



HAL
open science

Introduction à la socio-anthropologie

Jean-Marie Seca

► **To cite this version:**

Jean-Marie Seca. Introduction à la socio-anthropologie. Licence. Introduction à la socio-anthropologie, UE 205, Nancy, France. 2024, pp.163. hal-03916823v2

HAL Id: hal-03916823

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-03916823v2>

Submitted on 15 Jan 2024 (v2), last revised 14 Oct 2024 (v4)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

UFR Sciences humaines et sociales-Nancy
Département de sociologie

15/01/2024

Introduction à la socio-anthropologie

*Cours magistral (éléments en appui
à la prise de note de l'enseignement
en présentiel) de l'UE205 (mineure)*

Prof. Jean-Marie Seca : Année universitaire 2023-2024



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

Table des matières du cours magistral de Licence 1 : UE205 : Introduction à la socio-anthropologie

Table des matières du cours magistral de Licence 1 : UE205 : Introduction à la socio-anthropologie	2
Introduction. Anthropologie et sociologie : des interrelations croissantes.....	6
Chapitre 1. La socialisation : définitions et grilles d'analyse.....	10
1.1. La socialisation : définition générale et précision des différents processus qui la génèrent .	10
1.2. La socialisation primaire, secondaire, choisie ou contrainte.....	14
1.3. Normes, cultures, personnalités de base	16
1.4. Définition du terme « institution » et du sens des normes lors de la socialisation.....	21
1.5. Normes, valeurs et socialisation	22
1.6. Conclusion : Le modèle LIGA (Parsons) de la socialisation.....	23
Chapitre 2. La socialisation au travail : évolutions et modes d'appréhension	26
2.1. L'homme au travail : une approche socio-organisationnelle, lexicale et socio-historique	26
2.1.1. Diverses formes de schématisation managériale et psychosociologiques de l'activité au travail.....	26
2.1.2. Étymologie et lexique lié au travail.....	30
2.1.3. Le temps de travail n'a pas toujours été très intense	31
2.1.4. Le temps et le sens du travail sont liés aux :	32
2.1.5. L'idéologie et la religion jouent un rôle probable	32
2.1.6. L'industrialisation donne naissance au terme « travailleur » (XVIII ^e siècle).....	32
2.1.7. Formation d'une masse de prolétaires au XIX ^e siècle.....	33
2.1.8. Critiques de l'aliénation et du « travail en miettes » après 1945 :.....	33
2.1.9. En conclusion, en tenant compte de ce qui a été dit : depuis une quarantaine d'années, on observe une série de paradoxes et de tensions :.....	33
2.2. Les valeurs du travail et les modèles culturels d'identité au travail (Michel Crozier, Renaud Sainsaulieu).....	33
2.2.1. La stabilité des valeurs du travail de l'école à l'entreprise.....	33
2.2.2. Pouvoir, autorité et analyse stratégique des relations de travail.....	35
2.2.2.1. Notion d'autorité.....	35
2.2.2.2. Le pouvoir dans une organisation.....	35
2.2.2.3. L'approche stratégique.....	36
2.2.3. L'analyse culturelle des organisations : l'identité au travail.....	40
Chapitre 3. Les affinités (amour, amitié), la parentalité et l'évolution de la famille.....	44
3.1. Affinités et relations interpersonnelles : éléments d'analyse	44
3.2. Relations amicales : une « spiritualisation » des relations sociales ?	48

3.2.1. Les cadres sociaux de l'amitié :	48
3.2.2. Les ressorts psychologiques de l'attraction : la présomption de réciprocité.....	49
3.3. Théorisations socio-anthropologiques de l'amour.....	49
3.3.1. L'approche triangulaire des relations amoureuses	50
3.3.2. La théorisation du choc amoureux.....	52
3.3.3. Le paradoxe amoureux après le choc initial.....	56
3.4. Familles, parentalités et nouvelles formes de conjugalité	57
3.4.1. Les unions conjugales dans les années 1950 et ensuite.....	57
3.4.2. L'évolution de la famille et de la parentalité contemporaine	61
3.4.3. Les familles monoparentales et recomposées : données et analyse	65
Chapitre 4. La mondialisation culturelle dans les sociétés postmodernes.....	68
4.1. Globalisation/mondialisation, déréglementation, révolution permanente du capitalisme	68
4.2. Standardisation/diffusion de la diversité et glocalisation	71
4.2.1. Approches négatives et constructives de la mondialisation	71
4.2.2. La glocalisation.....	75
4.3. Les dix formules centrales du néolibéralisme culturel mondialisé	77
4.4. Pour une bataille de l'intelligence ?	81
4.5. Quelques exemples d'effets délétères de la globalisation et des industries de programme ..	82
4.6. Définition des notions de modernité et postmodernité dans un contexte mondialiste.....	84
Chapitre 5. Les pratiques politiques : engagements émergents et citoyenneté.....	89
5.1. Le droit et le nombre d'occasion de vote	89
5.2. Les études sur le civisme et l'engagement citoyen en régime démocratique	91
5.3. Le rapport à l'Union européenne et les populismes : de « nouvelles expériences participatives » ? ...	93
5.4. La recherche d'une démocratie décrite par les protestataires comme « réelle » (directe) ?.....	96
5.6. La notion de bien commun ? Enjeu de son étude et politique du <i>soin et de la compassion</i>	100
5.7. La logique du <i>care</i> et ses liens avec la citoyenneté.....	102
5.8. Citoyenneté républicaine et citoyenneté libérale.....	105
Chapitre 6. La genèse des risques et des enjeux environnementaux.....	108
6.1. Approche socio-historique des risques	108
6.1.1. Facteurs rationnels et irrationnels dans la genèse d'un risque.....	108
6.1.2. Le souci des catastrophes : désir d'emprise sur le monde et complexification du social.	109
6.1.3. La peur comme instrument idéologique	109
6.1.4. Trois grandes périodes historiques d'approche des risques et de l'environnement	110
6.2. Les constructions sociales et cognitives différenciées des désastres	113

6.2.1. L'émergence d'une catégorie d'administration publique (le séisme)	113
6.2.2. Le tremblement de terre de Lisbonne (1755)	114
6.2.3. Les résistances au changement : l'exemple du paratonnerre	116
6.2.4. Commentaires sur la construction sociale des causes des catastrophes	118
6.3. L'émergence mondiale des sociétés du risque (après 1945)	119
6.3.1. L'origine accidentologique et assurantielle de l'analyse des risques.....	119
6.3.2. Les sociétés du risque depuis 1945.....	124
6.4. Quelques enjeux environnementaux et de développement durable	127
Chapitre 7. L'esprit des foules : socio-anthropologie des masses	135
7.1. Centralité des foules et analogie hypnotique.....	135
7.1.1. Un souci d'appréhension ambivalente des foules	135
7.1.2. L'analogie hypnotique et celle du rêve.....	136
7.2. Définition et importance de la pensée sociale des foules	136
7.2.1. Masse et foule.....	136
7.2.2. Description de la pensée sociale des foules	137
7.2.3. La phobie du contact et la décharge	138
7.2.4. Le leader, comme pivot de l'hypnose collective et la centralité des foules dans les sociétés	139
7.3. La transe comme big bang à l'origine des valeurs et formes des sociétés	140
7.3.1. Le charisme chez Weber.....	140
7.3.2. L'effervescence sociale chez Durkheim et Mauss.....	143
7.3.3. Structure, liminarité et <i>communitas</i> chez Victor Turner	145
7.3.4. Les processus d'identification et de libido comme liants sociaux chez Freud.....	147
7.3.4.1. L'identification.....	148
7.3.4.2. Libido	149
7.4. Conclusion	150
Chapitre 8. Les préjugés et les discriminations : quelques éléments d'analyse	152
8.1. Définitions et rappels sur les notions de préjugés, stéréotypes et discrimination.....	152
8.1.1. Préjugé : éléments de description	152
8.1.2. Stéréotype : éléments de description.....	152
8.1.3. Discrimination : éléments de description.....	153
8.2. Exemples de recherche sur la genèse des stéréotypes et du dogmatisme	153
8.2.1. Le stigmate comme « couverture » : la stratégie de handicap intentionnel	153
8.2.2. Les prophéties qui se réalisent ou <i>self-fulfilling prophecies</i>	154

8.2.3. La genèse sociale des préjugés : la tendance au dogmatisme.....	156
8.3. La catégorisation sociale : un processus intergroupe même dans les relations interindividuelles	159
8.4. La lutte contre la stéréotypie : un combat permanent en soi et dans les institutions.....	161
8.5. Des moyens d’agir contre les discriminations ?	161

Introduction. Anthropologie et sociologie : des interrelations croissantes

La socio-anthropologie est une synthèse contemporaine de la sociologie et de l'anthropologie. L'anthropologie et la sociologie sont nées de préoccupations assez similaires : construire une connaissance scientifique des sociétés, de leurs institutions et de leur fonctionnement, quels que soient leurs lieux géographiques et les périodes historiques. L'anthropologie et la sociologie se ressemblent beaucoup mais elles se différencient sur certains aspects. Lesquels ? Une première réponse est que la première s'intéresse préférentiellement à des sociétés et à des communautés éloignées du cadre de vie social et culturel de l'observateur qui était jusqu'à la fin de 1970, le plus souvent occidental et européen. L'anthropologie essaie donc d'observer et de théoriser les sociétés de type traditionnel, avec un faible usage de l'écrit, et souvent exotiques au cadre européen, contrairement à la sociologie qui observe tendanciellement des sociétés industrielles ou post-industrielles, avec une forte tradition écrite et proche du mode de vie occidental et de ce qu'on appelle plus généralement la « modernité ».

Une autre justification de la différence entre ces deux disciplines est que la première aurait une prédilection pour l'étude des rites ou des mythes, donc pour les modes de pensée fondés sur l'irrationalité, la magie, le merveilleux, le sacré, la transmission orale et corporelle, alors que la sociologie s'intéresserait aux formes de pensée plus sophistiquées, rationnelles, structurées, complexes, bureaucratiques, changeantes, évolutives, anomiques et dialectiques. Un troisième critère de distinction entre ces deux disciplines serait que l'anthropologie porte sur des terrains communautaires, homogènes culturellement, avec des liens relationnels resserrés et composés de liens de lignage, de parenté, de religion qui organisent le reste des activités communes y compris professionnelles ou économiques. En partie, la sociologie est notamment née de ce regret sur la communauté dissolue, en voie de dissolution ou perdue¹.

La sociologie, complémentairement, peut être définie comme une *science du fonctionnement, de la genèse et de l'évolution des sociétés complexes et mobiles, évolutives*². Cette complexité et cette mobilité généralisée (culturelle, mentale, sociale, économique, financière) implique une forte division du travail, une segmentation sociale (différents groupes de statuts, classes sociales, professions, etc.), une circulation monétaire, déconnectée des interactions humaines, le développement des industries, du marché pour l'échange de biens et de services, la multiplication des controverses et de conflits, des inégalités économiques et l'emprise de l'écriture et des technosciences. Du fait de cette complexité, une bonne part des recherches sociologiques se focalise sur des secteurs très spécialisés d'une société : les organisations, le genre, le travail (dans ce secteur, il y a les spécialités, comme l'étude des conditions de travail, qui prend le temps de dizaines de chercheurs de plusieurs laboratoires en Europe), l'art et culture (spécialité la musique par exemple), le politique, la sexualité, la religion, les âges de la vie (spécialité la jeunesse, petite enfance, vieillesse), etc.

Au contraire, l'anthropologie vise souvent à faire un portrait global et complet d'un groupe social (tribu, lignages, aire géographique) car les entités observées sont plus réduites en taille. Le travail d'Edward Evans-Pritchard, sur les Nuer³, en

¹ Tönnies Ferdinand, *Communauté et société*, Paris, PUF, 2010 (1^{re} édition en langue allemande : 1887).

Nisbet Robert, *La Tradition sociologique*, Paris, PUF, 2012 (1^{re} édition en langue anglaise : 1966).

² Pour approfondir ces thématiques, cf. :

Lallement Michel, *Histoire des idées sociologiques. Des origines à Weber*, Paris, Armand Colin, 2012a.

Lallement Michel, *Histoire des idées sociologiques. De Parsons aux Contemporains*, Paris, Armand Colin, 2012b.

Laplantine François, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, 2001.

Leclerc Gérard, *L'Observation de l'homme. Une histoire des enquêtes sociales*, Paris, Le Seuil, 1979.

Löwie Robert, *Histoire de l'ethnologie classique. Des origines à la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Payot, 1991 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1937).

Löwie Robert, *Histoire de l'ethnologie classique. Des origines à la Seconde Guerre mondiale*, Paris, Payot, 1991 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1937).

Mendras Henri, *Éléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2023 (1^{re} édition : 1967).

Poirier Jean, 1969, *Histoire de l'ethnologie*, Paris.

Rocher Guy, *Introduction à la sociologie générale. Le changement social* (tome 3), Paris, Le Seuil, 1968.

³ Evans-Pritchard Edward, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, 1937, trad. fr. 1968, rééd. Gallimard, 1994.

