ces savoirs leur permet de se mouvoir avec plus d'aisance dans des espaces sociaux dans lesquels ils seraient, sinon illégitimes, qu'il s'agisse par exemple du bureau de l'employeur ou de ses représentants ou bien des arènes propres au champ juridique, habituellement plutôt hostiles aux autodidactes et plus largement à ceux qui ne disposent pas des dispositions propres à celui-ci. Ainsi, ces militants trouvent dans l'engagement une forme de « réparation symbolique » et de réévaluation de l'image qu'ils ont qu'ils donnent d'eux-mêmes²⁹. On voit bien là les effets de « rétribution »

28. L. Willemez, « Activités judiciaires et trajectoires juridiques : les conseillers prud'hommes et le droit du travail », dans H. Michel et L. Willemez (dir.), *Les prud'hommes : actualité d'une justice bicentenaire*, Bellecombe-en-Bauges, Éd. du Croquant, 2008, p. 121-136.

29. C. Poliak, *La vocation d'autodidacte*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1992 ; C. Poliak, « Diplômes tardifs et titres honorifiques », dans M. Millet et G. Moreau (dir.), *La société des diplômés*, Paris, La Dispute, 2011, p. 67-80.

symbolique de l'engagement³⁰, comme l'écrivait Daniel Gaxie, mais aussi, pour reprendre d'autres travaux du même auteur, l'idée que le sentiment de détenir des ressources produit de la compétence politique non seulement par les ressources elles-mêmes, mais par le sentiment d'assurance et de réassurance que fournit le fait de les détenir³¹. C'est dire que l'engagement est susceptible de produire une légitimité sociale, pour les autres, mais surtout pour soi-même, légitimité qui peut être considérée comme étant au cœur du processus de subjectivation.

4. ENGAGEMENT MILITANT ET TRAVAIL INSTITUTIONNEL DE SUBJECTIVATION

Au-delà de ces enjeux liés aux savoirs militants, on peut insister sur une autre manière par laquelle l'engagement produit de la subjectivité, à travers l'usage de dispositifs particuliers. Dans ce cadre, le travail de subjectivation passe par un ensemble de disciplines, au sens où Michel Foucault utilise ce terme, en l'occurrence un ensemble de « techniques de soi³² » qui permettent à l'individu « de devenir soi-même le sujet qui dit vrai et qui se trouve, par cette énonciation de la vérité, transfiguré par le fait qu'il dit vrai³³ ». Ces techniques de soi passent par l'écoute, la parole de soi ou encore l'écriture de soi et sur soi. C'est là une autre définition de la subjectivité, loin de l'image quelque peu enchantée du sujet cartésien et rationnel. Dans ces conditions, ce sont les « identités militantes et les laboratoires du moi » qu'il faut étudier, comme l'exprime parfaitement bien le sous-titre d'un ouvrage consacré au « sujet communiste³⁴ ». Deux exemples, très différents, permettront de saisir ces effets de subjectivation d'un type spécial par la mise en place de « techniques de soi ».

Le premier est celui de la mise en œuvre de pratiques de rédaction de biographies pour les militants communistes des années 1930 à 1960. Tous

30. D. Gaxie, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, n° 1, 1977, p. 123-154.

31. D. Gaxie, « Le cens caché : inégalités culturelles et ségrégation politique », Paris, Seuil, 1993.

32. M. Foucault, « Les techniques de soi », dans *Dits et écrits, 1954-1988. II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1602-1632.

33. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet : cours au collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001, p. 316.

34. C. Penetier et B. Pudal (dir.), *Le sujet communiste : identités militantes et laboratoires du « moi »*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014.

les militants souhaitant prendre des responsabilités dans les cellules locales ou nationales, ou encore postuler à des positions électives, devaient rédiger une autobiographie. Dans celle-ci, ils devaient écrire l'histoire de leur vie, en réalité en la réécrivant pour montrer de quelle manière celle-ci était conforme aux préceptes de l'institution communiste³⁵. Permettant aux cadres nationaux et éventuellement au Kormintern de vérifier la conformité de la biographie avec les attentes du mouvement communiste, ce travail autobiographique avait donc d'abord une fonction de vérification, de surveillance disciplinaire et d'imposition d'une identification aux demandes du parti. Il constituait une forme de remise de soi, et finalement de production d'une subjectivité imposée par l'institution, loin donc des formes de réflexivité, de conscience de soi ou d'autoanalyse. Pour autant, Claude Pannetier et Bernard Pudal montrent aussi que par la bande, et comme pour toutes les injonctions institutionnelles, il existe des formes d'appropriation de ce dispositif autobiographique, d'usages obliques et hétérodoxes : certains militants ont clairement une vision très stratégique et instrumentale de cette activité, montrant ainsi leur distance à ce travail de disciplinarisation de la subjectivité ; d'autres au contraire en profitent pour réfléchir sur eux-mêmes et aller au-delà des demandes du parti. C'est dire que, même dans les configurations institutionnelles les plus directives, il existe une place pour la subjectivité des individus, pour un « quant-à-soi », comme le montrait l'historien allemand Alf Lüdtke³⁶.

Un second exemple, totalement différent, permettra de réfléchir encore aux formes d'injonction à la subjectivation que porte parfois l'activité militante. Dans le cadre d'un dispositif, organisé en France depuis 2002, appelé la validation des acquis de l'expérience (VAE), et qui consiste à permettre à des travailleurs de valider des diplômes dont le contenu correspond à des expériences professionnelles ou non professionnelles, des individus engagés ont tenté de faire reconnaître des expériences liées à leur activité militante³⁷. Dans ce cadre, ils se doivent là aussi de réaliser des techniques de soi, ici de rédiger un dossier les conduisant à montrer

35. C. Pannetier et B. Pudal, « Écrire son autobiographie : les autobiographies communistes d'institution, 1931-1939 », *Genèses, sciences sociales et histoire*, n° 23, 1996, p. 53-75.

36. A. Lüdtke, « Ouvriers, Eigensinn et politique dans l'Allemagne du xx^e siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 113, 1996, p. 91-101.

37. Pour une analyse approfondie de ces questions, cf. L. Willemez, « La VAE militante, entre rescolarisation et transformations de l'engagement », dans *Les dispositifs publics en action : vers une sécurisation des parcours professionnels et personnels ?*, Paris, Éditions Liaisons, 2014, p. 127-140.

combien leurs activités militantes renvoient à tel ou tel aspect d'un diplôme. Pour cela, ils doivent donc rédiger une sorte d'autobiographie stratégique les conduisant à une réflexivité sur leurs pratiques professionnelles et militantes, et ayant pour objectif de faire « coller » ces pratiques aux attentes, réelles, mais aussi supposées, des responsables de formation chargés de la validation du diplôme. On sait bien là encore à la fois l'injonction à la subjectivation, mais aussi la possibilité d'usages « déviants » de ces injonctions vers une réflexion sur soi-même et une forme d'autoanalyse.

* * *

Revenir sur les logiques pratiques de l'engagement permet de réfléchir d'une autre manière aux processus de production d'une subjectivité, en montrant, de façon apparemment paradoxale, que ce sont des formes collectives (des organisations, des dispositifs) qui produisent de la subjectivité. Étudier la façon dont les savoirs sont une des voies par lesquelles les individus sont en mesure de faire preuve à la fois de réflexivité et de distance par rapport à eux-mêmes. C'est peut-être là que se définit le mieux, d'une manière qui n'est contradictoire qu'en apparence, la subjectivité.

QUATRIÈME PARTIE

SUBJECTIVITÉ ET AGIR

CHAPITRE 9

Subjectivité et sociologie critique : sur les traces de l'École de Francfort

JAN SPURK

1. SUJET ET SUBJECTIVITÉ

On sait depuis la philosophie transcendantale (surtout d'Emmanuel Kant) que le sujet est constituant, entre autres, des relations sociales : il s'inscrit dans la société qui s'inscrit en lui. La subjectivité n'est donc pas une incarnation spirituelle, une donnée « naturelle » ou le résultat de configurations universelles de la psyché ; le sujet dispose d'une subjectivité dans la mesure où il peut se considérer comme un « je », par rapport non seulement aux autres, mais aussi aux objectivations qui caractérisent sa situation.

Traiter de la subjectivité consiste aussi à examiner ses rapports avec la société au sein de laquelle ils se manifestent, de même que des visions du monde qui les caractérisent. Celles-ci décrivent le rapport intellectuel entre l'acteur et son « monde-de-la-vie » (Edmund Husserl). La vision du monde n'est pas le regard passif, plus ou moins contemplatif, que le sujet porte sur le monde. Le regard est un rapport actif et réciproque que chaque acteur entretient avec le monde au sein duquel il vit ainsi qu'avec les autres acteurs. C'est grâce à ce regard que l'individu connaît le monde et qu'il connaît les autres. De même, c'est dans le regard des autres qu'il se reconnaît. Grâce à sa vision du monde, le sujet connaît sa place dans le monde social et donne un sens à son existence. La vision du monde donne au

sujet des repères pour se situer dans le monde social et agir dans et sur la société au sein de laquelle il vit¹.

On ne peut parler d'une manière générale et abstraite de rapports entre *la* société et *le* sujet. Les sujets vivent dans des situations concrètes des rapports concrets et historiques dans le cadre d'une existence toujours orientée vers l'avenir. De fait, le sujet et sa subjectivité se forment dans et par le projet². La mobilisation pour un projet est aussi toujours ancrée dans une situation sociale et historique concrète.

En critiquant les contraintes, les manques et les souffrances qu'ils vivent, les acteurs peuvent dégager partiellement la négativité de la situation sociale, c'est-à-dire son potentiel d'être le contraire de ce qu'elle est. Sur cette base, ils peuvent se projeter vers l'avenir et développer une conception positive de la libération des contraintes sociales, matérielles et culturelles qu'ils subissent. Cependant, les sujets développent aussi de véritables caractères conformes à la société au sein de laquelle ils vivent. Le caractère est une sorte d'agent qui introduit des influences sociales dans les visions du monde. Il n'est pas directement et empiriquement saisissable : il ne se dévoile qu'à l'analyse³. Il est relativement stable et durable, mais il est surtout un potentiel d'action.

Le caractère social d'un individu est l'ensemble de son profil subjectif, solidement socialisé et difficilement modifiable. Il forme sa personnalité et l'horizon de sa vision du monde et de ses raisons d'agir. Il est la « matrice psychique⁴ » dont les individus socialisés disposent, laquelle lie les mouvements objectifs et subjectifs de la société à la subjectivité. Le caractère social assure le bon fonctionnement d'une société, car il fait en sorte que les sujets désirent agir comme ils doivent le faire. La contrainte extérieure de la société qui s'exerce sur les individus se transforme en une contrainte intérieure⁵. Pourtant, la réalité sociale apparaît aux individus comme étrange, comme si elle existait indépendamment d'eux, cependant qu'elle est devenue leur « principe de réalité » (Sigmund Freud), c'est-à-dire qu'on ne s'imagine « [...] plus ce qui était agréable, mais ce qui était réel, même si cela avait

-
1. Cf. J. Spurk, *Quel avenir pour la sociologie?*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.
 2. Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
 3. Cf. J. Spurk, *Du caractère social*, Lyon, Parangon, 2008 ; T. W. Adorno et collab., *Studien zum autoritären Charakter*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1952 [1973].
 4. E. Fromm, *Peur de la liberté*, Lyon, Parangon, 2010 [1941].
 5. E. Fromm, « Individual and social origins of neurosis », *American Sociological Review*, IX, 1944, p. 380.

dû être agréable [...] la réalité de la pensée est confondue avec la réalité extérieure et le désir de l'accomplissement avec l'événement⁶». Le principe de réalité s'installe profondément et durablement dans les subjectivités : les individus veulent faire ce qu'ils doivent faire. Leur vie est déterminée par des forces et des puissances qui s'imposent de l'extérieur et ils internalisent ces contraintes comme étant normales, immuables, naturelles, etc. C'est pour cette raison qu'ils sont impuissants et qu'ils doivent se soumettre à ces puissances et, si possible, jouir de cette soumission⁷.

Cette soumission rend le caractère social « autoritaire » dans le sens de l'École de Francfort pour qui « autorité » ne signifie pas que les « modes d'action interne et externe [...] dans lesquels les hommes se soumettent à une instance étrangère [afin de] vivre dans la dépendance d'ordres établis et de la volonté d'autrui⁸ ». Il y a plus : l'individu *veut* également correspondre au monde tel qu'il est en se soumettant aux contraintes qui lui sont imposées. Il s'efforce de « jouer son rôle » dans la société, c'est-à-dire de fonctionner comme il doit fonctionner. La vie se réduit à l'accomplissement de fonctions *a priori* établies. Karl Marx déjà avait appelé cela « porter des masques de caractère⁹ ».

2. SOCIOLOGIE CRITIQUE

Comme je l'ai souligné, les sujets constituent la société au sein de laquelle ils vivent : ils la « font », elle les fait et elle les fait souffrir¹⁰. La sociologie critique ne veut pas comprendre et expliquer seulement les raisons pour lesquelles les sujets agissent comme ils le font, mais également ce que les objectivations font aux sujets afin de dégager le potentiel de dépassement de cette situation tout comme les obstacles qu'un tel dépassement rencontre.

6. S. Freud, «Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens», dans S. Freud, *Gesammelte Werke* 8, Frankfurt, Fischer-Verlag, 1969, p. 237.

7. Cf. E. Fromm, «Zum Gefühl der Ohnmacht», *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6, 1937, p. 95-118.

8. M. Horkheimer, «Autorität und Gesellschaft», dans M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 3, Francfort, Fischer Verlag, 1987, p. 337-417.

9. K. Marx, *Das Kapital I*, Marx-Engels-Werke (MEW) 23, Berlin, Dietz-Verlag, 1972, p. 100.

10. E. P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Points, 2017.

La sociologie critique est une critique *immanente* de la société, car elle met au centre de ses analyses la « négativité » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) et le potentiel de dépassement qui existe *au sein* des phénomènes.

Cette critique est constitutivement liée à la subjectivité. D'abord parce que les phénomènes sont « faits » par des sujets qui mobilisent leur subjectivité afin de constituer le monde social. Ensuite, parce que la critique est un rapport subjectif et conscient à la réalité : tout le monde est capable de réflexion et, par conséquent, d'interprétation et de critique de la réalité sur la base de sa vision du monde¹¹. La critique exprime, sur la base de la réflexion, que la société n'est pas ce qu'elle prétend être, ce qu'elle devrait être et ce qu'elle pourrait être. C'est pour cette raison que la sociologie critique trouve ses arguments dans l'analyse de la société concrète et non pas dans des spéculations pseudo-théoriques. Elle doit être empiriquement « saturée » par des savoirs empiriques qui permettent de décrire des situations concrètes au sein desquelles vivent les acteurs¹².

La temporalité est un autre lien constitutif entre la critique sociologique et la subjectivité. Les phénomènes, constitués et critiqués par les sujets, existent pour ces derniers dans le présent, car le présent est la situation au sein de laquelle nous vivons ; c'est une situation contingente et donnée *a priori*. Ces phénomènes ne se limitent cependant pas à leur présent. Ils sont « suspendus » entre le passé et des avenir possibles. La compréhension du passé peut nous apprendre la genèse de notre situation et des phénomènes critiqués. Il n'y a jamais une rupture totale du passé, une sorte de « table rase » ; au contraire, il existe des continuités qui lient le présent au passé, même si ces liens ne sont pas toujours conscients et empiriquement saisissables. Au sein du présent se trouve aussi le potentiel des avenir possibles, lequel n'est pas déterminé. L'avenir ne s'impose pas mécaniquement ou naturellement, les acteurs peuvent le créer par la lutte entre différents projets d'avenir, même si un projet, surtout s'il est implicite, peut tellement dominer qu'il semble naturel et sans solution de remplacement.

11. Cf. également L. Boltanski, « Situation de la critique », dans B. Frère (dir.), *Le tournant de la théorie critique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, p. 189-218, et L. Boltanski, *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009.

12. T. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1951 ; *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 2003.

2.1 Une sociologie normative

Si la société correspondait à ce qu'elle prétend être ou à ce qu'elle devrait être, si elle correspondait à ses propres normes, l'avenir ne serait imaginable que comme la prolongation du présent. Cependant, les acteurs font l'expérience du contraire, des expériences révélatrices de sa « non-identité¹³ » : elle n'est pas en adéquation avec ses propres normes.

Ces expériences créent des manques et des souffrances (matérielles, intellectuelles, affectives, etc.) qui s'expriment dans des critiques, car la constitution de la société a toujours un horizon normatif : vers un monde meilleur. C'est pour cette raison qu'aussi bien la critique publique que la sociologie critique sont nécessairement normatives. Elles partent de l'expérience de la non-identité, des manques et souffrances, et elles sont orientées vers des futurs meilleurs, peut-être vers la « vie bonne », conçue de différentes manières, comme le dépassement des souffrances et des manques vécus. Comme l'avenir n'est pas déterminé, il peut devenir l'enjeu de luttes entre les défenseurs de l'existant et les critiques.

Or, les critiques ne défendent pas nécessairement les mêmes raisons ni les mêmes finalités. Les futurs sont ouverts et ils peuvent prendre des chemins très différents. Ainsi, le manque de liberté vécu, par exemple, n'ouvre pas nécessairement la voie de la libération ; il peut également mener à la soumission voulue et même jouissive à une autorité. Mais pour quelles raisons ?

La sociologie critique réclame explicitement son orientation normative. Il s'agit pour elle de participer à la construction d'un monde libre et correspondant aux besoins et aux désirs des hommes¹⁴. La sociologie critique, comme les théories critiques en général, veut comprendre la société pour que la société se dépasse vers une société libre. Telle est sa finalité.

13. T. W. Adorno, « Negative Dialektik », dans T. W. Adorno, *Gesammelte Werke*, vol. 6, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1966/1969.

14. Ainsi peut-on lire sur la première page de la *Dialectique de la raison* : « Nous n'avons pas de doute – et c'est cela notre pétition de principe – que la liberté dans la société est inséparable de la pensée éclairée » (M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer-Verlag, 1969, p. 3) ; cf. également à ce sujet, par exemple, le texte de M. Horkheimer, « Traditionelle und kritische Theorie », dans *Traditionelle und kritische Theorie: Vier Aufsätze*, Francfort, Fischer-Verlag, 1970, p. 12-56.

L'orientation normative de la sociologie critique s'explique sociologiquement par un fait souvent occulté dans les sciences sociales : la sociologie et les sociologues font partie de leur société. C'est pour cette raison que ces derniers vivent dans les contradictions de cette société comme tout un chacun ; leurs vies sont des « vies mutilées » (Theodor W. Adorno) comme toutes les vies. Ils réfléchissent à partir de leurs vies mutilées¹⁵. L'expérience de cette « mutilation » *peut* provoquer « l'indignation » (Max Horkheimer) qui pousse le sociologue vers la quête de la compréhension des raisons pour lesquelles le monde social, les individus, les institutions, la culture, etc. : a) sont ce qu'ils sont ; b) sont devenus ce qu'ils sont ; c) pourraient se transformer.

La sociologie critique considère les déclarations de sciences (axiologiquement) neutres comme des savoirs idéologiques. Elle refuse également le « léninisme sociologique » qui prétend pouvoir apprendre aux « profanes » pour quelles raisons la société est comme elle est et pour quelles raisons ils doivent s'en libérer, comme l'instituteur apprend l'écriture aux élèves ignorants. Cette stratégie n'est pas libératrice, mais hétéronome, car on ne peut imposer à quiconque sa liberté¹⁶. Cette position de la sociologie critique est profondément ancrée dans la longue tradition des théories critiques. Déjà le jeune Marx, par exemple, avait souligné que le critique ne « se présente [pas] comme doctrinaire armé d'un nouveau principe » et que la critique « consiste *uniquement* à rendre le monde conscient de lui-même [...] à lui expliquer ses propres actions [afin de] trouver le nouveau monde dans la critique de l'ancien monde¹⁷ ».

À la quête du nouveau monde possible au sein du vieux monde, on se penche surtout sur les manques et les souffrances des sujets. La sociologie critique cherche les raisons pour lesquelles le mal, c'est-à-dire l'objet de sa critique, existe ; elle ne cherche pas de solution paradisiaque, une utopie du monde parfait. En revanche, elle analyse l'oppression afin de comprendre le potentiel de libération et les facteurs qui bloquent ce

15. La traduction littérale du sous-titre des *Minima Moralia* l'indique : « Reflexionen aus dem beschädigten Leben ».

16. J.-P. Sartre l'a bien formulé : « Le jardinier peut décider de ce qui convient aux carottes, mais nul ne peut choisir le bien des autres », J.-P. Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard/Folio, 1972 [1951], p. 141.

17. K. Marx, *Correspondance, Lettres à Arnold Ruge* (1843), <http://www.karlmarx.fr/marx-correspondance-ruge.php>.

développement¹⁸. Elle part du « malaise dans la société¹⁹ » qui rend la sociologie critique sensible aux fissures, ruptures, manques et souffrances qui indignent le sociologue sans qu'il glisse, pour autant, dans une position militante. Afin de comprendre et d'expliquer les manques et les souffrances pour les dépasser, la sociologie critique « exagère » (Adorno), dans le sens qu'elle renforce les traits de la réalité pour comprendre ce qu'elle pourrait être. Cela explique les traits dramatiques et bien souvent sombres des argumentations critiques. Cette « exagération » est nécessaire pour penser la possibilité d'un avenir meilleur et d'une libération.

2.2 Sociologie critique et critique publique

On doit souligner que la sociologie critique n'est pas à confondre avec la documentation des critiques publiques qui s'articulent dans l'espace public, dans les médias ou dans la rue. Elle s'efforce d'analyser, de comprendre et d'expliquer le potentiel d'avenirs qui existe au sein de la société, les raisons pour lesquelles ce potentiel pourrait se développer et ce qui empêche ce développement. Ce potentiel existe, car la société ne correspond jamais ce qu'elle prétend être, c'est-à-dire à son cadre normatif, par exemple une société juste, libre et sécurisante. Les sujets font des expériences d'injustices, de contraintes et d'hétéronomies ; ils vivent de l'insécurité, des peurs et des angoisses. Ces expériences font souffrir les sujets. La sociologie critique ne se limite pas cependant à décrire ou encore à dénoncer les souffrances et les contradictions entre les normes existantes et la réalité vécue par les sujets. Elle n'est pas non plus à confondre avec l'évocation de dysfonctionnements et de propositions d'optimisation. Elle ne consiste pas non plus dans le développement d'un monde idéal qu'on confronterait à la « misère du monde » (bien réelle, par ailleurs) pour en déduire que la réalité ne correspond pas à cet idéal, mais qu'elle devrait y correspondre. Certes, les dénonciations peuvent soutenir ou provoquer des indignations, et l'évocation de dysfonctionnements peut engendrer la quête d'un meilleur fonctionnement ou d'une optimisation. Une telle critique interne propose l'adaptation de la réalité aux normes existantes ou l'adaptation des sujets à la réalité, c'est-à-dire que la finalité de la critique interne est l'intégration sociale. Enfin, la sociologie critique ne développe pas non plus un système normatif idéal qu'elle confronterait à la réalité pour constater que la réalité ne correspond pas à ses normes. Cette critique

18. M. Horkheimer et T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 258.

19. J. Spurk, *Malaise dans la société: soumission et résistance*, Lyon, Paragon, 2010.

externe ne peut que constater que la société est mauvaise. Elle soutient le fatalisme et la résignation ou elle laisse à « ceux qui savent » (savants, sociologues, etc.) le soin d'imposer aux « profanes » ce qu'ils considèrent comme l'avenir meilleur, ce qui équivaut à une nouvelle forme de domination.