Afrique orientale, en est un bon exemple. Bien sûr, l'anthropologie contemporaine, ayant beaucoup accumulé de données, elle se rapproche de la sociologie, en s'intéressant, elle-même, aux mêmes secteurs spécialisés (art, travail, sexualité, âges de la vie, religion, politique, etc.). Quatrièmement, l'anthropologie utiliserait, le plus souvent, des méthodes qualitatives (observation, conversation, films, monographies). Elle est attentive aux interactions et à l'oralité. Elle est beaucoup plus une discipline centrée sur des études de cas, dites ethnographiques, principalement de sociétés traditionnelles ou et archaïques. Mais on peut citer des études d'ethnologie sur la France, telles que, par exemple celle des pratiques de sorcellerie dans le bocage normand⁴, comme en Afrique⁵. Rappelons qu'un Américain, Laurence Wylie⁶, avait réalisé une ethnographie d'un village du Vaucluse, en France dans les années 1950.

La sociologie serait plutôt organisée autour de méthodes plus quantitatives, une démarche de validation linéaire, de type hypothético-déductif, et concernée par les sociétés où prédomine l'écrit, la hiérarchie, les organisations et la rationalité. Néanmoins, l'observation des recherches réalisées, depuis les années 1990, en France, indique que la sociologie est structurée par une méthodologie plurielle ou mixte, combinant aussi bien les approches de terrain et qualitatives, que celles globales, hypothético-déductives, quantitatives, procédant par accumulation et vérification successives des données. Quoiqu'on en dise, ces deux sciences ont fini par se rapprocher. Désormais, l'anthropologie et la sociologie visent à établir des lois générales des divers secteurs des sociétés, comme les relations de parenté, l'économie, les cultures, les représentations, le loisir, l'art, la religion, la magie, les croyances, les rituels, le travail, la mort, etc.. Les deux disciplines ont pour objectif une généralisation des explications et des modèles d'observation des faits et du fonctionnement des sociétés et de leurs diverses pratiques et institutions.

On a d'ailleurs de plus en plus remarqué que les sociétés dites « traditionnelles et anciennes » disparaissent. Donc, les sociétés exotiques, dites auparavant « primitives », s'occidentalisent. Les sociétés mondiales ont tendance à vivre les mêmes situations de transition vers la modernité et des effets culturels et économiques identiques, provoquées par l'imposition d'une rationalité organisationnelle et bureaucratique globalisée. Les deux disciplines croisent donc de plus en plus leurs regards sur les mêmes phénomènes (globalisation, transition vers la modernité, disparition des sociétés traditionnelles, création de nouveaux comportements, nostalgie de la restauration des traditions, idéologie vantant la course en avant vers l'innovation, etc.). C'est ce qu'on verra d'ailleurs dans ce cours.

Les courants contemporains en sociologie sont, par conséquent, de plus en plus en intersection avec les anthropologies contemporaines. Les enquêtes ont trait à l'évolution des identités sociales et individuelles dans les sociétés de masses et aux relations interculturelles, de Bernard Lahire, de Jean-Paul Kaufmann, de Richard Sennett, de Christopher Lasch, de Charles Taylor. Elles prennent pour terrain d'observation le rôle et les fonctions des réseaux dans les relations sociales, scientifiques et professionnelles, de façon à la fois sociologique et anthropologique. Le raisonnement est identique pour ce qui concerne l'étude de la globalisation culturelle, des migrations internationales ou de l'impact des phénomènes minoritaires. Du fait de la modernisation de toutes les sociétés et de la tendance à devenir exotique des sociétés européennes, les sociologues étudient des pays qui autrefois étaient observés par des ethnologues. De même, des anthropologues étudient de plus en plus les phénomènes culturels, les rituels, les conduites des Européens ou des Occidentaux. On constate donc un phénomène double de *modernisation des sociétés dites « primitives »* ou *« traditionnelles »* et d'*exotisation, recadrage mental des sociétés dites « modernes »*. Finalement, la sociologie et l'anthropologie finissent par ne devenir qu'une seule et même constellation disciplinaire qu'on nomme de plus en plus *socio-anthropologie* puisque les deux disciplines utilisent désormais les outils théoriques et méthodologiques de l'une et de l'autre. À ceci, il faut aussi ajouter que de nombreux anthropologues et sociologues, tant européens qu'américains, ont, depuis le début de ces deux disciplines, affirmé un lien de gémellité entre elles. De plus, la situation de modernisation et d'accélération des changements au niveau mondial crée une situation commune de crise morale et sociétale. Enfin, la sociologie et l'anthropologie vont développer des perspectives pluridisciplinaires en puisant des données et des ressources théoriques dans l'histoire, la géographie, la médecine, la physique, la neurophysiologie, la psychanalyse, la psychologie sociale, l'économie ou les sciences de la communication.

⁴ Favret-Saada Jeanne, *Les Mots, la Mort, les Sorts. La Sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

⁵ Evans-Pritchard Edward, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1937).

⁶ Wylie Laurence, *Un Village du Vaucluse*, Paris, Gallimard, 1968 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1957).

Si l'on s'appuie sur un article de Pierre Bouvier⁷, « *le propos de la "socio-anthropologie" est issu d'une réflexion, tant sur la crise sociétale que sur les potentialités de l'interdisciplinarité. L'émergence et la justification de cette analyse tient d'abord aux transformations qui affectent les sociétés contemporaines. Depuis quelques décennies, on assiste à une remise en cause des facteurs dominants de la modernité, du moins de ses tendances centrales et, plus précisément, de l'assise que constituaient le progrès, le développement et les dynamiques sociales, sous leurs divers aspects*⁸ »

Constatant cette situation globale de dérégulation sociale, culturelle, économique, environnementale, scientifique et spirituelle, de nombreux sociologues et anthropologues ont fini par constituer un champ disciplinaire commun. L'idée, de plus en plus partagée, est de centrer encore plus la sociologie sur les méthodes qualitatives, d'une part, et sur l'autocritique de ses propres ancrages épistémologiques, de l'autre. En gros, chaque discipline remet en cause ses manières habituelles de penser et de travailler. Bouvier appelle cela l'autoscopie⁹, démarche qui consiste à se débarrasser des préjugés et des approximations lorsqu'on entreprend une recherche sur les ensembles sociaux et humains. La perspective proposée par Bouvier est de ne rien interpréter au préalable quand on réalise une recherche socio-anthropologique et de se laisser guider par ce que le terrain fait apercevoir. Il s'agit alors d'être attentif aux interactions et de déconstruire ses prénotions, de surveiller ses prêt-à-penser et des formes hâtives de savoirs, en resituant les conduites observées par rapport à leur contexte, leur multifactorialité. On mobilise alors plusieurs explications possibles pour analyser certains phénomènes, comme l'addiction, les phénomènes de foules, la radicalité ou bien les nouveaux engagements politiques.

La socio-anthropologie se donne donc comme objet d'étudier l'évolution des modes de pensée et des comportements dans toutes les sociétés mondiales qui sont toutes touchées par la situation de modernité, de conflictualité et d'expérimentation démocratique. Il faut, en résumé, avoir la même attitude avec nos sociétés qu'avec celles éloignées de l'Europe. Donc, un Européen est désormais autant un indigène qu'un Sud-Américain de la Cordelière des Andes ou qu'un groupe vivant dans les forêts de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Méthodologiquement, les socio-anthropologues veulent rester strictement empiristes, pragmatiques et microsociologues (priviliégiant l'observation au plus près des groupes, des individus) tout en veillant à une mise en perspective avec une interprétation macrosociologique (politiques économiques ou culturelles de l'État, de l'Union européenne, impact des marchés), et du niveau mésosystémique (se référant à des formes intermédiaires, comme les réseaux, institutions, associations nationales, organisations, secteurs industriels, qui englobent des comportements de petits groupes ou de petites structures). Ils se proposent de restituer, fidèlement et avec respect et rigueur, ce que disent les gens. Sont alors privilégiées les théories à moyenne portée, dont parlait Merton durant les années 1950, c'est-à-dire des explications toujours appuyées sur des faits, des chiffres ou des données nombreuses, ne visant pas à énoncer des généralités et à prédire une fin du monde (catastrophismes divers) ou un aboutissement inéluctable (société sans classes, utopies libérales autogérées, etc.).

L'*interdisciplinarité* est une autre caractéristique de la socio-anthropologie. Toute grille d'analyse, de quelque discipline qu'elle provienne, est bonne pourvu qu'elle soit utile pour expliquer ce qu'il se passe sur les terrains d'observation, qu'elle provienne de la géographie urbaine, de l'histoire, de la philosophie, de l'économie politique, de la linguistique, de l'esthétique, de la sémiologie ou de la psychosociologie. Conformément à ce tropisme socio-anthropologique, on retrouvera, dans ce cours, l'usage de données et d'écrits d'histoire, de philosophie, de linguistique ou de psychologie sociale.

Sur le plan méthodologique, les différentes techniques d'implication sur le terrain, en vivant avec ceux qu'on observe, sont nécessaires bien qu'elles ne soient pas totalement indispensables. En effet, on doit mettre en garde contre l'apologie de la recherche impliquée, émotionnelle et partisane. Quand on analyse un fait social et humain, il faut, à un moment donné, être capable de prendre des distances avec le terrain et donc de formaliser, de conceptualiser et de théoriser ce qu'on voit ou observe. La position de Claude Lévi-Strauss sur le *regard éloigné* (à la fois proche et distant) est celle la plus adaptée et la moins partisane pour décrire l'approche socio-anthropologique¹⁰. On peut retenir des écrits récents sur la socio-anthropologie l'importance du pragmatisme, de l'adaptation aux terrains d'étude, de la pluridisciplinarité, et de l'usage de

⁷ Bouvier Pierre, « L'objet de la socio-anthropologie : Crise, déstructuration, recomposition, perdurance », *Socio-anthropologie* [En ligne], 1 | 1997, mis en ligne le 15 janvier 2003, URL : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/27> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.2>

⁸ Bouvier, *op. cit.*

⁹ Bouvier Pierre, « L'autoscopie individuelle », *Socio-anthropologie* [En ligne], n° 4, 1998 : URL : <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/133> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.133>.

¹⁰ Lévi-Strauss Claude, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon : 1983.

grilles d'analyse qui sont ajustées aux points de vue des gens et qu'on fait évoluer en fonction des observations qui sont faites au fil du temps et des découvertes. On privilégiera donc la méthodologie plurielle ou mixte, utilisant tant l'approche qualitative (observation, entretien, étude de cas) que quantitative (questionnaire, expérimentation, big data), quand c'est possible. On le verra dans les chapitres suivants de ce cours. Retenons enfin l'importance accordée à l'étude des représentation des acteurs sociaux, des groupes, des communautés, dans leur contexte de vie, tenant compte de leurs insertions sociales et de leurs rapports de pouvoir et d'interaction.

Chapitre 1. La socialisation : définitions et grilles d'analyse

Le terme « société » (ou la notion de « système social ») est ambigu, vague à utiliser de nos jours en sociologie, même si on a l'habitude trop simpliste de dire qu'il s'agit de son objet principal de recherche. On précisera dans la suite de ce cours pourquoi. On préfère, par prudence, mettre le mot « société » au pluriel soit pour rendre compte de la complexité et de la diversité interculturelle à l'intérieur même des nations et États contemporains (qui, dans les faits, sont composés de plusieurs « sociétés »), soit pour mettre en exergue la multiplicité des statuts, des classes, des groupes sociaux et des cultures dans l'espace et dans le temps au sein d'un même territoire. Quant aux groupements sociaux dites « primitifs » ou aux « sociétés premières », elles ont quasiment disparu. Par ces termes, on fait parfois référence, de façon extrêmement idéalisée, à ces entités communautaires, réduites en nombre, en intercommunication sur un territoire limité (<http://www.uncontactedtribes.org/vidobresil>) plus qu'à des formes collectives massives.

Dans tous les cas, le terme « société » est à employer avec parcimonie, sans lui faire dire n'importe quoi. Inutile de s'interroger trop longtemps sur cette notion, trop large de « société », qui peut devenir un cul de sac intellectuel instrumentalisé n'importe comment selon Nathalie Heinich¹¹. L'objet-même de la sociologie renvoie aux institutions (organisations, groupes sociaux, associations, mœurs, lois, règles, normes, conduites, rituels, etc.) et à leurs transformations ou encore à des phénomènes socio-économiques, culturels, relationnels, interactionnels institués (devenant progressivement des organisations, groupes sociaux, associations, mœurs, lois, règles, normes, conduites, rituels, etc.) ou en voie de l'être. On pourrait presque dire la même chose de la notion de socialisation dont la polysémie est déstabilisante et finit par confiner à l'énoncé de truismes bas de gamme, avec toutes les idées reçues sur l'influence centrale de la famille et des parents sur les enfants, habituellement distillées sur des grands médias. Examinons cependant le point de vue de divers auteurs sur cette notion. Puis précisons ce que sont les termes « individus », « identité », « forme identitaire ».