La sociologie critique veut plutôt comprendre et expliquer ces contradictions et des souffrances ainsi que le potentiel de développement social qui existe en son sein et qui pourrait mener au dépassement de la réalité critiquée : l'émergence d'un nouveau monde social. Cette critique immanente est une *méthode* que l'on retrouve dans toutes les disciplines des sciences humaines et sociales.

3. SUBJECTIVITÉ DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

L'émergence de la forme du capitalisme contemporain que l'on appelle communément « néolibéralisme » a été, en ce qui concerne notre sujet, caractérisée surtout par une mobilisation radicale et profonde des subjectivités *pour* ce projet de société. Cette mobilisation des subjectivités a été possible, car la forme fordiste du capitalisme avait atteint ses limites et les différents projets de société alternatifs portés par les mouvements sociaux des années 1970-1980 avaient échoué. La société paraissait aux sujets sans plan et sans solution de rechange et, de ce fait, angoissante. Mais, désormais, le « capitalisme sans alternative » est devenu le destin auquel ils s'abandonnent, souvent avec jouissance. « [...] leur don d'eux-mêmes au destin devient la vertu et la jouissance suprême²⁰ ». C'est pour cette raison que ce capitalisme, qui fut implanté plus au moins radicalement et violemment selon les différents pays par les gouvernances et les politiques, est devenu véritablement populaire : le « capitalisme populaire » (Margaret Thatcher).

3.1 Capitalisme populaire, individualisme sériel et caractère social

Les stratégies sociales, économiques et politiques se réduisent désormais de plus en plus à différentes variantes du libéralisme. Le capitalisme populaire est rapidement devenu le format social et idéologique qui s'impose de plus en plus dans la vie des sujets (du travail jusqu'à l'estime

20. E. Fromm, *Zum Gefühl der Ohnmacht*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6/1937, p. 117.

de soi, en passant par l'école ou la vie de famille) qui se sont transformés en « compétiteurs ». Les critiques d'autrefois se transforment souvent en propositions et en aménagements dans le sens du nouveau capitalisme. Ainsi a émergé le « progressisme néolibéral²¹ », qui transforme des critiques (anciennes) en force de réformes, de modernisation et d'intégration, c'est-à-dire d'adaptation du capitalisme à un nouvel environnement, en contribuant au développement du « nouvel esprit du capitalisme²² ».

Ce capitalisme était ainsi devenu véritablement populaire et il montrait la voie d'un avenir meilleur que le présent, non seulement selon l'opinion des idéologues du néolibéralisme, mais également de la grande masse de la population. C'est pour cette raison que les sujets se sont mobilisés pour lui, souvent avec joie et enthousiasme. Le capitalisme populaire a été un véritable projet individuel et collectif.

Par conséquent, les individus se sont objectivés dans le capitalisme populaire et ils ont contribué à écrire le chapitre « néolibéral » de l'histoire récente. La mobilisation pour ce capitalisme a été profonde et radicale, car il a pris possession des masses pour devenir une force matérielle, pour paraphraser Marx. Cet avenir semblait être le seul possible, ce qu'exprime bien la fameuse formule de Thatcher : « there is no alternative ». Néanmoins, il y a toujours plusieurs avenir possibles parce que l'avenir n'est jamais déterminé à l'avance, mais les solutions de remplacement avaient échoué ou étaient devenues marginales.

Les anciennes formes de solidarité et de sociabilité, entre autres les formes issues du mouvement ouvrier, ont décliné dans ce mouvement au profit d'un nouvel individualisme : l'individualisme sériel, qui caractérise les sociétés contemporaines et qui est célébré par le néolibéralisme. Le déclin, l'effritement et bien souvent la destruction des solidarités traditionnelles libèrent dans un certain sens les individus des liens sociaux traditionnels. En quête de nouveaux liens sociaux, ils peuvent et ils veulent s'inscrire dans ce nouveau projet de société sans solution de rechange. Ils veulent trouver leur place dans cette société individuellement et selon la fonction qu'ils occupent. Les sujets se mobilisent et ils sont mobilisés pour participer à la production et à la reproduction de cette société à laquelle ils consentent. C'est pour cette raison qu'ils veulent faire ce qu'ils doivent

21. N. Fraser, « Néolibéralisme progressiste contre populisme réactionnaire : un choix qui n'en est pas un », dans H. Geiselberger (dir.), *L'âge de la régression*, Paris, Gallimard/Folio, 2019, p. 60-78.

22. Cf. L. Boltanski et E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

faire. Ils se sentent libres et pensent savoir ce qu'ils veulent : remplir leurs fonctions sociales. C'est aussi pour cette raison que, plus que jamais, « nous sommes devenus des conformistes qui vivent dans l'illusion d'être des individus²³ ».

Néanmoins, les individus vivent des « vies mutilées » (Adorno) ; ils souffrent des manques de sécurité et de satisfaction, car souvent ils ne peuvent faire ce qu'ils devraient faire, par exemple, faute d'emploi, travailler pour être des « citoyens consommateurs » (Jürgen Habermas).

La subjectivité contemporaine et le caractère social qu'elle produit se sont donc formés dans la mobilisation *pour* cette société, selon ses critères et ses normes. C'est au sein et au cours des mobilisations radicales des subjectivités pour le capitalisme populaire que le caractère autoritaire contemporain s'est constitué. Ces mobilisations n'ont, bien sûr, pas cessé et le caractère autoritaire se reproduit.

Dans la forme contemporaine du caractère autoritaire, c'est la logique marchande qui domine radicalement. Elle se concrétise, entre autres, dans la concurrence individuelle radicale, dans la standardisation et la mondialisation des modes de vie et de travail. Les efforts d'individualisation et de singularisation relèvent de la liberté de choix entre des phénomènes interchangeables (de la marchandise la plus triviale aux partenaires, en passant par le style de vie). L'omniprésence de la logique marchande s'exprime également dans le calcul entre investissement et profitabilité, non seulement sur le plan économique, mais également sur le plan de la vie personnelle et familiale (par exemple : investir dans son couple ou dans l'éducation de ses enfants).

Les sujets s'objectivent et s'aliènent dans cette société. Elle leur apparaît comme extérieure à leur existence, car, bien qu'ils aient créé cette société, elle s'impose à eux et souvent ils ne reconnaissent pas ou plus le sens de cette société, et ils ne se reconnaissent plus dans cette société qui est en crise, car elle est incapable de produire le projet d'un avenir meilleur, fiable et sécurisant auquel les sujets pourraient adhérer.

3.2 Crise-érosion et subjectivité

Le mot « crise » est certainement le mot le plus utilisé, mais dans des sens très différents, pour caractériser le monde contemporain. On le

23. E. Fromm, *Peur de la liberté*, op. cit.

constate sur tous les plans, de la vie de famille à l'équilibre géopolitique. Qu'est-ce que le mot « crise » signifie désormais ? D'une manière générale, on doit constater que les crises sont « normales », car le capitalisme se reproduit grâce à ses crises ; elles ne mènent pas mécaniquement ou « naturellement » à la fin du capitalisme ; c'est le contraire qui est le cas.

En ce qui concerne notre époque, la crise a pris la forme d'une « crise-érosion » qui n'est pas une crise apocalyptique à l'image d'un vieux monde qui s'effondre et qui, dans le même mouvement, donne naissance à un nouveau monde. La crise-érosion s'est installée depuis longtemps et elle agit sur les sociétés par des suites de ruptures, de redémarrages, de blocages et de menaces, tout comme par des stabilisations plus ou moins durables... mais il n'y a pas de « sortie de crise » dans le sens du rétablissement de la situation antérieure ou d'un nouveau projet de société. Ces solutions ne sont pas imaginables et c'est pourquoi elles sont impossibles. Par conséquent, il se crée un véritable malaise dans la société qui donne son caractère dramatique à notre situation²⁴. Le malaise se renforce parce que cette crise perdure, que tous les secteurs (économie, culture, politique, travail, famille, etc.) sont concernés et que les différentes « mesures anti-crise » s'avèrent inefficaces.

Cette crise est largement incompréhensible pour les sujets ; elle s'impose à eux de l'extérieur ; ils en sont les objets. Parce que cette situation est incompréhensible, elle est non maîtrisable, angoissante et créatrice d'attentes d'un avenir pire que le présent. Beaucoup d'enquêtes et de sondages l'ont documentée.

Pourtant, les mobilisations de la subjectivité pour « sortir de la crise » et pour se reproduire dans cette situation de crise n'ont, bien sûr, pas cessé. Ainsi, le capitalisme peut se reproduire comme crise : un avenir possible. Les multiples critiques publiques contestent cette perspective, mais en vue de quel avenir possible la contestent-elles ? Des « mobilisations régressives » et populistes ouvrent la voie à un autre avenir : la (re)constitution régressive et autoritaire de la sécurité et des certitudes perdues comme l'État national et régulateur et le « chez-soi » qui se dissolvent dans la mondialisation. D'autres critiques pourraient être mobilisées comme potentiel d'innovation afin de moderniser le capitalisme en crise. Le dépassement de la crise-érosion vers un avenir plus libre et humain serait une autre voie possible.

24. J. Spurk, *Malaise dans la société : soumission et résistance*, op. cit.

4. QUELLES CRITIQUES ?

La crise-érosion ne s'installe pas calmement et dans le consentement général et fataliste comme une normalité indépassable. Les critiques s'expriment vivement dans les secteurs les plus divers de la société et partout au monde, car les sujets sont profondément concernés par des ruptures multiples (« effet érosion ») qui se produisent partout. Cela est le cas, car la logique mondialisée du capitalisme a profondément pénétré la société, jusqu'à la sphère privée. Le constat des vives et nombreuses critiques ne doit cependant pas faire oublier la tendance lourde du fatalisme et de la résignation qui existe dans la société contemporaine et qui exprime la conviction que nous sommes trop impuissants pour changer les choses. Par conséquent, nous devons subir et nous adapter, si possible, à ce monde.

Néanmoins, les critiques existent toujours et partout, aussi bien dans l'espace privé que dans l'espace public, comme un jugement négatif d'un phénomène, public ou privé, auquel le sujet doit faire face et qu'il juge comme faux, injuste, inconvenable, etc. « La critique s'enracine dans les expériences malheureuses et dans des sentiments d'injustices, qu'il s'agisse d'injustices personnellement subies ou de conditions injustes vécues par d'autres²⁵ ». La critique exprime, d'un côté, les vécus ou les expériences des sujets que ce phénomène n'est pas ce qu'il prétend être (non-identité, Adorno) et qu'il n'est pas conforme au cadre normatif de la société. Ainsi se créent des manques et des souffrances que la critique exprime et conteste.

La critique devient visible et audible si elle est publique : les sujets expriment leurs opinions dans l'espace public et ils influencent ainsi l'opinion publique afin de créer un avenir meilleur. « Meilleur » signifie ici un avenir plus conforme au cadre normatif des critiquants. La critique oscille entre la dénonciation de la non-identité et son explication, incluant la quête du dépassement possible.

Si l'on considère les nombreuses critiques publiques, on constate aisément sur le plan empirique que les sujets ne critiquent pas dans les mêmes circonstances, ni pour les mêmes raisons ni avec les mêmes finalités. Le profil social des critiquants est également très diversifié. Il coexiste des critiques différentes, plus ou moins semblables ou contradictoires, même si elles réfèrent au même phénomène.

25. L. Boltanski, « Situation de la critique », dans B. Frère (dir.), *Le tournant de la théorie critique*, op. cit., p. 213.

L'individualisme sériel a pour conséquence que les vécus s'individualisent, mais qu'ils restent, en même temps, connectés au cadre normatif existant. La socialisation sérielle fait que les sujets agissent « en tant que » (François Dubet), c'est-à-dire selon les fonctions qui leur sont assignées et qu'ils veulent accomplir, mais cela s'avère impossible. D'un côté, on doit et l'on veut être performant et combatif pour survivre dans la concurrence professionnelle, amoureuse, scolaire, etc., mais beaucoup de sujets ne sont pas reconnus comme membres de la société et sont, de ce fait, méprisés. Ils ne trouvent pas leur place dans ce monde qu'ils ne peuvent pas changer : ces sujets sont souvent des femmes, des banlieusards, des personnes d'origine maghrébine, etc.

En outre, ils sont invisibles dans l'espace public, peu reconnus par les autres membres de la société pour ce qu'ils veulent être, pourraient être ou devraient être selon les normes établies, soit surtout de bons « citoyens consommateurs » (Habermas). Ainsi, les sujets vivent la non-identité et la non-reconnaissance, c'est-à-dire le mépris. Cette impossibilité est imposée au sujet de l'extérieur ; elle est incompréhensible et, par conséquent, non maîtrisable.

Dans les vécus des effets de la crise-érosion, on trouve des traces des forces extérieures et hétéronomes qui agissent sur les sujets. Ces traces rendent saisissable la non-identité de la société et créent des « souffrances » (Adorno), mais les sujets font-ils de réelles expériences de la crise-érosion ?

L'expérience de la souffrance porte en son sein l'idée de l'abolition de la souffrance, car pour se rendre compte de sa souffrance on doit disposer d'une certaine idée (peut-être vague) de ce que le bonheur et la liberté pourraient être, c'est-à-dire une idée du contraire de la souffrance. Ainsi, l'expérience de la souffrance ouvre la voie de la négativité et du dépassement possible. « L'expérience est probablement liée à [...] ce qu'on pourrait appeler la possibilité du nouveau ou l'ouverture du monde ; au fait que ce ne sont pas des lois fixées *a priori* et pétrifiées de sa propre reproduction qui dominant le monde et au fait que, à chaque instant, ce qui n'est pas déjà prépensé peut exister [...] ce qui n'est pas planifié [...] »²⁶.

Comme nous l'avons vu, l'expérience de la souffrance et, de ce fait, le sujet sont les bases de la critique qui confronte l'expérience de cette réalité à ce qui devrait être et pourrait être selon les normes existantes et

26. T. W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 2008, p. 81.

aussi à ce qui pourrait être selon le potentiel de développement existant. Par conséquent, la vie qui fait souffrir *pourrait* être une vie libre et satisfaisante. C'est cela l'horizon normatif de la sociologie critique contemporaine.

L'existence de nombreuses critiques publiques et le fait que le dépassement des situations critiquées n'a pas eu lieu obligent la sociologie à se poser la question de savoir si les sujets peuvent encore faire des expériences de la non-identité dans la société contemporaine. Si ces expériences ne sont plus possibles, non seulement le dépassement des maux et des souffrances serait impossible, mais la sociologie critique aurait également perdu sa raison d'être.

Déjà Adorno et, avant lui, Walter Benjamin constataient l'incapacité croissante des sujets de faire des expériences. Cette incapacité serait due au fait que l'histoire et les vies individuelles ne seraient plus une succession plus ou moins bien articulée créant la durée et le lien entre le passé, le présent et l'avenir, mais de plus en plus une suite de « chocs » et de ruptures. On ne peut plus « se raconter » (Benjamin).

L'expérience (*Erfahrung*), productrice de sens, se déferait sous la pression extérieure des « chocs » en faisant place à la domination de l'expérience vécue (*Erlebnis*) imposée de l'extérieur à l'individu et caractérisée par l'immédiateté. La mémoire est réduite. Selon Benjamin, elle est même liquidée. L'expérience vécue (*Erlebnis*) ne peut pas saisir le contenu, la singularité et le sens propre des phénomènes. Ceux-ci apparaissent aux sujets comme une suite d'unités standardisées, une suite de chocs et de répétitions de vécus sans contenu qui ne laissent pas de trace dans l'histoire. C'est un éternel recommencement.

L'expérience productrice de sens (*Erfahrung*), par contre, consisterait à développer la compréhension des ruptures et des chocs que les individus subissent et qui constituent leur histoire et leur vie. Ainsi on pourrait se remémorer les ruptures et les chocs d'une manière « salutaire » (Adorno), c'est-à-dire pour les dépasser. On ne doit pas sous-estimer les répétitions (souvent convulsives) de ces événements traumatisants qui menacent la constitution des individus en sujets. L'accélération bien connue des phénomènes sociaux, l'immédiateté, le culte du nouveau, tout comme la course à l'adaptation aux exigences de la société, font que les individus se maintiennent dans la position d'objets des dynamiques aveugles de la société. La conséquence pour les sujets et leur subjectivité serait « la décomposition du sujet [qui] s'accomplit dans son abandon au toujours

identique, toujours autre²⁷ ». Le désir s'épuise, car on ne peut plus imaginer une autre chose, un autre monde ou une autre vie.

5. AVENIRS OUVERTS

On constate que beaucoup de critiques publiques, même les grandes mobilisations et les grands mouvements, ne dépassent pas la limite de l'indignation qui est l'expression dramatique et souvent violente que le monde n'est pas ce qu'il prétend être et ce qu'il devrait être, incapable d'enclencher le dépassement de l'objet de leur critique. Les subjectivités restent ancrées dans la société établie et elles ne développent pas l'imagination d'un avenir dépassant cette société. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas de projet d'une société de remplacement à la société existante. Se pose la question de savoir quel avenir est souhaitable et possible? Peut-on et doit-on rendre la réalité et les normes compatibles ou « mettre en cause la réalité » (Luc Boltanski)?

En revanche, on ne peut sous-estimer le potentiel des critiques publiques et surtout des mouvements. Les mouvements rendent les sujets visibles et reconnus; ils *peuvent* être des « champs d'expériences d'un autre monde possible », d'un monde de fraternité entre égaux, où l'autonomie subjective, c'est-à-dire la capacité de donner un autre sens que le sens établi à l'existant qui les fait souffrir, *peut* se développer.

L'autonomie subjective est, cependant, ambiguë; elle peut se développer, schématiquement parlant, dans quatre directions: 1) elle s'essouffle, car les sujets font l'expérience qu'ils sont trop impuissants pour s'imposer (même partiellement); 2) elle impose des pas vers la réalisation des normes établies et contribue ainsi à des modifications du lien social, sans que les raisons des souffrances des sujets soient dépassées. On aurait affaire à une « ré-forme » qui pourrait être une modernisation de la société; 3) sur la base de critiques populistes et régressives de la société, elle va vers le rétablissement (partiel) d'un passé meilleur que le présent, même si ce « passé » relève souvent de la fiction ou des fantasmes; 4) enfin, elle peut s'engager dans le dépassement des raisons de sa souffrance et vers la création de nouveaux liens sociaux.

Seuls les efforts pour lier non seulement le vécu au passé et aux avenir possibles, mais aussi l'autonomie subjective au dépassement de la

27. T. W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, op. cit., p. 320.

souffrance peuvent créer des expériences qui s'autonomisent et s'auto-organisent dans des espaces publics.

La sociologie critique s'efforce de comprendre pour quelles raisons les sujets contribuent à la reconstitution de la société, font ce qu'ils doivent faire et vivent des manques et des souffrances. Cette contradiction forge leur subjectivité; elle s'exprime dans les critiques publiques et les efforts des sujets pour se conformer à la société en crise-érosion. Cette situation est dramatique. C'est pour cette raison que la quête de la sociologie critique du potentiel de dépassement et des obstacles qui empêchent le dépassement est centrale pour la compréhension de la société contemporaine.

CHAPITRE 10

Déterminisme sociologique et liberté du sujet

BERNARD LAHIRE

Voici cette liberté humaine que tous les hommes se vantent de posséder et qui consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent. Ainsi un enfant croit librement désirer le lait, un jeune garçon irrité vouloir se venger et, s'il est couard, fuir. Un ivrogne croit dire par un libre décret ce qu'ensuite il aurait voulu taire. De même le dément, le bavard et bon nombre d'individus de cette même farine croient agir par un libre décret de l'esprit et non pas poussés par une impulsion. Et comme ce préjugé est inné chez tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas aisément (B. Spinoza, *Au très savant G. H. Schuller*, Lettre 58).

Dans un texte de 1909, Émile Durkheim revendiquait un certain « déterminisme sociologique », que l'on oppose très souvent à la liberté humaine, et qui n'est qu'une autre façon d'affirmer la scientificité des sciences sociales. Ces sciences, comme celles qui s'intéressent à la matière ou à la vie, sont à la recherche de lois, de régularités, de corrélations et de causalités là où d'ordinaire on ne voit que hasard ou bouillonnement permanent et imprévisible de l'histoire :

On objecte que le déterminisme sociologique est inconciliable avec le libre arbitre. Mais si vraiment l'existence de la liberté impliquait la négation de

toute loi déterminée, elle est un obstacle insurmontable, non seulement pour les sciences sociales, mais pour toutes les sciences; car, comme les volitions humaines sont toujours liées à quelques mouvements extérieurs, elle rend le déterminisme tout aussi inintelligible en dehors de nous qu'au-dedans. Cependant, nul ne conteste plus, même parmi les partisans du libre arbitre, la possibilité des sciences physiques et naturelles. Pourquoi en serait-il autrement de la sociologie?¹

En écrivant ces lignes, le grand fondateur de la sociologie française ne faisait rien d'autre que revendiquer le droit au plein développement des sciences sociales, car il n'y a jamais de science sans mise au jour de déterminismes.

Toutefois, ce qui a été conquis et admis progressivement pour ce qui est de la matière et du vivant résiste tout particulièrement dans le domaine des comportements sociaux humains. Nous vivons tellement sur le mythe d'une singularité de l'homme – conscient, réflexif, intentionnel, libre – dans l'ensemble du vivant, et même d'une supériorité de l'humain dans tout le règne animal, que toute remise en cause de ce dogme constitue ce que Sigmund Freud appelait une blessure narcissique infligée à l'humanité. Charles Darwin, suivi par plus de cent cinquante ans de biologie évolutionniste, qui replace l'*homo sapiens* dans la continuité d'une histoire de très longue durée du vivant; Freud qui remet la conscience à sa place dans l'énorme continent de l'inconscient et qui, sur ce point, est confirmé par les travaux les plus récents des neurosciences sur l'inconscient cognitif²; et enfin les sciences sociales, sociologie en tête, qui remettent en question le libre arbitre pour faire apparaître l'ensemble des déterminations et des contraintes sociales incorporées (sous la forme de dispositions) ou extériorisées (sous la forme notamment d'institutions): biologie, psychologie et sociologie ont toutes trois infligé successivement de telles blessures narcissiques.

Les sociologues qui rejettent toute idée de déterminisme sont comme des physiciens qui rejetteraient l'idée de lois physiques ou des biologistes qui refuseraient d'étudier les logiques du vivant. Ils n'acceptent pas ce que tout l'effort collectif de connaissance conduit pourtant dans les faits à constater: le monde social est fait de régularités; ces régularités ne sont pas toujours perçues par celles et ceux qui pourtant les vivent ou les

1. É. Durkheim, « Sociologie et sciences sociales », *De la méthode dans les sciences*, Paris, Félix Alcan, 1909, p. 259-285.