1.1. La socialisation : définition générale et précision des différents processus qui la génèrent

Pour Muriel Darmon, la socialisation renvoie « à l'ensemble des processus par lesquels la société forme et transforme l'individu » (Darmon, 2010, p. 6). Et justement, pour un expert, comme Serge Moscovici, la thématique du conflit entre l'individu et la société est une question centrale en psychologie sociale. La socialisation est donc, en tant que processus, à la croisée de la psychosociologie, de l'anthropologie et de la sociologie mais aussi de l'histoire. Elle est alors définie par l'articulation de mécanismes complexes, permettant la construction de l'identité et donc d'une stabilité comportementale, sociale, mentale d'un individu ou du groupe auquel il s'identifie principalement et momentanément. Il y a deux types de groupe auxquels on s'identifie selon Herbert Hyman¹², Harold Kelley¹³ ou Robert Merton¹⁴ :

1/ *celui d'appartenance* (intragroupe) qui renvoie au type de collectivité à laquelle une personne est censée appartenir selon l'avis d'autrui : un tel type implique une forme de socialisation immédiate, primaire, source de relations dans la vie quotidienne ;

2/ le *groupe de référence* (extragroupe ou *outgroup*) qui consiste dans une entité externe au groupe d'appartenance bien que pouvant interférer avec lui. Le groupe de référence est théoriquement une source d'identification et de normes nouvelles : il génère une socialisation anticipatrice, par projection intellectuelle et affective de l'individu dans une vie future ou parallèle. Cette socialisation anticipatrice est autant une source de projets et de créativité que de frustration quand les espérances sont trop fortes d'appartenir à ce groupe externe (de référence). L'individu frustré se compare à un groupe auquel il ne parvient pas à appartenir (« devenir champion du monde de football », « se rêver en vedette de cinéma ou du show-business »). De ce point de vue, la socialisation anticipatrice (rejoindre une profession qui nous motive notamment) n'est efficace que si

¹¹ Heinich Nathalie, *Le Bêtisier des sociologues*, Paris, Klincksieck, 2009.

¹² Hyman Herbert H, « The psychology of status », *Archives of Psychology*, 269, 5-91. Réédité : in H. Hyman & E. Singer (Eds.), *Readings in reference group theory and research*, New York: Free Press, London: Collier-Macmillan Limited, pp. 147-165.

¹³ Kelley Harold, « Deux fonctions des groupes de référence », trad. fr., in André Lévy, *Psychologie sociale. Textes fondamentaux : anglais et américains*, Paris, Dunod, p. 139-145 (1^{re} édition en langue anglaise : 1952).

¹⁴ Merton Robert, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, trad. fr., Paris, Armand Colin, 2017 (1^{re} édition en langue anglaise : 1949).

l'espace social et économique offre des possibilités fréquentes de promotion ou de mobilité ascendante vers des statuts sociaux valorisés. Différents cas de figure sont envisagés par Merton (*op. cit.*) dont nous parlerons pas ici.

Dans l'approche du fondateur de la sociologie française (Émile Durkheim), la socialisation renvoie à des processus d'imposition de règles, de normes et de statuts sociaux à l'enfant et à l'adulte qui leur permettent de se sentir intégrés socialement, membre de groupes qui soutiennent leurs projets et les empêchent de sombrer dans le suicide ou la folie¹⁵. La solidarité qui tient ensemble les individus est de deux types selon lui : *mécanique* : communautaire, avec des relations affectives fortes ; ou *organique* : liée aux organisations modernes, avec des relations affectives tièdes, voire impersonnelles, et générant des formes de solidarités nouvelles, par exemple citoyennes ou professionnelles, du fait de la croissante et compliquée division du travail¹⁶ et de l'impact de l'urbain sur les conduites¹⁷ qui prédominent sur les groupes traditionnels (famille, groupes religieux, villages, etc.).

Se déroule ainsi une intériorisation progressive de la structure sociale, des rôles qu'elle prescrit. On observe alors un apprentissage de chacun en fonction de l'appartenance sociale et de du contexte socioculturel, des façons de faire et de penser des groupes d'appartenance, des conduites et des représentations communes, des valeurs et des croyances présentes au sein de la communauté et des rituels sacrés ou quotidiens qui y sont activés. Une structure de la personnalité se forme alors progressivement, imbibée d'influences culturelles du milieu de vie et de nos capacités de réaction. L'éducation dans la famille et l'apprentissage réalisé en-dehors (école, groupes de pairs, médias) interagissent de façon complémentaire. Ces processus d'interaction rendent la socialisation plurielle.

Cependant, il ne faut pas confondre éducation et socialisation. L'éducation implique une institution consciente de ses objectifs et de ses méthodes, du moins en théorie. Elle se déroule dans un périmètre institutionnel explicite (un établissement scolaire), durant une partie de la journée des enfants, des adolescents ou des postadolescents, dans un cadre programmé par l'État et les instances ministérielles. À ce titre, l'éducation présuppose une normativité et un but explicite, précis de construction des rôles sociaux utiles, instrumentalisés, finalisés professionnellement, philosophiquement ou politiquement.

Si la socialisation ne se limitait qu'à cela, on ne pourrait pas prendre en considération les autres champs d'action sur l'enfant, l'adolescent ou l'adulte, de la famille, aux groupes de pairs, de référence, aux organisations économiques et aux confessions religieuses ou les mass-médias. De plus, la réduction de la socialisation à la seule éducation signifierait qu'on ne se penche pas sur la socialisation déviante et donc sur les ratés ou les divergences¹⁸ liés à l'imposition d'un modèle contraignant de vie et de culture générant des rébellions ou des malentendus. Donc, la socialisation implique qu'il existe plusieurs types de groupes auxquels un individu peut s'identifier, y compris en rêvant ou en cherchant à échapper à une trop forte emprise communautaire. Elle se déroule aussi dans différentes phases et lieux de la vie individuelle, de l'école à la famille, aux organisations sociales et aux groupes de pairs. Elle est pour partie imposée et normative, mais elle est aussi générée, de façon non contrainte, par réaction à des normes ou des prescriptions ressenties comme inadaptées à soi et à ses propres projets de vie.

Notons aussi que la socialisation se déroule à un niveau non-conscient et impensé. Elle implique l'intervention d'une suite d'interactions quotidiennes considérées comme naturelles par ceux qui les vivent et mais non-pensées comme artificielles ou comme imposées. La socialisation est donc faiblement explicitement conscientisée par les acteurs sociaux. La violence ou certaines conditions de vie liées au transport ou à l'exclusion, dans certains espaces urbains, peuvent, par exemple, être naturellement intériorisées comme habituelles tout en étant subies. Pour Darmon, la socialisation renvoie donc aussi à différents niveaux de production :

1. **La non-conscience de l'incorporation** : « *la socialisation est, en effet, une "incorporation" ou une "somatisation" des structures du monde social au cours de laquelle le corps est traité comme un "pense-bête", c'est-à-dire comme une sorte d'aide-mémoire dans lesquels s'inscrivent les situations d'existence de chaque famille sous la forme de conduites à tenir* » (Darmon, *op. cit.*, p. 18).

¹⁵ Durkheim Émile, *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, PUF, 1897.

¹⁶ Durkheim Emile, *De la Division du travail social*, Paris, PUF, 1893.

¹⁷ Simmel Georg, 1983, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, L'Herne, (1^{re} éd. en langue allemande : *Die Grossstädte. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung. Jahrbuch der Gehe-Stiftung, Band 9*, pp. 185-206 : Dresden, 1903) (paru aussi dans le tome 1 de *La Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1988).

¹⁸ Boudinet Gilles, *Pratiques rock et échec scolaire*, Paris, L'Harmattan, 1998.

On pourra, par exemple, parler de l'incorporation d'un capital culturel (comme le fait d'avoir l'habitude d'aller au théâtre ou à l'opéra) qui finira par devenir naturel dans certaines strates sociales favorisées. Il en sera de même du « capital *hip-hop* » qui engendrera par ses canaux de diffusion des types de tenue et des postures du corps dans certains milieux où ce style se diffuse majoritairement¹⁹. Darmon prend l'exemple de la lecture à voix haute comme favorisant la prédisposition à la lecture chez l'enfant et donc chez le futur adulte. Plus généralement, ce phénomène d'incorporation est rendu possible par l'emprise de l'habitus, notion définie par Pierre Bourdieu²⁰. L'habitus est à comprendre comme une *matrice de socialisation*, comprenant un ensemble de normes, d'avis partagés, de visions du monde, de manières d'être durables, transmis socialement dans les groupes et auprès des individus. Un habitus peut être commun à des membres d'un groupe social (famille, bande, regroupements professionnels) ou d'une classe scolaire ou d'une institution (université). Il se déploie dans les actions quotidiennes des acteurs sociaux. Il peut rester à l'état virtuel, comme l'habitus guerrier cultivé chez certains membres de collectivités survivalistes ou dans des caves de banlieue où certains jeunes postadolescents s'entraînent à des sports de combats dans le but de parer à d'éventuelles attaques de groupes concurrents.

- 2. La non-conscience de l'histoire collective et personnelle :** l'effet de notre biographie, celui de la biographie de nos parents, les conséquences légales ou matérielles de l'histoire des institutions et de l'État dans lequel nous vivons agissent sur nos conduites sans que nous en saisissons clairement le sens et l'origine. On peut mentionner les effets d'éducation familiales (dans l'alimentation, le ménage, notamment) dans les relations de genre ou de classe. Songeons aussi aux visions de l'appartenance citoyenne, selon les appartenances nationales ou selon les périodes historiques (différentes en temps de guerre ou de paix). Pensons aussi aux effets récents des consignes dites « de sobriété énergétique » diffusées par l'État français, fin 2022, sans qu'on comprenne vraiment la genèse exacte de la pénurie d'électricité dans l'Hexagone. Chacun de nous subit individuellement cette consigne sans savoir vraiment si elle est justifiée, acceptable, techniquement et politiquement contournable. Plus généralement, pour l'historien Norbert Elias, « *L'histoire d'une société se reflète dans l'histoire interne de chaque individu : chaque individu doit parcourir pour son propre compte en abrégé le processus de civilisation que la société a parcouru dans son ensemble*²¹ ».
- 3. L'hystérésis des contenus et normes produites par la socialisation familiale :** L'hystérésis²² est définie comme un phénomène de durabilité et de retardement (*after-effect*) des effets d'une cause même quand cette dernière a disparu. Elle s'applique très bien aux conséquences de la socialisation primaire et surtout familiale. La psychanalyse l'a très bien montré concernant les supposés effets de traumatismes infantiles. Les sociologues l'étudient par exemple dans les effets des préjugés ou des conduites de discrimination inculquées dans la vie familiale. Mais l'hystérésis ne décrit pas uniquement les traumatismes. Elle peut concerner les « bonnes habitudes », les conduites enrichissantes d'un groupe familial, les manières de penser l'existence, l'attention à autrui et une infinité de détails qui sont progressivement et fermement ancrées dans les mémoires des individus composant un groupe familial. Les dispositions irréversibles acquises dans la famille peuvent entrer en contradiction ou bien, au contraire, être en grande harmonie, par exemple,

¹⁹ Louis Jésus, *L'Élite artistique des cités. Métamorphoses de l'ancrage du hip-hop dans les quartiers populaires en France (1981-2015)*, École doctorale Fernand Braudel/2L2S/Université de Lorraine (sous la direction des Prof. Michel Kokoreff et Jean-Marie Seca).

²⁰ Bourdieu Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

Bourdieu Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Wagner Anne-Catherine, « Habitus », in Paugam Serge (éd.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, PUF : <https://journals.openedition.org/sociologie/1200>.

²¹ Elias Norbert, 1991, *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Seuil, p. 26.

²² On peut définir l'hystérésis (provenant du grec *husterem* : en retard), comme étant l'effet retardé et donc durable de l'éducation et d'une socialisation acquises par un individu, plusieurs années auparavant, dans sa famille ou à l'école, par exemple. Des façons d'agir ou de penser sont donc intériorisées à un instant T0 par tel individu, et elles vont continuer à se manifester à un instant T+ n (n années après cette socialisation), longtemps après. Ces effets retardés de la socialisation (par exemple dans les règles de savoir-vivre) peuvent expliquer des inadaptations d'individus lors d'époques ultérieures ou dans des sociétés différentes de la leur. La pénurie d'électricité, étant conçue comme durable, depuis une dizaine d'années en Europe, les autorités ont alors intérêt à accompagner leur politique de restriction par des campagnes de persuasion des foules afin qu'une nouvelle façon de penser soit intériorisée chez les jeunes générations pour contrebalancer l'hystérésis d'habitudes de consommation électriques et énergétiques qui ont prédominé, notamment en France, depuis plus de soixante années.

avec les dispositions requises par la socialisation scolaire, voire durant la socialisation au travail. Il y a des exemples, très bien décrits dans les romans d'Émile Zola, sur les milieux ouvriers qui inscrivent dès le plus jeune âge une destinée professionnelle et corporelle aux jeunes générations dans un contexte économique et local spécifique.

4. **Les systèmes de classement induits par la socialisation de classe** : C'est Bourdieu qui a attiré l'attention sur ces faits dit de « naturalisation » (au sens de « penser quelque chose comme allant de soi, naturel ») des différences de statut social. Voyons ce qu'en dit Darmon dans son livre, p. 24 :

filtre de la suivante). À cette dimension s'ajoute donc le fait que les socialisations peuvent être regroupées en classes de socialisations de classe. C'est dans *La Distinction* que Bourdieu démontre empiriquement les effets de ces socialisations de classe, à la fois sur les pratiques des individus (ce que leur socialisation leur fait faire) et sur leurs goûts (ce que leur socialisation leur fait aimer, préférer, ou au contraire détester, ce qu'elle leur fait valoriser ou au contraire stigmatiser chez les autres) :

Ce que mange l'ouvrier et surtout sa manière de le manger, le sport qu'il pratique et sa manière de le pratiquer, les opinions politiques qui sont les siennes et sa manière de les exprimer diffèrent systématiquement des consommations ou des activités correspondantes du patron d'industrie ; mais ce sont aussi des schèmes classificatoires, des principes de classement, des principes de vision et de division, des goûts, différents. Ils font des différences entre ce qui est bon et ce qui est mauvais, entre ce qui est bien et ce qui est mal, entre ce qui est distingué et ce qui est vulgaire, etc., mais ce ne sont pas les mêmes. Ainsi, par exemple, le même comportement ou le même bien peut apparaître distingué à l'un, prétentieux ou m'as-tu-vu à l'autre, vulgaire à un troisième¹.

La socialisation de classe, en construisant des habitus de classe, produit donc à la fois des pratiques objectivement classables et des systèmes de classement de ces pratiques.

L'existence de ces habitus de classe ne signifie pourtant pas que les individus issus d'une même classe sociale soient interchangeable et constituent des sortes de clones sociaux : il existe en effet, dans la théorie de Pierre Bourdieu, des « habitus individuels », qui constituent autant de diversités singulières à l'intérieur de l'homogénéité produite par l'habitus de classe². L'apport propre de la théorie de l'habitus tient cependant à la manière dont elle nous force à prendre en compte autre chose que l'individuel, ou la spécificité des interactions familiales qui ont constitué la socialisation, pour comprendre la genèse d'un individu donné. Sortir de la famille (au sens de se pencher sur les structures sociales plus larges qui l'englobent, c'est-à-dire considérer que ce qui se passe dans la famille ne dépend pas seulement de la famille), ce peut être en effet le meilleur moyen de comprendre la socialisation qui s'y opère.

1. P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 23 (au sujet de *La Distinction*, 1979).

2. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 101.

En dernière analyse, les habitus²³ ou les représentations sociales, inclus dans une mémoire sociale partagée, permettent aux divers acteurs et groupes, de disposer de normes et de répertoires de pratiques à activer, à utiliser, à transmettre, de génération en génération. Ces représentations sont normatives et souvent sources de sanctions si on ne les suit pas mais évidemment pas toujours. On l'a vu, avec les postures corporelles dans le *hip-hop*, certains types d'habitus (contre-culturels) impliquent des conduites anticonformistes, notamment contre les parents ou sa classe d'appartenance. Les habitus peuvent donc se développer tout autant dans les activités de déviance que durant les conduites d'intégration pour s'adapter à une progression dans l'échelle sociale ou un cursus scolaire.

La socialisation implique divers phénomènes qui se recouvrent et sont interconnectés :

- a. *L'impact des influences sociales*²⁴ (et des processus d'apprentissage), comprenant les conduites éducatives, aux niveaux conscients et non-conscients, interindividuels, institutionnels et intergroupes ;
- b. La construction psychosociologique de la *personnalité* (au sens individuel du terme) par imprégnation des formes de la pensée sociale et de manières d'agir.
- c. L'acquisition d'un statut social reconnu par l'identification à des groupes d'appartenance (famille, école, socialisation primaire et secondaire) et de référence (socialisation anticipatrice, espérances) ;
- d. La genèse d'habitudes et de rituels connotés culturellement, finalisés vers des buts collectivement valorisés, structurées par des habitus, un imaginaire ou des représentations sociales ;
- e. La régulation par des systèmes culturels stables intériorisés durant l'enfance ;
- f. La possibilité d'une pluralité de représentations et de dissonances des connaissances, règles et informations communes, offrant tendanciellement de faire des choix et des comparaisons entre les références normatives ;
- g. La prédominance d'un modèle d'intégration secondaire, partagé par le plus grand nombre, par les institutions et les organisations où évoluent les individus adultes. Si ce modèle est prégnant, il peut alors favoriser l'insertion des individus, leur progression, leur mobilité ou leur créativité. Il vient en complément des formes de socialisation communautaires et primaire.

1.2. La socialisation primaire, secondaire, choisie ou contrainte

La *socialisation primaire* renvoie à la première phase de construction culturelle et sociale de l'identité. Elle concerne l'influence de la famille, la formation du soi qui implique deux niveaux conceptuels : l'estime de soi et l'image que l'on a de soi à travers nos actes et l'avis d'autrui. L'image de soi est fortement influencée par des modèles culturels comme l'a démontré Erving Goffman²⁵ [1922-1982]. La socialisation primaire se déroule donc durant l'enfance (jusqu'à 12-13 ans), une bonne partie de l'adolescence, donc par les relations dans la famille, l'école et les amis.

La *socialisation secondaire* correspond à la progressive (ou bien nettement délimitée) entrée dans la vie adulte, professionnelle et maritale et à la phase dite « mature » de l'activité. Les Anglo-américains parlent de l'« *adult socialization* ». Cette forme implique des phénomènes majeurs de communication, de découverte de nouveaux horizons pour le jeune adulte et

²³ La notion d'habitus est d'abord une forme sociocognitive collective. Il s'agit d'une matrice d'opinions, de façons de ressentir, de schèmes mentaux et des normes produite en groupe. Cette matrice modèle les comportements individuels dans un groupe social. L'existence de l'habitus dans un groupe ne signifie pas que chaque individu de ce groupe est pure copie conforme du modèle collectif (habitus collectif). Dans la vie réelle, chaque individu a un comportement et des façons de faire longuement apprises, différenciées (ou partiellement différentes par rapport à l'habitus de son groupe d'appartenance). La notion d'habitus individuel signifie qu'il y a des variations, selon les individus, de l'habitus collectif. Cependant ce dernier est la référence première de l'individu. L'habitus individuel est une notion assez proche de celle d'attitude (étudiée en psychologie sociale). L'habitus collectif est une notion proche de celle de représentation sociale (étudiée en psychologie sociale). Voir l'article suivant pour plus d'information sur l'origine philosophique de cette notion : Héran François, « La seconde nature de l'habitus : Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, Vol. 28, N° 3 (Jul. - Sep., 1987), pp. 385-416.

²⁴ Paicheler Geneviève, *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1985.

²⁵ Goffman Erving, *La Mise en scène de la vie quotidienne. 1. La Présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, 1973 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1959).

Goffman Erving, *Les Rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1967).

d'établissement de relations (lien social, prédominance des affinités, de l'amour, de la recherche de liens de mariages, citoyenneté, engagement au travail, loisirs). Les zones et les formes de la socialisation secondaire renvoient à la fois aux sorties, aux loisirs, à l'existence de formes de sociabilité diffuses sur les réseaux et l'Internet, aux groupes fréquentés par affinité, mais aussi à des formes d'obligation : au travail, à l'exercice de la citoyenneté, à l'accomplissement de son devoir religieux ou d'un autre type (associatif).

Les *zones intermédiaires de socialisation* : deux zones sont considérées comme à mi-chemin entre la socialisation primaire et celle secondaire : les *univers scolaires* et les *cultures de masse*. Certes, l'école appartient au champ social de la socialisation théoriquement primaire car elle se déroule durant l'enfance, donc avant la socialisation secondaire et adulte. Mais d'un certain point de vue, elle implique, de façon globale, une *sortie du cocon familial* et des univers communautaires, homogènes, pour programmer l'intégration de l'individu dans une société qui est tout le contraire : différenciée, conflictuelle, hétérogène, institutionnelle et mondialisée. Le même rapport d'extériorité sociale (communauté/société) est présent dans les confrontations entre les univers communautaires et les cultures de masse, tant livresques, vidéoludiques, musicales, audiovisuelles qu'artistiques, au sens large du terme. Ces contenus plus ou moins standardisés détournent l'enfant et l'adolescent de ses premières appartenances communautaires pour les diriger vers des univers alternatifs, ludiques et complémentaires, pour « leur plaisir ». Cette dernière notion est d'ailleurs le point de jonction entre les univers culturels de masse, les parents et les familles : *favoriser du plaisir, de la joie et de la distraction pour les enfants*. La diversité des sources d'information, proposée par l'école et les cultures de masse, et l'accès à la pluralité des normes favorisent ainsi la diversité des choix éthiques, distractifs, de connaissances et la socialisation affinitaire.

Si on tient compte de cette dernière forme (affinitaire et plurielle par l'école et les cultures de masse), on peut considérer que la socialisation est alors intériorisée pendant toute la croissance et la maturation individuelle, soit comme un choix personnel, électif (socialisation associative ou affinitaire), soit comme imposée par un pouvoir normatif, vu comme légitime juridiquement ou symboliquement (institutionnel, familial, religieux ou organisationnel, dans le cas de la socialisation adulte).

Cette socialisation peut se dérouler dans un but éducatif, durant la phase primaire, ou dans un cadre contractuel, ressenti comme plus ou moins libre, dans la phase secondaire. Par exemple, pour la socialisation secondaire dans le travail établi lors d'un contrat avec un employeur, on recherche un salaire contre une prestation (service, production) qu'on accepte de réaliser. On signe un contrat d'emploi et on est forcé de fréquenter des personnes qu'on n'imaginait pas avoir en face de soi l'instant d'avant. On y apprend à se connaître soi-même, en se confrontant aux groupes professionnels et à leurs pression normative spécifique. Il en était de même quand on devait faire son service militaire et de retrouver au milieu de groupes très hétérogènes quelle que soit sa propre origine sociale. N'oublions jamais que Durkheim définissait la société et donc l'impact du social, par sa contrainte (Durkheim Émile, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1894). La contrainte sociale s'impose à quiconque comme un « tu dois » et « tu feras ». Elle a donc un grand impact sur le fait de suivre ou non certaines règles et certaines normes.

En toutes occurrences, on ne peut pas parler de théorie universelle et homogène de la socialisation car les formes et champs d'insertion sociale et d'interaction dans les sociétés mondiales sont trop nombreux et divers. On peut cependant décrire des grilles de lecture, en enquêtant sur chaque groupement humain. Ces grilles ou modèles expliquent donc contextuellement comment les gens intériorisent des règles et des normes. Le but de toutes les formes d'influences sociales et des systèmes de socialisation n'est pas clair. Personne n'a établi de règles de façon explicite et définitive, admises par tous, en programmant des objectifs de comportement, dictés d'en haut. L'individu trouve donc des règles de savoir-vivre et de comportement, telles quelles et à la naissance, selon son groupe d'appartenance, ses fréquentations, l'habitus qui y prévaut et les valeurs ou non-valeurs qui s'y développent. La socialisation met en branle la transmission d'un héritage culturel, que ce soit en favorisant des valeurs pacifiques ou des habitudes violence ou d'intolérance. Cet héritage peut aussi être lié à l'histoire collective ou à l'apprentissage de mythes plus ou moins communs, à une conception transmise de l'univers et donc à un imaginaire commun.

Il y a bien évidemment un paradoxe dans le processus de la socialisation. En effet, tout individu, en tant que tel, vise à construire intellectuellement et moralement son identité considérée comme unique, particulière. Il cherche aussi à s'autonomiser. Cependant, cette « identité » ne lui appartient pas en propre, comme les mots qu'il prononce ne sont pas créés directement par lui. En effet, quand quelqu'un dit « je », il est persuadé d'être *la personne* que le terme « je » désigne dans son esprit. Cependant, ce genre de mot, comme « je », lui est, par ailleurs et en grande partie, imposé, dès la plus jeune enfance et par la structure d'une langue. L'identité qu'il prétend avoir est alors celle d'un processus psychosocial qui a moulé son sentiment

de soi, son identification à un prénom, à des habitudes. Inconsciemment à travers une grande suite de prescriptions et d'orientations parentales, familiales, puis socio-éducatives plus élargies, il a forgé cette certitude d'être lui-même une personne et un individu autonome, impression que des formes linguistiques redoublent et consolident.

Anthropologiquement aussi, la notion d'individu et l'idéologie individualiste sont une création socio-historique qu'on peut tenter de dater. Louis Dumont²⁶, spécialiste de l'Inde, s'est interrogé sur les raisons qui font que l'individualité soit une notion possible dans une société holistique²⁷. Une société holistique est, en effet, une entité compacte, très prescriptive, fortement solidaire dans ses différentes composantes. Elle impose à tous ses règles et une hiérarchie sociale communautaire et globale. Selon Dumont, il était presque fonctionnel que cette même structure holistique, rigide, formellement homogène, ne souffrant pas d'exception, comme l'Inde des castes, rende possible l'existence de sous-groupes, de communautés, durant certaines périodes historiques et sous certaines conditions morales et spirituelles. Alors, seulement des sous-groupes d'ascètes se forment. Ils sont ainsi autorisés à inventer ou à adhérer (à) une vision « séparée » du monde, à part, déviante. On leur permet de renoncer au monde profane. Ils se mettent ainsi à vivre dans des zones isolées, pauvrement, loin de la civilisation dont ils sont issus. Les lois et normes religieuses et sociales si rigides et prégnantes pesant sur la collectivité holistique autorisent paradoxalement, à la marge de l'institution et de la vie normale, qu'on puisse s'en scinder pour des raisons spirituelles. Ainsi, même la notion d'individu serait une construction, résultant d'un aménagement et d'un certain nombre de conditions culturelles et spirituelles, acceptées comme des exceptions. Pour Dumont, la notion d'individu est, par conséquent, possible dans la relation existant entre holisme et individus isolés, uniquement parce qu'il existe une institutionnalisation du renoncement au monde.

« Depuis plus de deux mille ans, la société indienne est caractérisée par deux traits complémentaires : la société impose à chacun une interdépendance étroite qui substitue des relations contraignantes à l'individu tel que nous le connaissons, mais par ailleurs, l'institution du renoncement au monde permet la pleine indépendance de quiconque choisit cette voie. Incidemment, cet homme, le renonçant, est responsable de toutes les innovations religieuses que l'Inde a connues. De plus, on voit clairement dans les textes anciens, l'origine de l'institution, et on la comprend aisément : l'homme qui cherche la vérité ultime abandonne la vie sociale et ses contraintes pour se consacrer à son progrès et à sa destinée propre [...]. Le renonçant peut vivre en ermite solitaire ou il peut se joindre à un groupe de collègues en renoncement sous l'autorité d'un maître-renonçant, représentant une "discipline de libération particulière"²⁸ ».