2. S. Dehaene, *Le Code de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 2014.

subissent ; et les comportements humains, aussi complexes soient-ils, n'ont rien d'aléatoire.

Onze ans après le texte de Durkheim, le grand mathématicien et physicien Henri Poincaré parlait du lien indissociable entre science et déterminisme :

La science est déterministe ; elle l'est *a priori* ; elle postule le déterminisme, parce que sans lui elle ne pourrait être. Elle l'est aussi *a posteriori* ; si elle a commencé par le postuler, comme une condition indispensable de son existence, elle le démontre ensuite précisément en existant, et chacune de ses conquêtes est une victoire du déterminisme. [...] Mais nous sommes en présence d'un fait ; la science, à tort ou à raison, est déterministe ; partout où elle pénètre, elle fait entrer le déterminisme³.

S'il est impossible de « prouver » ce déterminisme par la seule argumentation théorique, car il faudrait pour cela pouvoir évoquer des milliers de travaux théorico-empiriques ayant mis au jour des déterminations sociales dans les domaines les plus variés de la vie sociale (économique, politique, culturel, moral, éducatif, scientifique, esthétique, etc.), deux exemples récents, tirés de la sociologie de l'enfance et de la sociologie du rêve, permettront de pointer l'évidence de son existence⁴.

1. LA PREUVE PAR L'ENFANCE

Si une sociologie de l'enfance s'est développée en Angleterre, aux États-Unis et en France depuis le début des années 1990⁵, c'est le plus souvent en abandonnant toute perspective en matière de socialisation et de déterminants sociaux des comportements. Les études sur l'enfance (*childhood studies*), qui ont directement inspiré la sociologie de l'enfance française, se sont en effet affirmées en opposition aux études sur la socialisation, et ont insisté sur l'*agentivité* des enfants⁶. Les chercheurs ont ainsi

3. H. Poincaré, *Dernières pensées*, Paris, Flammarion, 1920, p. 244-245.

4. La suite de ce chapitre s'appuie sur des arguments développés dans B. Lahire, *L'interprétation sociologique des rêves*, Paris, La Découverte, 2018, et B. Lahire (dir.), *Enfances de classe : de l'inégalité parmi les enfants*, Paris, Seuil, 2019.

5. Cf. notamment A. James et A. Prout (dir.), *Constructing and Reconstructing Childhood*, Londres, Falmer Press, 1990 ; W. A. Corsaro, *The Sociology of Childhood*, Thousands Oaks, Pine Forge Press, 1997 ; R. Sirota (dir.), *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.

6. L'*agentivité* (*agency*) est censée désigner la capacité des individus à agir indépendamment des structures sociales et des processus de leur incorporation. Cf. W. A. Corsaro,

réintroduit subrepticement sur le terrain de l'enfance la question de la « liberté » individuelle qui avait été largement écartée des travaux sociologiques portant sur les adultes. Insister sur la capacité de choix ou de décision de l'enfant, sur la part « active » qu'il prend dans son éducation, en faisant comme si les études sur la socialisation enfantine avaient fait de l'enfant un être entièrement passif (une cire molle malléable à volonté par les adultes), mettre l'accent sur sa puissance d'agir propre que lui auraient ôtée les sociologues jugés trop « déterministes », c'est oublier tout ce qui s'impose à lui et sur lequel il n'a guère de prise : un monde avec sa langue, ses institutions, ses techniques, ses savoirs, sa division du travail, etc., et ses inégalités sociales. L'enfant, comme l'adulte, ne choisit pas l'ensemble des formes sociales plus ou moins cristallisées sous la forme d'institutions qu'il découvre peu à peu, dès sa naissance, et qui sont parfois le produit d'une histoire de très longue durée. Le hasard de la naissance fait que des enfants viennent au monde dans des univers extraordinairement différenciés et avec lesquels ils doivent composer en permanence.

Naître dans un pays riche ou dans un pays pauvre a de graves conséquences en matière d'espérance de vie, de nutrition, de maladie, de scolarité, de destins scolaire et professionnel, etc. De même, au sein de chaque société, la vie des enfants varie encore considérablement selon la classe sociale ou la fraction de classe à laquelle ils appartiennent. Fixer la focale de l'objectif sur l'agentivité des enfants sans tenir compte de tout ce qui la détermine, c'est oublier que les capacités d'action, de choix et de décision sont inégalement réparties et inégalement formées à travers des expériences socialisatrices précoces. Ce n'est donc que par une formidable régression scientifique que l'on prête aux acteurs, adultes comme enfants, une *agentivité* qui n'aurait pas de genèse et qui ne reposerait sur aucun fonds d'expériences socialement déterminées.

Centrés sur l'étude de « cultures enfantines » pensées comme des univers autonomes⁷, ces travaux sont contredits aussi bien par les faits

The Sociology of Childhood, op. cit. ; A. James et A. James, *Key Concepts in Childhood Studies*, Londres, Sage, 2012 ; P. Garnier, « L'«agency» des enfants. Projet scientifique et politique des «childhood studies» », *Éducation et sociétés*, vol. 36, 2015, p. 159-173.

7. W. A. Corsaro, *Friendship and Peer Culture in the Early Years*, Norwood (NJ), Ablex, 1985 ; J. Delalande, *La Cour de récréation : contribution à une anthropologie de l'enfance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001 ; J. Delalande (dir.), *Des enfants entre eux : des jeux, des règles, des secrets*, Paris, Autrement, 2009 ; A. Arleo et J. Delalande (dir.), *Cultures enfantines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011.

statistiques, qui continuent à faire apparaître le poids des socialisations familiales dans l'accès et le rapport aux différents registres culturels, que par les études de cas qui montrent les effets directs ou indirects de la famille (caractérisée par les propriétés sociales de ses membres) sur la constitution des groupes de pairs, le choix de l'école, des activités pratiquées, des professionnels à consulter ou des conseils à retenir, etc. Le capital économique et le capital culturel des parents (notamment le volume et la nature du capital scolaire qu'ils possèdent) ont des effets sur le type de parcours scolaire réalisé par l'enfant, sur le type de quartier habité, le type d'école fréquentée et, du même coup, le type d'amis que les enfants peuvent se faire, une grande partie des pairs potentiels se recrutant dans le voisinage immédiat et parmi les camarades de classe.

Si beaucoup de sociologues de l'enfance ont critiqué les approches en matière de socialisation (et ont négligé ainsi l'importance des effets des primes de socialisations familiales comme extra-familiales), c'est parce qu'ils jugeaient ces approches trop déterministes. Mais, contrairement à la vision caricaturale que l'on peut se faire parfois d'un processus de socialisation, la sociologie ne considère pas que ce processus consiste en une imposition extérieure qui s'applique sur un enfant « passif⁸ ». Les enfants ne sont jamais *passifs*, mais ils sont particulièrement *dépendants* des adultes avec qui ils sont liés et qui structurent leurs champs d'actions et de réactions depuis leur naissance.

Une des grandes propriétés universelles de l'expérience des êtres humains réside sans doute dans cette dépendance de l'enfant à l'égard de ses parents ou, tout du moins, des adultes qui sont amenés à l'élever. La situation proprement humaine de dépendance des enfants à l'égard des adultes est liée à une caractéristique centrale de l'espèce qu'on nomme désormais l'« altricialité secondaire⁹ », et qui désigne le fait que, contrairement aux autres espèces animales, le bébé humain est un prématuré social qui doit sa survie et son développement psychomoteur comme

8. B. Lahire, *Tableaux de familles: heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Gallimard/Seuil, 1995; M. Darmon, *La socialisation*, Paris, Armand Colin, 2007.

9. H. Coqueugnot et J.-J. Hublin, « L'altricialité secondaire ou comment résoudre un défi adaptatif », dans O. Dutour, J.-J. Hublin et B. Vandermeersch (dir.), *Origine et évolution des populations humaines*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 2005, p. 377-398.

psycho-cognitif aux processus d'étayage (au sens de guidage)¹⁰ des adultes porteurs de la culture.

La dépendance des enfants à l'égard des adultes n'aurait que peu de conséquences sur les enfants si les adultes étaient indistinctement dotés des mêmes propriétés sociales (objectivées et incorporées). Mais ce n'est pas le cas, comme le rappelle très justement Michael Tomasello :

Tout-petits et jeunes enfants sont dans une situation de totale dépendance vis-à-vis des adultes. Ils mangent donc comme leurs parents, vivent au milieu des dispositions conçues par leurs parents et les accompagnent lorsqu'ils se rendent quelque part pour y faire certaines choses. [...] Parce qu'il participe aux pratiques normales des gens parmi lesquels il grandit (et ce, quels que soient le niveau de son implication et ses compétences), l'enfant va vivre certaines expériences et pas d'autres. L'habitus du milieu dans lequel il est né va déterminer le genre d'interactions sociales dans lesquelles il va être engagé, les objets physiques qui vont être à sa disposition, les expériences et les occasions d'apprendre qui vont lui être proposées, et le type de conclusions qu'il sera à même de tirer du mode de vie de ceux qui l'entourent¹¹.

L'ordre inégal des choses, celui qui s'établit structurellement entre les classes sociales notamment, peut compter sur l'inertie du passé, pesant sur le présent et fixant les limites du possible, pour se reproduire. Un état inégal s'impose, avant tout discours, aux nouvelles générations par l'écrasante évidence de sa réalité objective. Chaque enfant naît dans un monde déjà structuré par des différences de richesses économiques et culturelles qui, bien qu'il soit le produit de l'histoire, a tout du *paysage naturel*¹².

La famille, par l'intermédiaire de laquelle chaque individu découvre sa société et apprend à y trouver sa place, est l'espace premier qui tend à fixer les limites du possible et du désirable. En apprenant sa place, l'enfant apprend à être « socialement raisonnable » et à se comporter « normalement » pour quelqu'un de son époque, de son milieu, de son sexe, etc. Ce qui ne lui est objectivement pas accessible ne devient plus désirable, et l'enfant finit par n'aimer que ce que la situation objective l'autorise à aimer. Sans s'en rendre compte, il prend non pas ses désirs pour la réalité, mais la réalité des possibles pour ses désirs les plus personnels. Et c'est

10. J. S. Bruner, *Le Développement de l'enfant : savoir faire, savoir dire*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

11. M. Tomasello, *Aux origines de la cognition humaine*, Paris, Retz, 2004, p. 78.

12. Il se présente comme un « état de fait » indiscuté. Cf. sur cette notion B. Lahire, *Ceci n'est pas qu'un tableau : essai sur l'art, la domination, la magie et le sacré*, Paris, La Découverte, 2015.

notamment par des mécanismes de maintien de sa dignité (« Je ne peux pas, sans décevoir tout mon entourage, viser moins que... ») ou d'anticipation de la possible dénonciation des prétentions (« Ils vont se demander pour qui je me prends ») que les espérances subjectives se calent et, du même coup, que les inégalités se perpétuent.

2. LA PREUVE PAR LE RÊVE

En étudiant le rêve¹³, la sociologie poursuit à sa manière l'œuvre de Freud en montrant que les sciences sociales prêtent souvent encore trop de conscience réflexive et de volonté aux individus (porteurs de représentations, de goûts ou de préférences, de valeurs et d'intérêts conscients) qu'ils en ont réellement. Freud disait que « le moi n'est pas maître dans sa propre maison¹⁴ » et que l'activité psychique ne se réduit pas à l'activité consciente, intentionnelle et volontaire. Le dispositionnalisme sociologique qui est au fondement de ce travail ne présuppose pas que les dispositions et les compétences dont sont porteurs les individus sont consciemment et volontairement mises en œuvre et contrôlées, ni même qu'elles sont connues d'eux. Mais l'étude du rêve contraint les chercheurs à se rendre compte de l'étendue de l'activité psychique cohérente, quoique non volontaire, mise en œuvre par les individus. Par leurs nombreuses incohérences ou bizarreries, les récits de rêves forcent à voir le sourd processus de rapprochements analogiques inconscients entre situations, personnes, objets, lieux du passé comme du présent, qui poursuit incessamment son œuvre.