Ce modèle implique que le système social holiste et contraignant rend possible l'existence de l'individualisme. C'est sur cette articulation système social/renoncement comme ressource non sociale pour la société, que s'est finalement aussi développée l'individualisme en Occident, selon l'anthropologue français. On peut dire que ce vieux pays d'Asie disposait d'un fonds de sagesse très antique bien avant l'invention de l'individualisme durant la Renaissance, en Europe.

1.3. Normes, cultures, personnalités de base

Dans les premières approches de l'anthropologie culturelle américaine (qualifiée aussi de culturaliste) sur la socialisation, on a tenté de définir l'individu et la société en mettant au premier plan les représentations locales, spécifiques à un forme sociétale datée et spatialisée, différente, spécifiquement définie (Abraham Kardiner [1891-1981], Ralph Linton [1893-1953], Ruth Benedict [1887-1948] ; Margaret Mead [1901-1978]). Pour ces théoriciens, la culture d'une société exerce une influence fondamentale sur la manière d'être et la socialisation de ses membres. La notion de « différence culturelle » et son correspondant notionnel, qu'est le relativisme culturel, y sont centraux. Le relativisme culturel est une façon de penser toute conduite ou toute valeur d'un individu (ou d'un groupe) en les justifiant par le contexte culturel, sociétal ou d'origine de l'individu ou du groupe. Dans cette façon d'évaluer les comportements, il est considéré qu'il n'y a plus de valeurs universelles et que ces valeurs ne peuvent être rapportées qu'au cadre culturel local de tel ou tel individu. Cette grille d'analyse (relativisme) peut engendrer une pensée pondérée permettant de comprendre beaucoup mieux certains comportements, considérés comme déviants dans une société X mais plus adaptés dans une société Z. Mais il y a des revers de la médaille : le relativisme culturel peut être invoqué par certains groupes pour justifier des violences inadmissibles en refusant qu'on

²⁶ Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

²⁷ L'holisme est : « Un mot emprunté à la théologie, pour désigner une démarche qui tend, en biologie et en sciences humaines, à expliquer le fonctionnement d'un organe par son appartenance à un ensemble qui lui-même, commande les éléments ou les individus qui le composent. L'idée que la culture est un tout, que la société est première par rapport aux individus et que ceux-ci sont porteurs de rôles et non des acteurs, dérive d'une perspective holistique. Le fonctionnalisme et la notion de fait social total sont d'aspiration holistique » (Gresle et al., 1996, p. 154).

²⁸ Dumont, *op. cit.*, p. 35 et 36.

les juge et qu'on les condamne au nom du fait que c'est une habitude dans telle ou telle société²⁹. Dans ce courant d'étude culturaliste, divers de ses représentants ont réalisé des monographies approfondies sur les modes de vie et les représentations de peuples d'Amérique du Nord et du Pacifique, durant la première moitié du XX^e siècle. La culture est alors vue comme étant « *l'ensemble des comportements, savoirs et savoir-faire caractéristiques d'un groupe humain ou d'une société donnée, ces activités étant acquises par un processus d'apprentissage, et transmises à l'ensemble des membres*³⁰ ».

L'identité d'une personne dépendrait alors de réflexes et de comportements intériorisés durant la phase de la socialisation primaire et dans le contexte culturel significatif de sa communauté d'appartenance. Des structures de la personnalité, qualifiées de « *personnalité de base* » seraient donc disponibles dans les sociétés d'origine de chacun d'entre nous. Elles influenceraient une façon d'être et de vivre. La notion de la *personnalité de base* ou *modale* serait une forme courante de se comporter, propre à chaque culture. Cette approche est de type psychosocial et anthropologique. Elle est due à Abraham Kardiner³¹ et à Ralph Linton³². Ruth Benedict ou Margareth Mead ont aussi travaillé sur cette notion. Le présupposé théorique de l'idée de « *personnalité de base* » est que nous serions « marqués » par notre société beaucoup plus qu'on ne le pense et que nos émotions elles-mêmes seraient dépendantes de ces modèles diffusés socialement et partagés au sein d'une configuration sociale donnée.

La « *personnalité de base* » est une modélisation qualitative des rôles, des représentations et des normes attendus pour un individu appartenant à une société donnée. Elle résume ce qu'on exige de lui, comme droits et devoirs, en termes de décence et de savoir-vivre, de comportements requis dans les grandes occasions de l'existence. Cette forme de personnalité reconnue spontanément et acceptée à peu près par tous dans une communauté est un type idéal ou une forme modale des comportements espérés. Elle est forgée durant la socialisation primaire (famille, amis) et secondaire (travail, groupe religieux ou politiques). Bien entendu, il existe une grande variété de comportements des individus par rapport au type idéal, ou moule culturel, défini par Kardiner ou Linton. Chaque personne en société élabore son interprétation des rôles inscrits dans ce moule commun. Donc, il y a une marge de variation dans les conduites développées par chacun, comme pour l'habitus. Cette théorie présuppose inévitablement une faible multiculturalité, au sein d'un même groupe social, donc une certaine homogénéité culturelle, même si des variations de comportement et d'interprétation de la norme sont possibles. Ce postulat d'une relative cohérence homogène d'une communauté sociétale a permis ainsi de valider l'existence de la notion de personnalité de base, dans les 1930. Des tests projectifs (dits de Rorschach³³) de psychologues furent alors utilisés pour la première fois par Cora du Bois³⁴ en ethnologie, en 1937-1939 pour démontrer l'existence de cette « personnalité modale » ou « de bas », dans des communautés homogènes culturellement de l'île Alor en Papouasie (les Aloriens). Kardiner aida à l'interprétation des résultats.

Pour être complet, ajoutons que, selon Benedict³⁵, chaque culture valorise certains comportements dans une infinité de possibles. Cette variété de possibles est qualifiée d'« arc culturel ». Certains de ces « possibles » sont sanctionnés et d'autres encouragés, selon les sociétés. Il y a donc des variations selon les temps historiques, au sein d'une même société, ou selon l'espace pour une même conduite, selon les spécificités de chaque groupement social local. Chaque communauté exprime donc un style singulier ou un type spécifique dans l'ensemble des possibles qu'est l'arc culturel. C'est alors à l'observation des variétés de conduites, dans différents espaces sociaux, par rapport à une même problématique³⁶ que sont consacrées

²⁹ Mentionnons un des premiers ouvrage visant à définir la notion de relativisme culturel : Herskovits Melville, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, trad.fr., Paris, Maspero, 1967 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1950): voici un lien pour en lire certains passages (le chapitre 4, pp. 50-66): http://classiques.uqac.ca/classiques/Herskovits_melville/bases_anthropo/bases_anthropo_culturelle.html.

³⁰ Laplantine François, 2001, *L'Anthropologie*, Paris, Payot, p. 124.

³¹ Kardiner Abraham, *L'Individu dans sa société : essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1969 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1939).

³² Linton Ralph, *Le Fondement culturel de la personnalité*, Paris : Dunod, 1977 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1945).

³³ Rorschach Herman, *Psychodiagnosics*. Berne, Hans Huber, 1921.

³⁴ Du Bois, Cora, *The people of Alor: a social-psychological study of an East Indian island. With analyses by Abram Kardiner and Emil Oberholzer*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1944.

³⁵ Benedict Ruth, *Patterns of Culture*, Boston, Mariner Books, 2006 (1^{re} édition : 1934) : trad. fr. : 1950, *Échantillons de civilisation*, Paris, Gallimard.

³⁶ Voir recherches de Douglas Mary, 1981, *De la Souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. fr., Paris, François Maspero (1^{re} éd. en langue anglaise : 1967).

les études d'anthropologie. On peut ainsi analyser les formes de la pudeur, de l'hospitalité, de la vie privée et de la manière de dormir³⁷ ou observer la répartition des tâches domestiques, des usages des édifices religieux, du savoir-vivre, de la communication non-verbale, des mœurs sexuelles ou des modalités d'exercice de la violence.

Outre l'étude des relations entre ce qu'ils qualifient de personnalité de base et d'arc culturel des sociétés, les culturalistes américains vont aussi s'intéresser au phénomène de diffusion et de transmission culturelles. Par exemple, à travers la notion d'acculturation, ils décrivent le contact, la communication, l'altération, la transformation, parfois l'imposition, d'autre fois l'adoption des normes d'une culture par des représentants d'une autre société ou groupe. Lors de l'acculturation, les gens qui imitent une idée, font comme s'ils l'avaient inventée eux-mêmes et ils finissent par la trouver naturelle bien qu'elle ait été apprise et transmise. Donc, toute acculturation est accompagnée par un phénomène qualifié de « naturalisation », favorisant l'intériorisation de nouvelles pratiques.

Bien que provenant eux-mêmes d'un pays fondamentalement multiculturel (les États-Unis), les culturalistes affirmèrent enfin la singularité de chaque culture. Ils en déduisirent le fameux principe qui a, depuis, fait couler beaucoup d'encre : celui du *relativisme culturel* (défini en 1950 par Melville Herskovits³⁸).

« *Le principe du relativisme culturel [...] se résume dans les termes suivants : les jugements sont basés sur l'expérience et chaque individu interprète l'expérience dans les limites de sa propre enculturation. En avançant ce principe nous touchons à plusieurs questions fondamentales que les philosophes ont soulevées depuis longtemps. Le problème de la valeur en est une. Ceux qui soutiennent l'existence de valeurs fixes trouveront dans d'autres sociétés que la leur des matériaux qui les contraindront à une révision de leurs hypothèses. Y a-t-il des règles morales absolues ? Les règles morales ne guident-elles effectivement la conduite que dans la mesure où elles sont conformes aux tendances d'un peuple donné à une période donnée de son histoire ? Nous touchons ici au problème de la nature ultime de la réalité même. Cassirer [...] remarque que l'expérience que nous avons de la réalité ne se fait que par le symbolisme du langage. La réalité n'est-elle donc pas définie et redéfinie par les symbolismes variés à l'infini des innombrables langages de l'humanité³⁹ ? »*

Le relativisme culturel est lui-même basé sur le principe de la diversité culturelle, impliquant le « *respect et l'attention à la singularité des conduites* » et à la totalité d'une « *personnalité de base culturelle* » ou de l'unité-cohérence de cette même culture. Claude Dubar, dans son livre sur la socialisation (*op. cit.*), indique que le but de ces dispositifs sociaux différents culturellement, instaurés par les collectifs observés par les culturalistes, serait de gérer le désir et les objets de désir afin de favoriser une régulation sociale des frustrations et des satisfactions individuelles (et donc des conflits que cela engendre). Dubar s'appuie sur Linton (*op. cit.*), pour décrire de façon détaillée, la spécificité de ce processus de canalisation des désirs et des frustrations où se développe la personnalité des enfants des îles Marquises⁴⁰. Lisons, ci-dessous, un extrait de la page 47 (Dubar, *op. cit.*).

Ou celle de Hall Edward, 1978, *La Dimension cachée*, Paris, Le Seuil (1^{re} éd. en langue anglaise : 1966).

³⁷ Dibie Pascal, *Ethnologie de la chambre à coucher*, Paris, Grasset, 2000.

³⁸ Herskovits Melville, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, trad.fr., Paris, Maspero, 1967 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1950).

³⁹ Herskovits, *op. cit.*, p. 53.

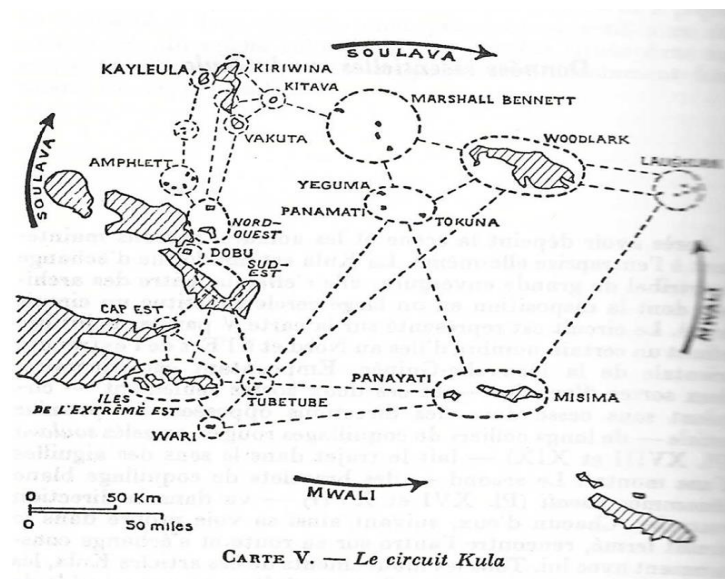
⁴⁰ Dubar Claude, *La Socialisation : construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 44-47.

d'instruction et avec son mariage.

Le modelage des réactions et des conduites individuelles par les représentations culturelles dominantes dans telle ou telle société est donc un processus général décrit par les anthropologues culturalistes. Pour Benedict (*op. cit.*, 1934), par exemple, il y aurait des sociétés apolliniennes (Indiens Zuñi), organisées sur la mesure, le ritualisme obsessionnel et la maîtrise de soi, et d'autres plus dionysiennes (Indiens Kwakiutl), centrés sur la compétition pour la suprématie symbolique sur autrui, l'échange social de biens, d'émotions et l'affirmation de soi. Les rôles sociaux admissibles, impliqués par une société particulière, agiraient alors comme des sélecteurs d'orientations psychiques, qui seraient ainsi stimulées par l'entourage et les adultes. Certaines conduites, jugées plus conformes, seraient privilégiées. Donc certains individus aux personnalités colinéaires, proches de ce qui est attendu, seraient plébiscités, encouragés, en fonction de ce que les institutions et la communauté réclament. L'autorisation ou l'interdiction seraient donc relatives à ces ensembles de règles et de croyances partagées que sont les institutions. On comprend pourquoi ces anthropologues ont parlé de relativisme culturel.

Un autre exemple de la socialisation dans les sociétés traditionnelles est celle du don et du contre-don. Une grande figure de l'anthropologie sociale qu'on qualifie aussi de structuro-fonctionnaliste est Bronislaw Malinowski, né à Cracovie (Pologne), en 1884, et décédé, en 1942, à New Haven. Celui-ci raconte de façon détaillée, dans son *Journal d'ethnographie*⁴¹, comment il arrive en Mélanésie, en Nouvelle-Guinée, en septembre et octobre 1914. Il va y demeurer quatre années, jusqu'en 1918. Il deviendra ensuite professeur d'anthropologie à la *London School of Economics* puis à l'Université de Yale, aux États-Unis. Son livre majeur est centré sur la synthèse de son séjour en Mélanésie⁴², publiée, en 1922, à New York, puis traduit en français, en 1963. Il y décrit un réseau d'échanges entre les habitants des Iles de Trobriand, qualifié par le terme indigène « kula ». Ce système d'échange est considéré comme exemplaire et va devenir un modèle d'analyse du don et du contre-don dans toutes les sociétés. La kula est un ensemble complexe articulant des dizaines de villages et tribus de la zone géographique étudiée, environ 374 km² (74 km du nord au sud et 68 km d'ouest en est). Il ne s'agit pas que d'un simple échange de biens. Le dispositif inclut des cérémonies, des rituels magiques, organisés selon une tradition et des référents mythiques. Ces biens échangés n'ont pas d'usage pratique. Il s'agit d'objets qui confèrent un statut et du prestige. Ils ne sont pas gardés ni thésaurisés. Ils doivent être rééchangés après des périodes précises. Deux biens sont troqués dans un circuit géographique d'échanges bien ordonné :

- Les mwali ou bracelets de coquillages blancs qui ont un parcours unidirectionnel, de A à X ;
- Les soulava : colliers de coquillages rouge : qui font le trajet inverse : de X à A, en passant par toute un réseau de partenaires.



⁴¹ Malinowski Bronislaw, *Journal d'ethnographie*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1985 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1967).

⁴² Malinowski Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1922).

La *Kula* est donc le moment de cet échange très ritualisé, répété et interminable de *mwali* contre des *soulava*, vu que personne ne doit les posséder ni les porter en ornement dans la vie quotidienne. Ils sont considérés comme étant de trop grande valeur (ce sont des *vaygu'a*) pour être portés. Ils ne sont donc arborés que durant des moments de rites sacrés. Durant la *kula*, on en profite aussi pour échanger d'autres biens de la vie quotidienne. Un homme recevant des *mwali* de quelqu'un doit toujours rendre des *soulava* et ainsi de suite. Un principe prévaut : l'obligation de réciprocité durant l'échange, complété par l'idée de compétition (acquérir un statut social supérieur en donnant plus que ce qu'on reçoit). La *kula* implique la participation de tous les hommes. Plus quelqu'un a un haut statut social et plus il a de partenaires d'échange. Un chef peut avoir jusqu'à deux-cents interlocuteurs, alors que quelqu'un de normal n'en a que quelques-uns. Il y a deux catégories d'échangeurs : ceux qui donnent des colliers et reçoivent des bracelets. Le rituel de la *Kula* doit durer toute la vie d'un individu qui est tenu par ce système d'alliances avec divers partenaires. Les objets ou *vaygu'a* circulent en permanence et vont toujours dans le même sens.

Un bien peut donc faire le circuit complet des Iles entre deux et une dizaine d'années. Les femmes sont, selon Malinowski, exclues de cet échange. Cependant, une anthropologue Annette Weiner, va compléter l'approche malinowskienne. Elle publiera des recherches sur la place des femmes dans des rituels mortuaires (décès d'hommes) où sont échangés des *doha* (biens féminins jupes de fibres colorées et bottes de bandelottes, fabriquées à partir de feuilles de bananiers), équivalents des *mwali* et des *soulava* dans la *kula*. Elle va montrer qu'au contraire, les femmes jouent des fonctions très stratégiques dans la thésaurisation des objets et le fonctionnement des échanges⁴³. Weiner note d'ailleurs qu'après les recherches de Malinowski, on observe un afflux d'observateurs européens qui vont créer une inflation tendancielle dans l'ostentation de dépenses liées à ces cérémonies.

En toutes occurrences, la *Kula* demeure, en dépit des informations de Weiner, un mode d'alliance et d'échange masculin et patrilinéaire. On ne va pas décrire tout le dispositif car le livre de Malinowski fait plus de 600 pages. Simplifions un peu pour dire que grâce à la *kula*, un individu n'est jamais désolidarisé d'autrui, y compris à des dizaines de kilomètres de chez soi. La *kula* institue la socialité, la solidarité entre membres du réseau. Elle implique des devoirs, des obligations et la nécessité de tenir son rang. La particularité de ce système est aussi associée à celle de l'approche anthropologique qu'il permet de légitimer. En effet, les indigènes étaient incapables de décrire toute l'institution de la *kula*, dans son entièreté, telle que l'a fait le fameux ethnologue britannique et polonais. Seul le travail ethnographique minutieux de Malinowski a permis de le mettre en évidence, de le décrire, de le mettre en contexte sociétal, de l'interpréter et de valider un principe général de la socialisation : la *réciprocité dans les dons et les contre-dons*. Des relations d'honneur et de prestige obligent chacun à donner et contre-donner des bien au moins équivalents à celui reçu. Personne ne peut paraître radin ou économe dans ce type de situation. La représentation de la richesse est alors très différente par rapport à l'Occident : un Trobriandais est riche quand il est capable de donner et non de posséder. La générosité est donc un signe de pouvoir et de richesse. Ce système d'échange conforte et complète parfaitement le système politique et de parenté de ces sociétés. Bien sûr, Malinowski a écrit d'autres livres sur les jardins⁴⁴ des Trobriandais, leur vie sexuelle⁴⁵ et magique. Notons qu'il a aussi inventé la méthode dite de l'*observation participante* qui sera très utilisée dans l'anthropologie britannique et dans toutes les sciences sociales par la suite.

On le voit donc : que ce soit dans les exemples des observations de Linton, comme dans celles de Benedict ou de Malinowski, la socialisation implique la prévalence de normes, de structures de personnalité, dite « de base », et de formes culturelles qui sont en correspondance et qui devraient être étudiées pour leurs spécificités et dans le contexte de leur déroulement, sans jugement *a priori* et dans un cadre de relativisme culturel. Cependant, on préfère mettre en garde contre toute simplification. Les sociétés étudiées par ces anthropologues étaient situées dans des zones géographiques restreintes et elles comprenaient quelques centaines de milliers d'individus. N'oublions pas que l'étude de la socialisation dans les sociétés de masse est bien plus difficile à théoriser. Néanmoins, on peut retenir des approches culturalistes quelques notions si on les applique de façon pertinente dans les observations : *personnalité de base, modèle culturel, acculturation, relativisme culturel, solidarité et principe d'échange, principe de réciprocité, etc.*

⁴³ Weiner Annette, *La Richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris, Le Seuil, 1983 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1976).

Weiner Annette, *Inalienable Possession. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley— Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992.

⁴⁴ Malinowski Bronislaw, *Les Jardins de corail*, Paris, Maspero 1974 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1935).

⁴⁵ Malinowski Bronislaw, *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*, Londres, Routledge, 1929.

1.4. Définition du terme « institution » et du sens des normes lors de la socialisation

Selon Durkheim (*op. cit.*), toute institution (État, École, famille, université, association religieuse) est au centre des processus de socialisation. Une institution intègre, en elle-même les deux mouvements de reproduction des règles et des statuts, d'une part, et d'adaptation et d'innovation sociale afin de continuer à survivre, de l'autre. Toute institution est définie comme un ensemble stable de lois, de règles et de représentations impliquant des pratiques et des productions de service et de biens pour la collectivité. Elle renvoie à « *toutes les croyances et les modes de conduites institués par la collectivité*⁴⁶ ». Pour Marcel Mauss⁴⁷, on désigne par ce mot, « *aussi bien les usages, les modes, les préjugés, les superstitions que les organisations juridiques et les constitutions politiques essentielles car ces phénomènes sont de même nature et ne diffèrent qu'en degré* ». Le concept d'institution renvoie bien aux systèmes de valeurs, de normes orientant l'activité dans le système social et aussi aux organisations privées et publiques.

Exemple : L'institution « entreprise » est le résultat de lois, de volontés politiques des gouvernements, d'investissements et de rêves individuels, d'enjeux financiers et de valeurs et cultures spécifique. Les lois pour favoriser l'entrepreneuriat font partie de cet objectif de faire de l'entreprise une institution bien qu'elle se développe dans un contexte libéral de l'économie. En tant qu'institution sociale, elle va se matérialiser dans différentes initiatives concrètes et diverses orientations données ou organisations aux finalités financières variées. Donc, on a d'un côté l'institution générique « entreprise » et, de l'autre, une infinité de pratiques et d'organisations particulières « entreprises » (des boulangeries aux multinationales de l'électronique) qui incarnent l'institution « entreprise » concrètement.

Autre exemple : l'éducation nationale est une institution, l'université de Lorraine est une organisation ;

Autre exemple encore : le mariage est une institution, définie par des règles, des lois, des coutumes. En tant qu'institution, il renvoie à des individus, des couples, des familles et des organisations (la mairie où se déroule la cérémonie), des valeurs, des croyances. Le mariage entre Daniel et Sophie de Saint-Germain-en-Laye est un événement familial et organisationnel (mairie de cette commune, administration éventuellement religieuse de l'événement) qui rend concrète l'institution « mariage ».

L'institution renvoie donc à une formalisation collective des normes, règles, lois, pratiques, modalités d'organisations des relations à l'ordre établi, aux valeurs plus ou moins partagées, à ce qui est légitime et aux conventions. Toute institution implique aussi le processus de sa légitimation. Ce processus prévoit donc la survie, la reconstruction sociale et mentale (par les croyances communes) de l'institution. L'institution inclut aussi des pistes pour sa délégitimation : dans le début des années 2000, il y avait un plus grand succès du PACS (pacte civil de solidarité), par rapport au mariage, chez les hétérosexuels alors qu'à l'origine le PACS s'adressait aux homosexuels.

L'institution, l'institutionnalisation et la désinstitutionnalisation sont les principaux objets d'étude de la sociologie, selon Durkheim. La sociologie et aussi l'anthropologie s'attachent à décrire comment les idéologies, les valeurs liées à l'emprise du nombre (démographie), de l'économique et du juridique engendrent la reproduction et le changement de la société à travers l'espace et le temps. Ces disciplines s'intéressent notamment à la reproduction sociale et aux structures qui demeurent permanentes à travers l'histoire, tout en guettant l'émergence de nouvelles pratiques et de représentations et cultures innovantes. La notion d'institution est donc plus abstraite que celle d'organisation. Mais l'une ne peut exister sans l'autre. Le chef d'entreprise s'inspire des lois pour engager une politique des salaires ou des embauches. Il observe les marchés, notamment celui de l'énergie. La notion de marché est elle-même une convention et une institution. Tout chef d'entreprise évalue les probabilités de continuer à faire des affaires et même à innover. Sans les diverses institutions, tant étatiques, scientifiques, culturelles, éducatives, que juridiques, il ne pourrait pas imaginer d'avenir pour son organisation.

En conséquence, il y a un ensemble de conduites et de rôles, définis par les institutions d'une société, qui structureraient, selon leur degré de contrainte et l'emprise du groupe sur l'individu, des structures stables de personnalité ou tout du moins des manières d'être admises par une majorité de personnes. La culture inclut les diverses institutions d'une société. Elle réglerait les normes et les conduites partagées. Les sociétés traditionnelles recèleraient des traits culturels stables et homogènes favorisant un affichage continu des identités sociales. Les sociétés modernes, à l'inverse, seraient caractérisées par la segmentation, impliquant plusieurs sous-cultures en intercommunication ou en conflictualité, contribuant plus ou moins à la construction de traits communs.

⁴⁶ Durkheim Émile, *Les Règles*, *op. cit.*

⁴⁷ Mauss Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Œuvres*, Paris, PUF, 1923.

Selon Linton (synthétisé par Dubar, *op. cit.*), il y aurait quatre formes culturelles caractérisant les sociétés modernes :

- a. Le *noyau culturel d'une société* (langage, valeurs fondamentales, formes de savoir-vivre et de relations minimales entre eux, habitudes) ;
- b. Les *traits comportementaux et représentationnels spécifiques* à certaines catégories sociales explicitement reconnues dans une société donnée du fait de l'appartenance de genre, de classe, de génération, du niveau de richesse, de statut ;
- c. *L'existence de croyances et de conduites alternatives* (options libérales ou solidaristes notamment) ;
- d. La *diversité des caractéristiques individuelles*, impliquant parfois de l'innovation, quelques fois du conformisme et à d'autres moment de la déviance.