On pourrait penser que les rêves, les rêveries éveillées ou les pertes temporaires de contrôle de soi ne sont que des moments exceptionnels qui ne méritent pas d'être placés au centre de l'attention sociologique. Et pourtant, même les temps d'actions, d'interactions et de réflexions éveillés, qui ont toutes les caractéristiques de moments conscients et parfois même rationnellement organisés, sont sourdement reliés à cette même activité psychique inintentionnelle qui demeure à l'arrière-plan des gestes, paroles, décisions et réactions individuelles. Les sociologues travaillant exclusivement sur l'état éveillé des conduites humaines publiquement organisées oublient tout ce qui grouille sous la surface rationnelle, publique et

13. B. Lahire, *L'Interprétation sociologique des rêves*, op. cit., et *La Part rêvée : l'interprétation sociologique des rêves*, t. 2, Paris, La Découverte, 2021.

14. S. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », dans S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. 15, 1916-1920, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 50.

officielle des choses. Le rêve, lui, fait apparaître, plus que toute autre expression symbolique, les analogies pratiques, inintentionnelles qui, structurées par nos expériences sociales passées, nous guident en permanence et structurent nos rapports au monde et à autrui. Et c'est *in fine* toute la sociologie qui peut être transformée par la prise en compte des rêves dans sa théorie de l'acteur et de l'action.

Il faut donc se demander ce que la sociologie serait si elle examinait nos vies éveillées avec le regard qu'elle est obligée de porter sur les productions imaginaires qui se déploient durant les périodes de sommeil. Elle serait notamment obligée de tenir compte de l'épaisseur et de l'opacité de l'expérience passée engagée dans nos actes corporels comme langagiers, dans nos actions et interactions, dont nous ne saisissons la plupart du temps que la surface. Chacune de nos paroles et chacun de nos gestes sont pourtant gros de toutes les expériences passées auxquelles ils font écho. Ce qui s'agite, s'exprime et commande en nous nos désirs, nos pensées et nos actes, nous n'en voyons que la pointe consciente.

À chaque moment de notre existence, c'est la rencontre entre la série – plus ou moins longue selon notre âge – des expériences passées relativement analogues et des contraintes (limites, sollicitations, interpellations, ordres, exigences, sanctions, etc.) du contexte présent qui décide ce que « nous » faisons, disons, pensons ou sentons. Qu'est-ce d'ailleurs que ce « nous », ou ce « je », que l'on conçoit trop souvent comme une entité autonome et consciente pilotant volontairement par la seule raison tous ses faits et gestes ? Les actes ordinaires de la vie sociale sont beaucoup plus travaillés qu'on l'imagine habituellement par nos inconscients socialement constitués, tramés par des analogies pratiques culturellement déterminées.

Montrer que le monde social est encore présent dans les moments où les institutions et les groupes semblent absents, où les interactions et sollicitations personnelles comme institutionnelles sont suspendues, où la volonté est affaiblie, où le silence, l'obscurité et l'affaiblissement du tonus musculaire isolent l'individu et le déconnectent en grande partie de son environnement, est une manière de prouver que ce que le monde social oblige les individus à vivre dans la vie éveillée, depuis leur naissance, continue à structurer leurs représentations durant les temps de sommeil. L'époque où l'on reprochait à Maurice Halbwachs son « impérialisme sociologique » parce qu'il s'attaquait à des sujets qui étaient initialement traités par la « psychologie individuelle » est bel et bien révolue, et il est

temps pour la sociologie de poursuivre ses travaux dans la voie tracée par l'auteur des *Cadres sociaux de la mémoire*¹⁵.

La sociologie à l'échelle des groupes et des institutions laissait encore la possibilité de maintenir l'illusion d'une liberté humaine fondamentale, irréductible. Lorsqu'elle étudie les parcours biographiques, les pratiques et les représentations individuelles, la sociologie commence à bousculer ce mythe de la liberté individuelle. Mais quand la sociologie à l'échelle individuelle plonge au cœur du plus intime de la conscience individuelle, elle vient détruire les derniers restes d'illusion. Les surréalistes n'écrivaient-ils pas en 1924 que «le rêve seul laisse à l'homme tous ses droits à la liberté¹⁶»?

Le mythe de la liberté a même poussé certains sociologues à faire du rêve le dernier espace de liberté individuelle. Jean Duvignaud, Françoise Duvignaud et Jean-Pierre Corbeau ont ainsi suggéré que «les dramatisations oniriques [...] seraient autant de manières de se choisir soi-même dans la trame d'une vie collective et d'en surmonter les déterminismes par une vision utopique¹⁷». Échouant à comprendre les rêves, les auteurs imaginent une sortie intentionnelle et utopique des déterminismes par le rêve, une sorte donc de libération onirique¹⁸. Ils évoquent la possibilité que les rêveurs «se “désocialisent” à travers le rêve» et que certains rêves constituent «une tentative pour [...] modifier *magiquement* les déterminismes sociaux¹⁹». Transformer son incapacité à comprendre un phénomène en signe de liberté humaine, voilà en fait ce à quoi aboutissent certains chercheurs. On comprend du coup comment l'évocation de la liberté est tout à la fois un aveu d'impuissance à comprendre et l'*asile d'ignorance* qui empêche de poursuivre l'enquête scientifique.

15. T. Hirsch, «Présentation. Psychologie collective et sociologie», dans M. Halbwachs, *La Psychologie collective*, Paris, Champs classiques, 2015, p. 7-42.

16. J.-A. Boiffard, P. Eluard et R. Vitrac, «Préface», *La Révolution surréaliste*, n° 1, 1^{er} décembre 1924, p. 1.

17. J. Duvignaud, F. Duvignaud et J.-P. Corbeau, *La Banque des rêves: essai d'anthropologie du rêveur contemporain*, Paris, Payot, 1979, p. 19.

18. «Peut-être, coincés que nous sommes dans l'univers économique et social, cherchons-nous par le rêve à achever une vie constamment inachevée. Peut-être ce jeu nous délivre-t-il des déterminismes dans lesquels le pouvoir et les idéologies nous confinent.» *Ibid.*, p. 259. Non seulement les déterminismes ne sont pas décidés par «le pouvoir et les idéologies», mais le jeu onirique ne nous libère aucunement des déterminismes. Il n'en est que la continuation.

19. *Ibid.*, p. 28-29. Souligné par moi.

L'interprétation sociologique des rêves montre au contraire que rien de ce qui se trame durant nos temps de sommeil n'est indépendant des expériences sociales vécues et, par conséquent, des déterminations sociales multiples qui font de nous ce que nous sommes. Freud en fut le premier conscient, tant il voyait à l'œuvre les logiques qui déterminaient l'activité psychique et les comportements des individus, en échappant très largement à leur volonté et à leur contrôle. Dans ses cours d'introduction à la psychanalyse écrits en 1916-1917, il défend bravement l'idée d'un déterminisme psychique :

Je m'étais déjà permis une fois de vous reprocher votre croyance profondément enracinée à la liberté et à la spontanéité psychologiques, et je vous ai dit à cette occasion qu'une pareille croyance est tout à fait antiscientifique et doit s'effacer devant la revendication d'un déterminisme psychique²⁰.

Voilà le genre de propos qui ferait aujourd'hui encore pousser des cris d'orfraie à tous les amoureux de la liberté, qu'ils soient essayistes, chroniqueurs ou philosophes médiatiques. Pourtant ce que veut dire Freud, et qui n'a rien de scandaleux, c'est que rien n'est pensé ou fait par pur hasard et que ce qui s'est passé et se passera a toujours des conditions, des ressorts, des logiques qu'on est en mesure, avec beaucoup de travail, de découvrir. Le rêve n'est pas « la roue libre de l'esprit » évoquée par le poète Pierre Reverdy²¹ ; ou, si l'on accepte la métaphore, il faut alors la prendre au pied de la lettre en considérant la « roue libre » pour ce qu'elle est en réalité : un mécanisme particulier qui n'est pas moins déterminé que tous les autres.

Mettre au jour les déterminismes, ce n'est pas prévoir ou prédire ce qui va se passer, mais montrer que ce qui se passe n'est ni spontané, ni volontaire, ni aléatoire, ni le fruit d'un je ne sais quel libre arbitre sans attaches ni racines. Avec des moyens autrement plus sophistiqués que ceux dont disposaient les savants du temps de Freud, les neurosciences cognitives montre que, si libre arbitre il y a, c'est un équilibre objectivable entre des forces internes et externes, conscientes et inconscientes qui sont le produit de déterminations sociales :

Nos actes peuvent être réfléchis ou pas : il existe des réflexes ou des actions que nous réalisons sous l'impulsion de nos émotions inconscientes, et d'autres que nous choisissons après une authentique délibération consciente – ce

20. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1962, p. 92.

21. P. Reverdy, *Le Livre de mon bord*, Paris, Mercure de France, 1948.

sont ces dernières qui me paraissent justifier le terme de « libre » arbitre. [...] Si j'ai une décision difficile à prendre, je peux considérer toutes les alternatives pendant le temps qu'il faut. Chacune des alternatives est pondérée par mes connaissances passées, mes préférences, les conséquences anticipées sur les autres, le poids que je leur attribue, etc. Tout cela est pondéré dans cet espace de travail conscient. Dans ce cas-là, je pense qu'on a raison de parler de libre arbitre, même si quelqu'un, ayant eu accès à chacune de mes synapses à l'avance, aurait pu prédire cette décision²².

On voit bien dans ce propos du psychologue cognitiviste Stanislas Dehaene que la décision, même lorsqu'elle est longuement pesée ou délibérée, n'en est pas moins socialement déterminée : nos connaissances et nos expériences passées sont socialement différenciées, de même que nos préférences et nos rapports aux autres et ces délibérations, qui reposent sur une multitude de perceptions et d'opérations de pensée inconscientes, ne nous libèrent pas des déterminismes.

Ce qui advient, dans l'ordre social comme dans l'ordre physique, à des échelles macroscopiques comme à des échelles microscopiques n'est pas toujours prévisible, sans cesser pour autant d'être entièrement déterminé par des forces multiples. Ce qui fait de la sociologie une science particulièrement complexe, tout particulièrement quand elle travaille à l'échelle individuelle, c'est le fait que les individus qui agissent en société sont à la fois porteurs de propriétés incorporées multiples et soumis en permanence à des forces variables qui sollicitent différemment ces propriétés en fonction des contextes d'action dans lesquels ils se trouvent.

Tous ceux qui résistent à l'idée de déterminismes sociaux pesant sur les conduites individuelles ont à la fois une vision du social exclusivement collective, et une image simpliste et mécaniste du déterminisme. Ils ont beau jeu alors de faire remarquer que *tous* les prisonniers ne sont pas issus des groupes dominés de la société, que *tous* les parlementaires n'appartiennent pas aux classes dominantes, que *tous* les hommes ne sont pas violents avec leur compagne ou bien que *tous* les enfants de milieux populaires ne sont pas en échec scolaire, pour faire avancer leur propre interprétation : « c'est la responsabilité individuelle », « c'est une question de volonté ou d'effort », etc. Roger Bastide notait déjà la défiance des psychanalystes envers la théorie sociologique du crime : « Si le milieu est responsable, on ne comprend pas pourquoi, parmi les individus qui

22. S. Dehaene, « Une science de la conscience : entretien », *Études*, n° 4222, décembre 2015, p. 49.

appartiennent au même groupe, certains seulement deviennent des criminels et les autres non. Il faut donc que la constitution individuelle, la structure psychique de la personne dominant les facteurs sociaux²³. » Le déterminisme serait ainsi l'explication univoque par le milieu social.

Pourtant, à l'échelle des groupes, la sociologie ne peut tenir que des raisonnements probabilistes. Elle ne dit pas que tous les hommes battent leurs conjointes, mais que, en l'état actuel des choses, la probabilité qu'une femme soit battue par un homme est infiniment plus grande que la probabilité qu'un homme soit battu par une femme. Et, lorsqu'elle s'exerce à l'échelle individuelle, la sociologie ne s'en tient pas à de grandes explications par le milieu, la classe ou le groupe, mais essaie de saisir la combinaison d'une multiplicité de déterminismes sociaux, internes comme externes, ceux que l'on découvre à l'état intériorisé dans les dispositions, comme ceux que l'on découvre à l'extérieur de l'individu (propriétés des personnes, institutions et groupes fréquentés). Ce sont ces contraintes croisées qui déterminent les individus d'un même groupe à se comporter différemment. Au sein de la même famille, les expériences des unes et des autres ne sont jamais parfaitement identiques, les interactions ou situations vécues jamais strictement les mêmes, les positions au sein de la configuration différentes selon que l'on est garçon ou fille, aîné ou cadet, etc.

L'anthropologue Ralph Linton disait que « des environnements même identiques, pour autant que ce soit concevable, fournissent à des individus différents des expériences différentes et finalement leur constituent des personnalités différentes [...]. La société et la culture, seraient-elles les mieux intégrées du monde, fournissent aux individus qui sont élevés en elles des environnements fort peu uniformes²⁴ ». Et Bastide ajoutait de son côté que « l'individu ne participe pas à la totalité de la civilisation, mais seulement à certains de ses segments, selon la place qu'il occupe dans la société et qui dépend de son sexe, de son âge, de ses occupations, de sa région, de sa religion, et dans un pays d'immigrants, de son groupe ethnique », ce qui conduit par conséquent à « substituer aux influences générales de la civilisation les influences spécifiques qui ont agi sur l'individu²⁵ ».

23. R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. 59.

24. R. Linton, *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod, 1986, p. 129-130.

25. R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, *op. cit.*, p. 127.

C'est autant d'une sociologie à l'échelle macrosociologique, celle que Durkheim présentait comme une « science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement », que de cette sociologie à l'échelle des individus qui décèle les traces de la vie sociale dans les plis et replis les plus intimes de l'activité psychique, que nous avons plus que jamais besoin. L'étude du rêve est tout, sauf un moyen de sortir du monde social, de ses régularités, de ses contraintes et de ses pesanteurs. Elle participe de la découverte des logiques par lesquelles les individus affrontent en permanence, en les *exprimant*, les problèmes qui sont les leurs, mais qui n'en viennent pas moins de l'extérieur.

La sociologie des rêves, comme science des déterminations sociales qui entrent en jeu dans l'expression onirique, constitue donc une attaque ultime contre les illusions de la liberté et de la volonté du sujet. En travaillant sur le rêve, en montrant que sa fabrication est indissociable des expériences sociales passées comme présentes du rêveur, mon intention est de montrer que le social gît dans les plis les plus intimes des individus, y compris dans les moments de sommeil où ils semblent les plus complètement déconnectés des réalités sociales ordinaires. Les logiques sociales continuent à marquer leur présence dans l'activité psychique du rêveur, en l'absence immédiate de toute institution, de tout groupe, de toute interaction ou de toute sollicitation extérieure.

L'interprétation sociologique des rêves est une manière assumée de faire tomber, encore et encore, tant la tâche paraît sans fin, les résistances rencontrées par les sciences sociales, et tout particulièrement par la sociologie, concernant leur prétention à dévoiler les logiques sociales, et ce qu'il faut bien appeler les déterminismes sociaux, à l'œuvre dans l'expérience humaine la plus personnelle.

* * *

Les sciences du monde social montrent par leurs travaux qui portent sur les dimensions les plus variées de la vie sociale que l'*homo clausus*, en tant qu'individu isolé, enfermé sur lui-même, libre et pleinement conscient de tout, qui agit, pense, décide ou choisit en toute connaissance de ce qui le détermine à agir, penser, décider ou choisir, est une *fiction philosophique* ou *juridique*.

Les défenseurs du libre arbitre disent que les sciences sociales nient qu'il peut y avoir de « vrais choix », de « vraies décisions » ou de « vrais actes de liberté » et dénoncent le fatalisme et le pessimisme des chercheurs. En réagissant ainsi, ils sont un peu comme ceux qui, apprenant l'existence

de la loi de la gravitation, feraient reproche aux physiciens de leur ôter tout espoir de voler en se jetant du sommet d'une falaise...

La découverte du déterminisme ne devrait pas déclencher de telles réactions émotionnelles. Plutôt que de se lamenter, il faudrait tout d'abord chercher à savoir si celui-ci existe et, une fois avoir pris acte de son existence bien réelle, on pourrait alors se demander ce qu'il faut faire pour transformer la réalité et redonner aux individus un pouvoir sur le réel. Ce n'est pas en niant les lois de la physique que les hommes et femmes ont réussi à inventer des moyens rationnels de voler, mais bien plutôt en apprenant à les connaître. Il en va de même en matière d'activités humaines.

Les auteurs

Guy Bajoit est professeur émérite de sociologie de l'Université de Louvain-la-Neuve. Ses recherches ont d'abord porté sur le développement, le changement social et culturel en lien avec l'action collective, la subjectivation de l'individu et, plus récemment, la sociologie de l'histoire. Parmi ses principales publications : *Pour une sociologie relationnelle*; *Les jeunes dans la compétition culturelle*; *Le changement social* et *Socio-analyse des raisons d'agir : études sur la liberté du sujet et de l'acteur*.

Marie-Pierre Bourdages-Sylvain est professeure agrégée en gestion des ressources humaines à l'École des sciences de l'administration de l'Université TÉLUQ. Ses travaux s'inscrivent dans les champs de la sociologie du travail et de la gestion. Les thématiques liées à l'organisation du travail et aux pratiques d'encadrement, aux nouvelles normes managériales et aux attitudes des travailleurs au regard de celles-ci constituent les principaux axes de ses recherches en cours. Elle s'intéresse également à la littérature pédagogique managériale, ainsi qu'aux nouvelles formes d'engagement au travail. Elle a publié récemment : *Travail et subjectivité : perspectives critiques* (en codirection) et « Normes managériales et nouvelles formes de rapport au travail » avec N. Côté dans D. Mercure, *Les transformations contemporaines du rapport au travail*.

Marina D'Amato est professeure titulaire à l'Université de Rome 3. Elle a dirigé plusieurs recherches sur les médias, l'enfance et les politiques culturelles en Europe de l'Ouest et de l'Est de même que dans le monde arabe. Elle a aussi été professeure invitée dans plusieurs universités, tant en Europe et au Maghreb qu'en Amérique du Nord. Parmi ses nombreuses publications, notons *Téléfantaisie : la mondialisation de l'imaginaire*; *Immaginario e satanismo, nuovi percorsi di identità giovanili*; *Finzione e mondi possibili*; *Musei e identità sociale*; *Ci siamo persi i bambini. Perché l'infanzia scompare*;

Immaginario all'interno dell'Enciclopedia Italiana Treccani « *Tematiche del Terzo Millennio* » et *Ragioni e sentimenti; Utopia. 500 anni dopo*.

Jean-Claude Kaufmann est sociologue et directeur de recherche honoraire au CNRS. Ses travaux, qui s'inscrivent dans le courant méthodologique de la théorie ancrée, ont d'abord porté sur le couple et la vie quotidienne, ce qui l'a amené à élargir ses recherches aux questions de l'autonomisation individuelle, des mécanismes de la subjectivité contemporaine et de la construction des identités. Il est l'auteur de nombreux ouvrages traduits dans plus de 20 langues, dont *Ego : pour une sociologie de l'individu*; *L'invention de soi : une théorie de l'identité* et, plus récemment, *La fin de la démocratie : apogée et déclin d'une civilisation*.

Bernard Lahire est professeur de sociologie à l'École normale supérieure de Lyon, membre du Centre Max Weber (CNRS) et membre senior de l'Institut universitaire de France. Médaillé d'argent du CNRS et docteur *honoris causa* de l'Université Veracruzana, il a travaillé successivement sur l'échec et les réussites scolaires improbables, les pratiques de lecture et d'écriture, la construction publique de l'illettrisme, les pratiques culturelles et les rapports entre art et société, de même que sur les rêves et les inégalités de classe durant l'enfance. Il a publié notamment : *L'Homme pluriel : les ressorts de l'action*; *L'Esprit sociologique*; *Monde pluriel : penser l'unité des sciences sociales*; *Dans les plis singuliers du social : individus, institutions, socialisations*; *Pour la sociologie : et pour en finir avec une prétendue « culture de l'excuse »* et *L'Interprétation sociologique des rêves*.

Daniel Mercure est directeur du Département de sociologie de l'Université Laval, président d'honneur de l'Association internationale des sociologues de langue française, fondateur et directeur de la collection « Sociologie contemporaine » aux Presses de l'Université Laval, et fondateur du Comité international Sociologie du travail. Il est membre de la Société royale du Canada et récipiendaire de l'Ordre de la Pléiade. Ses recherches portent sur le changement social et les formes de flexibilité, les pratiques managériales et l'*ethos* du travail, de même que sur les formes contemporaines de rapports au travail. Parmi ses publications : *Le travail déraciné : l'impartition flexible dans la dynamique des entreprises forestières*; *Les entreprises et l'emploi : les nouvelles formes de qualification du travail*; (avec M. Vultur) *La signification du travail : nouveau modèle productif et ethos du travail*; (codir.) *Les théories du travail : les classiques*; (codir.) *Dix concepts pour comprendre le nouveau monde du travail*; (codir.) *Travail et subjectivité : perspectives critiques* et *Les transformations contemporaines du rapport au travail*.

Jan Spurk, sociologue et philosophe, est professeur des universités à l'Université Paris-Descartes. Il est l'un des principaux représentants de la théorie critique en France. Il a notamment publié *Malaise dans la société: soumission et résistance; Avenirs possibles: du bâtiment de la société, de sa façade et de ses habitants; Pour une sociologie critique de la société;* (avec D. Martucelli) *Conversations sur l'individualisme; Et si les grenouilles redemandaient un roi?; Contre l'industrie culturelle: les enjeux de la libération; Au-delà de la crise?; Les limites de l'indignation ou la révolution commence-t-elle à Bure?; Sociologie dans la cité: comprendre, expliquer, critiquer* et (avec D. Mercure) *Les théories du travail: les classiques.*

Michel Wiewiorka est président du directoire de la Fondation Maison des sciences de l'homme, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et membre du Conseil scientifique de l'European Research Council. Il a présidé l'International Sociological Association de 2006 à 2010. Ses recherches portent sur les mouvements sociaux et la démocratie, de même que sur le terrorisme et la violence. Il dirige actuellement un vaste programme de recherche international et pluridisciplinaire sur le racisme et l'antisémitisme. Plusieurs de ses trente ouvrages sont traduits du français vers l'anglais, dont *The Arena of Racism; The Making of Terrorism; Violence: A New Approach; The Lure of Anti-Semitism* et *Evil.*

Jean-Paul Willaime est directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études (Sorbonne-Sciences-Lettres). Il est membre du laboratoire de recherche Groupe, sociétés, religions, laïcités (EPHE-CNRS). Ses travaux portent sur les théories et les méthodes en sociologie des religions, la sociologie des protestantismes contemporains, l'état religieux de l'Europe, les relations religions-État et écoles-religions en Europe. Il a notamment publié: *Europe et religions: les enjeux du XXI^e siècle; Sociologie du protestantisme;* (codir.) *La nouvelle France protestante: essor et recomposition au XXI^e siècle;* (avec D. Hervieu-Léger) *Sociologie des religions; Le défi de l'enseignement des faits religieux à l'école: réponses européennes et québécoises* et *La guerre des dieux n'aura pas lieu?: itinéraire d'un sociologue des religions.*

Laurent Willemez est professeur de sociologie à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines et directeur du laboratoire Printemps (UMR CNRS 8085). Ses travaux s'inscrivent dans le champ à la fois de la sociologie du droit et de la justice, de la sociologie du travail et de la sociologie politique. Il s'est particulièrement consacré à l'analyse de la place du droit dans le monde du travail dans la France contemporaine (avocats et autres professionnels du droit, professeurs de droit, syndicalistes, etc.), travaux ayant donné lieu à plusieurs publications et synthétisés dans *Le travail dans son droit: sociologie*

historique du droit du travail (1892-2017). Ses recherches en cours examinent l'engagement des militants syndicaux dans l'activité juridique ; ils sont à la source d'une réflexion plus large portant sur « l'économie symbolique » de telles pratiques.