Les spécialistes de l'anthropologie culturelle considèrent qu'il y aurait, pour tous les humains, une série stable d'expériences culturelles de base dont l'une est la nécessité d'appartenance sociale et donc le conformisme. Sans conformisme, aucun ordre social et aucune pacification ne seraient possible. Cependant, la dynamique culturelle des sociétés conduit chaque génération et chaque groupe social à reformuler, réévaluer une partie ou tout l'ensemble des structures culturelles définissant l'être ensemble.

1.5. Normes, valeurs et socialisation

Pour conclure ce chapitre, il faut établir une différence entre « norme » et « valeur » pour mieux comprendre le problème de l'intégration sociale. Les *valeurs* seront définies généralement comme des *normes peu ou non négociables*, faiblement mises en cause et assez peu changeantes. Elles renvoient à des dimensions abstraites, voire transcendantes, considérées à tort ou à raison comme universelles et imprescriptibles. Elles incarnent l'idéal, l'histoire, la culture d'une société par rapport au quotidien et aux différents contextes des actions. Des valeurs, telles que le sacrifice, l'honnêteté, l'honneur, la parole donnée, servent de référents par rapport à des situations pratiques, sans donner de clés ou de solutions concrètes sur la manière de les rendre efficaces et opérationnelles. Quand les valeurs sont trop éloignées des pratiques sociales concrètes, elles perdent de leur emprise.

Les *normes* sont définies comme étant beaucoup plus en relation avec leurs contextes d'application concrète. Elles sont le *résultat d'une négociation et d'interactions entre individus*. Les valeurs se matérialisent fréquemment en normes. Et les normes sont la traduction temporaire des valeurs. La contestation d'une norme dans la vie sociale se fait souvent au nom de valeurs, définies comme « moins temporaires et plus intangibles ».

Exemple 1 : la sécurité est une valeur. Elle prendra un sens précis dans les normes de la conduite automobile : respect du code de la route, entretien du véhicule, attention, courtoisie avec les autres automobilistes. Le désaccord sur une situation précise (degré d'acceptation de la vitesse sur une route) sera toujours renégocié par référence à la valeur « sécurité » associée à d'autres (éviter de la mort, de la violence, affirmation d'une citoyenneté). On pourrait développer le même type de raisonnement pour sécurité étatique ou celle des centres urbains.

Exemple 2 : la valeur de l'honnêteté des jeunes et les normes de comportement plus « tolérantes » face à des situations d'examen universitaire en milieu étudiant. Il y a des recherches de psychologie sociale sur la *déviante tolérée* en examen universitaire : cf. Stefan Boncu⁴⁸ : Université A.I. Cuza d'Iasi en Roumanie.

Donnons, pour compléter notre propos, une définition de « norme » : il s'agit d'une « règle (explicite ou implicite) imposant un cadre à l'action, par l'intermédiaire de sanctions ou d'incitations⁴⁹ ». Les normes sont alors plus ou moins contraignantes ; leur (non-) respect impliquant ou non des réactions plus ou moins fortes de la collectivité. *Quatre types de normes* sont envisageables, allant des moins contraignantes aux plus incontournables (Gresle *et al.*, *op. cit.*): les *technologies*, les *usages*, les *mœurs* et les *lois*.

Quelles sont les spécificités d'une norme ?

→ Permettre de réduire l'anxiété et l'incertitude ;

⁴⁸ Boncu Ștefan, *Devianța tolerată*. Iași: Editura Universității Al.I. Cuza, 2000.

⁴⁹ Gresle François *et alii*, 1990, *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Nathan, p.235.

➔ Faciliter la prédiction des conduites de l'entourage et donc une plus grande aisance dans les relations sociales.

Exemple : si l'on dit bonjour à quelqu'un en lui tournant le dos, en accompagnant notre geste d'une gifle ou en frottant notre nez contre la personne saluée, on rompt une norme élémentaire du savoir-vivre, sans parler d'autres conséquences liées à la réaction de l'individu ainsi salué.

L'absence ou l'oubli des normes peut souvent devenir une source de conflits ou de régressions. L'idée d'un individu sans normes et sans savoir-vivre n'a aucun sens. Il est courant pour cela d'évoquer la question du comportement des enfants désocialisés, ayant été abandonnés, extrêmement isolés socialement, dits « sauvages » : voir Lucien Malson⁵⁰ [1925-2017]. À ce propos, l'auteur écrit :

« Les enfants privés trop tôt de tout commerce social - ces enfants qu'on appelle "sauvages"- demeurent démunis dans leur solitude au point d'apparaître comme des bêtes dérisoires, comme de moindres animaux. [...] Avant la rencontre d'autrui, et du groupe, l'homme n'est rien que des virtualités aussi légères qu'une transparente vapeur ».

Une société sans norme est considérée comme anomique et potentiellement violente. Les normes sont cependant le résultat d'une négociation entre groupes et individus. Elles expriment parfois la domination de certains acteurs sociaux. Elles peuvent conduire à l'uniformité, au consensus, à l'assentiment, à la soumission parfois ; ou, au contraire, au conflit et aux dissensions. Elles sont l'objet de transactions permanentes et de processus d'influences majoritaires et minoritaires. On sait aussi qu'il existe un phénomène de saturation ou d'excès des normes quand elles deviennent trop complexes ou trop nombreuses⁵¹. L'excès de lois finit par rendre tout individu immobile et inactif. Mais restons-en à un niveau d'analyse psychosociologique :

Pour Muzafer Sherif⁵² [1906-1988], une norme est « *une échelle de référence, ou d'évaluation, qui définit une marge de comportements, d'attitudes et d'opinions, permis ou répréhensibles* ». Pour Theodor Newcomb [1903-1984] et ses collaborateurs, elle est « *l'acceptation partagée d'une règle qui est une prescription pour les façons de percevoir, de penser, de sentir et d'agir*⁵³ ». En résumé : une norme peut être « personnelle » ou « de groupe » ; elle peut comporter ou non une « marge » ou être négociable ou non et impliquer ou non une forte « sanction », conduisant certains acteurs sociaux à la « déviance » ou la domination d'autrui. *Commentaire* : toutes ces notions se recouvrent partiellement et se complètent : institution, rôle, norme, valeur, croyance, culture. Elles décrivent toute l'emprise des systèmes symboliques et la force du groupe sur les individus dont les marges de manœuvre sont plus ou moins grandes, selon le type de système social dans lequel ils vivent.

1.6. Conclusion : Le modèle LIGA (Parsons) de la socialisation

Globalement, les objectifs à rejoindre, pour des individus dans tout système social, sont énoncés sous le sigle LIGA ou AGIL⁵⁴ (*Adaptation, Goal attainment, Integration, Latent pattern maintenance*). Décrit par Talcott Parsons et Robert Bales⁵⁵, ces objectifs-fonctions consistent dans les éléments suivants :

⁵⁰ Malson Lucien, *Les Enfants sauvages*, Paris, éd.10/18, 1964.

⁵¹ Videlin, Jean-Christophe « L'excès de normes : le militaire pris en étau ? », *Les Champs de Mars*, 36, 2021 : 189-196. <https://doi.org/10.3917/lcdm.036.0189>.

Éoche-Duval Christophe et Boccara Valérie, « Le Poids des normes en France s'élève à 44,1 millions de mots », *Actu-Juridique.fr*, 21 avril 2022 : <https://www.actu-juridique.fr/administratif/le-poids-des-normes-en-france-seleve-desormais-a-441-millions-de-mots/>.

Belaud Aymeric, « L'agriculture française : une mort par les normes », *Conflits. Revue de géopolitique*, 19 septembre 2020 : <https://www.revueconflits.com/agriculture-francaise-danger-normes/>.

⁵² Sherif Muzafer, « Influence du groupe sur la formation des normes et des attitudes » (1^{re} éd. en langue anglaise : 1936) : tiré de : Faucheux Claude et Moscovici Serge (éd.), 1971, *Psychologie Sociale théorique et Expérimentale*. Paris, Mouton Éditeur, 207-226.

⁵³ Newcomb Theodor *et al.* (éd.), 1970, *Manuel de psychologie sociale*, Paris, PUF.

⁵⁴ Dubar, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁵⁵ Parsons Talcott et Bales Robert, *Family, Socialization and Interaction Process*, The Free Press, New York, 1956.

L (*latent pattern*) : assurer la reproduction et la stabilité des normes ainsi que le processus d'intériorisation par les divers groupes et individus ; il s'agit alors de favoriser le lien entre systèmes culturels et normes impliquant un entretien des conduites (*pattern maintenance*) ;

I (*integration*) : coordination intergroupes entre acteurs ; il y a alors à développer la cohérence et l'efficacité des valeurs entre elles et en articulation avec les pratiques dans le but de favoriser une acceptation collective et un partage (cohésion du système dans le but d'une efficacité des normes pour favoriser la communication intergroupes) ;

G (*goal attainment*) : poursuite des buts : tout système sociétal doit favoriser la réalisation d'actes coordonnés en fonction des spécificités de chaque acteurs ou groupes de personnes et en fonction des normes et valeurs reconnues par tous (articulation entre normes partagées et personnalités sociales) ;

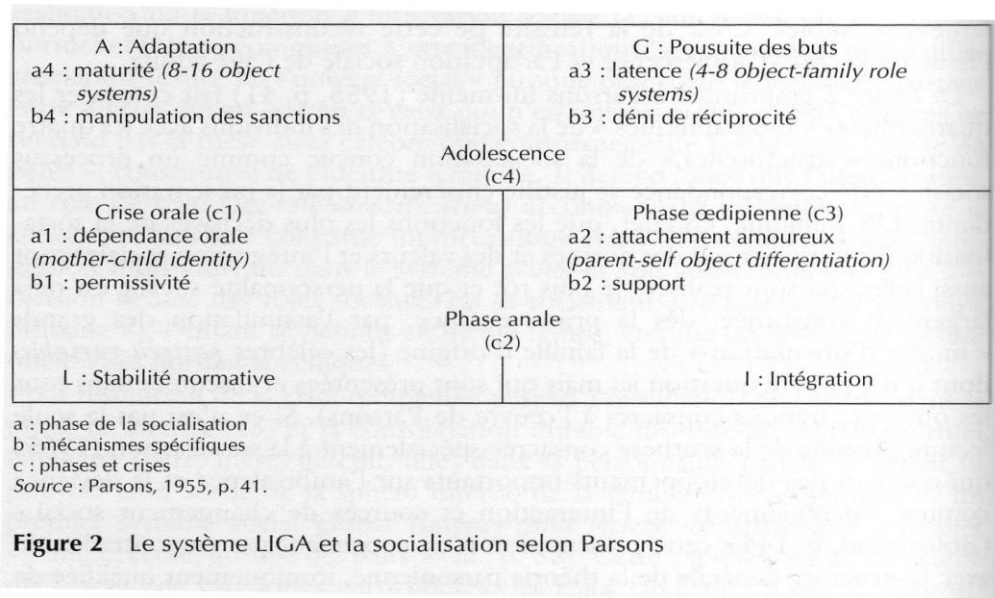
A (*adaptation*) : adéquation des buts aux moyens en fonction du milieu et de l'organisation sociale.

La socialisation, dans un tel modèle, présuppose ce que dit Elias dans son approche sur ce processus, c'est-à-dire que tout individu récapitule en lui-même et réplique, à sa manière, tout le système social et son histoire qu'il a progressivement intégrées dans son soi. Parsons parle à ce propos d'*internalization*. Par l'intériorisation des quatre fonctions LIGA, l'individu peut s'intégrer dans des groupes et se représenter des objets de la vie sociale durant un long processus d'apprentissage : à la fois, tout au long de la vie et par identification à des rôles sociaux et à des groupes, de la phase de la prime enfance, puis de l'adolescence à la maturité. Durant la dernière phase adulte, le nombre d'objets privilégiés augmente. Ce modèle est inventé dans le prolongement des théories freudiennes décrivant l'impact des « objets sociaux d'amour/haine » dans la construction identitaire. LIGA est aussi une synthèse des travaux sur les petits groupes (Bales, Lewin, Bion) des années 1950. Est alors décrite la dynamique psychique d'identification aux objets sociaux, présente aussi durant les interactions dans les groupes.

La première forme d'identification est celle de la relation « mère/enfant » ou « identification primaire », selon Parsons : se développe alors une dépendance orale de l'enfant face à sa mère. L'enfant veut mentalement « posséder » sa mère. Une identité « mère-enfant » est générée : l'individu n'a pas alors vraiment de vraie socialisation (a1). Cela conduit la mère à la tolérance et à la permissivité face à son rejeton (b1). Un renforcement du narcissisme primaire de l'enfant se déroule, consolidant son sentiment identitaire. Cette consolidation identitaire est, dans un premier temps, vécue sur le mode du narcissisme oral (fonctions de parole, d'affection et de nourrissage associées à la bouche et au maternage). La mère est alors le premier socialisateur de l'enfant. Elle l'accompagne afin qu'il puisse explorer le monde environnant et de nouveaux objets (G). Cette exploration de buts nouveaux est expérimentée à partir des standards normatifs établis avec la mère, puis progressivement par d'autres adultes qui évaluent et orientent son comportement. Ensuite s'établit une stabilité normative (L). Les premières normes sont ensuite intériorisées par suite de sanctions et approbations.