TITRES PARUS :

- De Kerckhove, Derrick, *Les nerfs de la culture : être humain à l'heure des machines à penser*, PUL, 1998.
- Assogba, Yao, *La sociologie de Raymond Boudon : essai de synthèse et applications de l'individualisme méthodologique*, PUL et L'Harmattan, 1999.
- Spurk Jan, Raynald Bourque, Pierre Cours-Salies, Geneviève Dahan-Seeltzer, Antonella De Vincenti, Nelly Mauchamp et Daniel Mercure (dir.), *L'entreprise écartelée*, PUL, 2000.
- Dagenais, Daniel, *La fin de la famille moderne : signification des transformations contemporaines de la famille*, PUL, 2000.
- Fortin, Robin, *Comprendre la complexité : introduction à la méthode d'Edgar Morin*, PUL et L'Harmattan, 2000.
- Mercure, Daniel (dir.), *Une société-monde? : les dynamiques sociales de la mondialisation*, PUL et De Boeck, 2001.
- Spurk, Jan, *Critique de la raison sociale : l'École de Francfort et sa théorie de la société*, PUL et Sylepse, 2001.
- Lacombe, Sylvie, *La rencontre de deux peuples élus : comparaison des ambitions nationale et impériale au Canada entre 1896 et 1920*, PUL, 2002.
- Freitag, Michel, *L'oubli de la société : pour une théorie critique de la postmodernité*, PUL, 2002.
- Duménil, Gérard, et Dominique Lévy (dir.), *Crises et renouveau du capitalisme*, PUL, 2002.
- Vultur, Mircea, *Collectivisme et transition démocratique : les campagnes roumaines à l'épreuve du marché*, PUL, 2002.
- Dagenais, Daniel (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, PUL, 2003.
- Martin, Thibault, *De la banquise au congélateur : mondialisation et culture au Nunavik*, PUL et Unesco, 2003.
- Soulet, Marc-Henry, et Vivianne Châtel (dir.), *Agir en situation de vulnérabilité sociale*, PUL, 2003.
- Otero, Marcelo, *Les règles de l'individualité contemporaine : santé mentale et société*, PUL, 2003.
- Mercure, Daniel, et Jan Spurk (dir.), *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, PUL, 2003.
- Saint-Arnaud, Pierre, *L'invention de la sociologie noire aux États-Unis d'Amérique : essai en sociologie de la connaissance scientifique*, PUL, 2003.
- Duhaime, Gérard, *La vie à crédit : consommation et crise*, PUL, 2003.
- Teeples, Gary, *La globalisation du monde et le déclin du réformisme social*, PUL, 2003.
- Guay, Louis (dir.), *Les enjeux et les défis du développement durable : connaître, décider, agir*, PUL, 2004.
- Angers, Stéphanie, et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000) : les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité libre, Parti pris et Possibles*, PUL, 2005.
- Mercure, Daniel (dir.), *L'analyse du social : les modes d'explication*, PUL, 2005.
- Freitag, Michel, *L'oubli de la société : pour une théorie critique de la postmodernité*, PUL, 2005.
- Helliwell, John F., *Mondialisation et bien-être*, PUL, 2005.
- Fortin, Andrée, *Passage de la modernité : les intellectuels québécois et leurs revues, 1778-2004* (2^e édition), PUL, 2006.
- Fortin, Robin, *Comprendre la complexité : introduction à la Méthode d'Edgar Morin* (2^e édition), PUL, 2006.

- Cotesta, Vittorio, *Images du monde et société globale : grandes interprétations et débats actuels*, PUL, 2006.
- Lapointe, Paul-André, et Guy Bellemare (dir.), *Innovations sociales dans le travail et l'emploi : recherches empiriques et perspectives théoriques*, PUL, 2006.
- Dagenais, Daniel, *La fin de la famille moderne : signification des transformations contemporaines de la famille*, PUL, 2006.
- Azzaria, Leila (dir.), *Carol Levasseur. Incertitude, pouvoir et résistances : les enjeux du politique dans la modernité*, PUL, 2006.
- Talin, Kristoff, *Valeurs religieuses et univers politiques : Amérique du Nord et Europe*, PUL, 2006.
- Negura, Lilian, *Le travail après le communisme : l'émergence d'une nouvelle représentation sociale dans l'espace postsoviétique*, PUL, 2007.
- Bernstein, Basil, *Pédagogie, contrôle symbolique et identité : théorie, recherche, critique*, PUL, 2007.
- Hirschhorn, Monique (dir.), *L'individu social : autres réalités, autre sociologie?*, PUL, 2007.
- Vaillancourt, Jean-Guy, et Corinne Gendron (dir.), *Environnement et sciences sociales : les défis de l'interdisciplinarité*, PUL, 2007.
- Lalive d'Épinay, Christian, et Dario Spini (dir.), *Les années fragiles : la vie au-delà de quatre-vingts ans*, PUL, 2007.
- Lamoureux, Diane (dir.), *Du tricoté serré au métissé serré? : la culture publique commune au Québec en débats*, PUL, 2008.
- Roberge, Jonathan, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, PUL, 2008.
- Hamel, Pierre, *Ville et débat public : agir en démocratie*, PUL, 2008.
- D'Amato, Marina, *Téléfantaisie : la mondialisation de l'imaginaire*, PUL, 2009.
- Bajoit, Guy, *Socio-analyse des raisons d'agir : études sur la liberté du sujet et de l'acteur*, PUL, 2009.
- Chandler, Michael, Christopher E. Lalonde, Bryan W. Sokol et Darcy Hallett, *Le suicide chez les jeunes Autochtones et l'effondrement de la continuité personnelle et culturelle*, PUL, 2010.
- Petitot André (dir.), *Être en société : le lien social à l'épreuve des cultures*, PUL, 2010.
- Mercure, Daniel, et Mircea Vultur, avec la collaboration de Marie-Pierre Bourdages-Sylvain, Charles Fleury et Lilian Negura, *La signification du travail : nouveau modèle productif et ethos du travail au Québec*, PUL, 2010.
- Côté, Jean-François, et Alain Deneault (dir.), *Georg Simmel et les sciences de la culture*, PUL, 2010.
- Vultur, Mircea, et Daniel Mercure (dir.), *Perspectives internationales sur le travail des jeunes*, PUL, 2011.
- Hudon, Raymond, et Christian Poirier, *La politique, jeux et enjeux : action en société, action publique et pratiques démocratiques*, PUL, 2011.
- Hudon, Raymond, et Bernard Fournier (dir.), *Engagements politiques et citoyens de jeunes : bilan et expérience au Canada et en Europe*, 2012.
- Saint-Arnaud, Pierre, *In the Land of the Free : le paradoxe racial à travers le roman social africain-américain*, 2012.
- Saillant, Francine, et Karoline Truchon (dir.), *Droits et cultures en mouvements*, 2013.
- Gagnon, Éric, Andrée Fortin, Amélie-Elsa Ferland-Raymond et Annick Mercier, *L'invention du bénévolat : genèse et institution de l'action bénévole au Québec*, 2013.
- Turmel, André, *Une sociologie historique de l'enfance*, 2013.
- Falardeau, Jean-Charles, *Sociologie du Québec en mutation*, choix de textes et introduction par Simon Langlois et Robert Leroux, 2013.

- Kirouac, Laurie, *L'individu face au travail-sans-fin: sociologie de l'épuisement professionnel*, 2014.
- Côté, Jean-François et Anouk Bélanger (dir.), *Raymond Williams et les sciences de la culture*, 2015.
- Tondreau, Jacques, *L'école en milieu défavorisé*, 2016.
- Turner, Bryan S., et Alex Dumas, *L'antivieillessement: vieillir à l'ère des nouvelles biotechnologies*, 2016.
- Rudolf, Florence (dir.), *Les villes à la croisée des stratégies globales et locales des enjeux climatiques*, 2016.
- Doucet, Marie-Chantal, et Simon Viviers (dir.), *Métiers de la relation: nouvelles logiques et nouvelles épreuves du travail*, 2016.
- Saint-Arnaud, Pierre, *Le roman sociologique américain*, 2017.
- Mercure, Daniel, et Marie-Pierre Bourdages-Sylvain (dir.), *Travail et subjectivité: perspectives critiques*, 2017.
- Joly, Danièle, et Khursheed Wadia, *La participation civique et politique des femmes de culture musulmane en Europe*, 2017.
- Robène, Luc, et Dominique Bodin, *Sport et violence: repenser Norbert Elias*, 2018.
- Soulet, Marc-Henry (dir.), *Sociétés en mouvement, sociologie en changement*, 2018.
- Mercure, Daniel, et Mircea Vultur (dir.), *Dix concepts pour penser le nouveau monde du travail*, 2018.
- Guay, Louis, et Pierre Hamel, *Les aléas du débat public: action collective, expertise et démocratie*, 2018.
- Scetti, Fabio, *La communauté portugaise de Montréal: langue et identité*, 2019.
- Mercure, Daniel, *Les transformations contemporaines du rapport au travail*, 2019.
- Mercure, Daniel, et Jan Spurk (dir.), *Les théories du travail: les classiques*, 2019.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph, *Qu'attendons-nous du travail?: Honneth, Hegel et les fondements de la critique du néolibéralisme*, 2019.

Ce livre porte sur les formes contemporaines de subjectivité, à savoir les manières dont le sujet s'approprie le monde dans une société de plus en plus marquée par l'individualisation : un sujet devenu la valeur première de nos sociétés, qui se veut auteur de son histoire, et dont il convient de tracer la genèse aux fins de mieux circonscrire les assises de ses traits de caractérisation de même que ses visées d'action.

Quelles sont les formes contemporaines de manifestations sociales du sujet? Quelles voies empruntent sa construction identitaire et comment celles-ci s'inscrivent-elles dans la reconfiguration en cours de ses modes d'action, d'agencement entre son espace public et privé, de ses rapports avec les nouvelles dynamiques institutionnelles, de ses formes de sociabilité, voire de son intimité? Et aussi: quelles sont les différentes voies d'analyse sociale de la subjectivité? Voilà autant de thèmes qui sont abordés dans ce livre.

Ont contribué au présent ouvrage :

Marina D'Amato, Guy Bajoit, Marie-Pierre Bourdages-Sylvain, Jean-Claude Kaufmann, Bernard Lahire, Daniel Mercure, Jan Spurk, Michel Wieviorka, Jean-Paul Willaime, Laurent Willemez.



Sociologie contemporaine

Dirigée par Daniel Mercure



INSTITUT D'ÉTUDES
AVANÇÉES DE PARIS



Sociologie



Illustration de couverture : Kazimir Malevich,
Complicated Premonition (Torso in yellow shirt,
1932), State Russian Museum Collection

Presses de l'Université Laval
pulaval.com