L'incitation au contrôle sphinctérien (phase anale) conduit l'enfant à plus de différenciation d'avec la mère (phase orale a2) en l'obligeant à l'autonomie et à développer peu à peu un pouvoir actif sur la mère (lui faire plaisir en se contrôlant). Cette autonomie anale (b2) lui permet de conquérir une marge de manœuvre. À la phase suivante (œdipienne), les contraintes augmentent (obligation de partage de la mère avec le père ou du père avec la mère + prise de conscience symbolique de la différenciation sexuée). Sont alors intériorisés plusieurs collectifs au sein de la famille : le sujet lui-même prenant conscience progressivement des interdits, les personnes du même sexe, des catégories « autre statut sexuel », les parents, l'entité groupale symbolique familiale. Cette série d'interactions permet d'exporter à l'univers social entier une représentation de l'univers sexué et d'activer la fonction I (Intégration sociale). Ainsi le sujet s'installe, après intériorisation de la symbolisation de l'Œdipe, dans une phase de latence (a3) où il expérimente une suite de rôles sociaux complémentaires et en consonance avec l'expérience familiale. Cette expérimentation permet l'émergence de rôles et de contre-rôles. Elle se déroule dans le cadre d'un *déni de réciprocité* (b3) : ceci signifie que l'enfant ne reçoit pas de récompense directe pour son obéissance et sa conformité aux nouveaux rôles qu'il endosse. De nouveaux agents socialisateurs (enseignants, amis) complètent la fonction G.

Enfin, se dénoue une seconde crise majeure dite de l'adolescence (nouveaux rôles et maturité : a4 ; et permettant une adaptation sociale (A) par la manipulation des sanctions et des règles, donc d'accès à la vie politique et adulte : b4). La socialisation est donc un phénomène de construction sociologique et interactionnelle des individualités, qui inclut plusieurs aspects, tant diachroniques et synchroniques, psychologiques que sociaux, historiques et culturels.



Parsons, *op. cit.*, ek. 1046 (trad. par Dubar, *op. cit.*)

Dans l'approche de Parsons, il y a une complémentarité entre les phases d'intériorisation de la culture, de l'enfance à la vie adulte. Selon, certains critiques, cette complémentarité fonctionnelle ne serait pas toujours vérifiée dans la vie réelle. Pour Dubar, dans le schéma parsonien, « *il s'agit, en quelque sorte, de reconstruire une adaptation (A) volontaire grâce aux acquis intériorisés de ses socialisations antérieures, largement subies* » (*op. cit.*, p. 54). La socialisation adulte implique ensuite, après une phase subie, une reconstruction de soi autour de rôles publics et de responsabilités, plus ou moins choisis. Cette reconstruction est précédée par la crise d'adolescence et la phase de transition postadolescente vers la vie adulte. Les activités les plus essentielles de la socialisation (intériorisation des règles, des valeurs, naissance d'un sentiment d'intégration) sont donc structurées précocement dans la vie d'un individu. Une fois l'enfance accomplie, la personnalité sociale est donc fortement déterminée.

Ainsi, le modèle de Parsons est le couronnement de l'approche culturaliste américaine car il décrit une parfaite intégration des agents sociaux, eux-mêmes intégrés par des agents antérieurement socialisés, plus matures et assimilés dans un système conformiste. Une telle grille est très prescriptive et elle présuppose une sorte d'uniformité culturelle, très éloignée des réalités contemporaines. C'est ce conformisme généralisé et cette imbrications des apprentissages successifs, de génération en génération, qui ont été remis en cause dans les années 1960. La critique porte sur la trop grande intégration des différentes fonctions précédemment décrite dans un tout social, un peu *comme des abeilles dans une ruche* où chacun aurait sa mission précise. La grille de la socialisation, décrite par Parsons, est rejetée car elle serait, aux dires des contestataires, un pur dressage des individus. Ce qui n'est cependant pas du tout ce que dit Parsons. Pour Parsons, la socialisation primaire joue un rôle plus conformiste alors que celle adulte est fondée sur une plus grande autonomie de l'individu qui se socialise, au travail, autour de relations égalitaires et reconstruites. Il y a donc maintien des valeurs intériorisées antérieurement, grâce à la famille, reproduction de ce qui existait avant mais aussi des processus de différenciations avec de relatives adaptations et innovations émanant de la génération suivante. Selon Parsons, « *socialiser un individu, c'est bien le rendre semblable aux autres membres du groupe et en particulier des parents* » tout en finissant par ne pas devenir identique à eux, donc en s'en différenciant marginalement.

Chapitre 2. La socialisation au travail : évolutions et modes d'appréhension

Ce chapitre est consacré à l'impact du travail sur les identités sociales et sur la socialisation de chacun d'entre nous. Il est loin de faire le tour de toute la question, comme notamment les aspects statistiques sur l'emploi et la population active en France, qui sont volontairement écartés du contenu délivré.

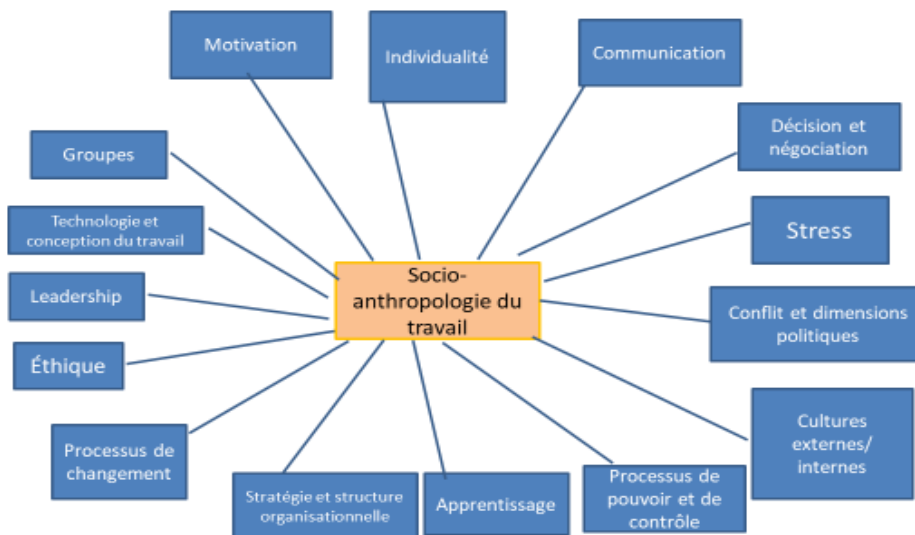
2.1. L'homme au travail : une approche socio-organisationnelle, lexicale et socio-historique

L'étude de la socialisation au travail implique de prendre en considération un corpus articulé pluridisciplinaire de conceptualisation (psychologie, sociologie, sciences politiques, économie, philosophie, approche systémique). La socialisation, dans un tel contexte, est déterminée principalement par l'objectif général d'efficacité organisationnelle, et un équilibre de régulation avec la bonne poursuite des relations humaines et la prise en compte de la structure sociale des organisations. En plus de cette pluridisciplinarité, cette observation doit inclure aussi d'une perspective critique, voire utopique, de l'organisation afin de parvenir à poser différemment les problèmes de la vie au travail, par rapport à des enjeux de pouvoir court-circuitant les décisions à prendre. Cette perspective critique se double d'une visée exploratoire, compréhensive, socio-anthropologique. Les connaissances édifiées ne sont, en effet, pas destinées à former des énoncés prescriptifs sur la bonne manière de penser le travail.

2.1.1. Diverses formes de schématisation managériale et psychosociologiques de l'activité au travail

Dans le schéma qui suit, on peut retrouver les principales thématiques à aborder quand on pense l'homme au travail.

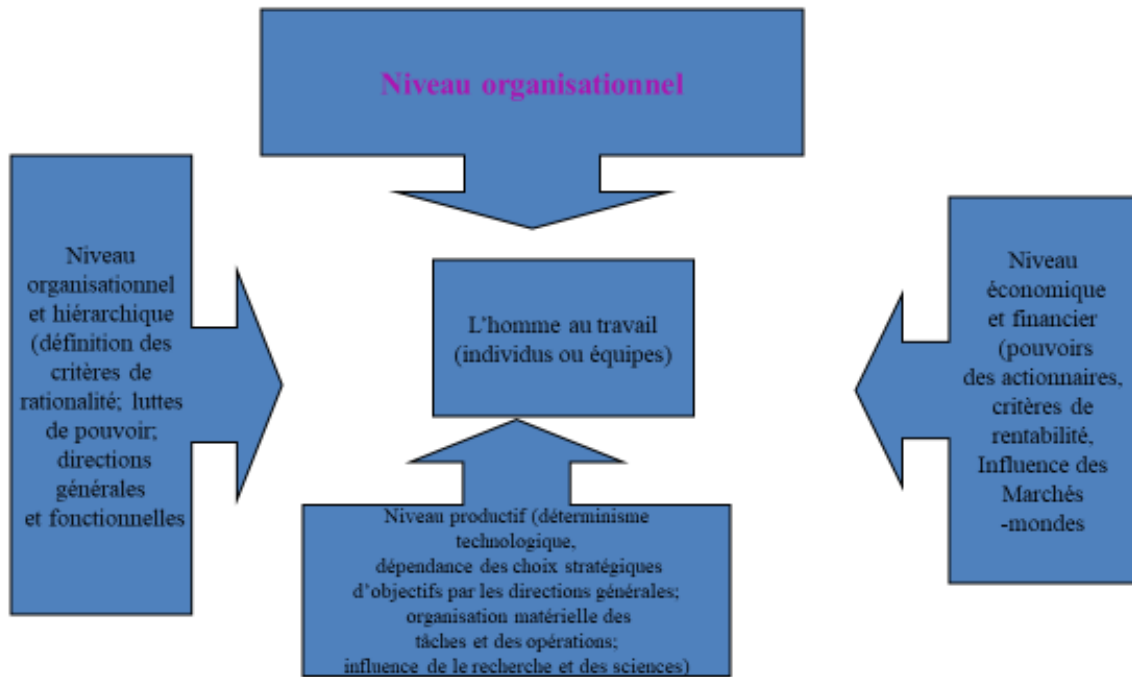
Chapitre 2. Sens socio-anthropologique du travail : évolutions et modes d'appréhension



On peut aussi opérer une description mésosystémique⁵⁶ de la situation organisationnelle de l'homme au travail. Elle peut servir de point de départ pour évoquer la question des conditions de travail.

Chapitre 2. Sens socio-anthropologique du travail : évolutions et modes d'appréhension

2.1. 1. La description de la situation organisationnelle....

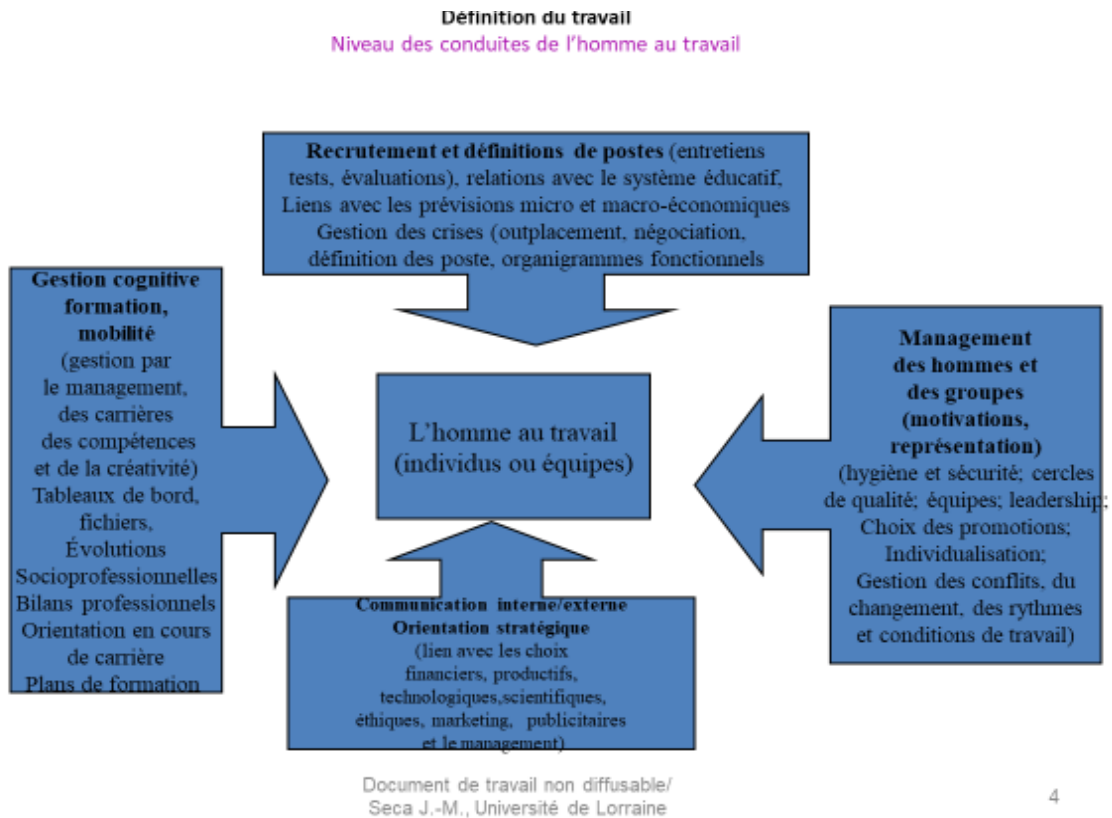


Document de travail non diffusable/
Seca J.-M., Université de Lorraine

3

⁵⁶ L'observation microsociologique s'intéresse directement à ce qu'il se passe dans une entreprise ou un groupe en particulier, concrètement et interactionnellement. Celle macrosociologique considère l'entreprise dans ses déterminismes nationaux ou internationaux, dans ses dépendances aux marchés et aux comportements des acteurs sociaux globaux. Le niveau mésosystémique de l'observation est de type intermédiaire (entre micro et macro) et il tente de théoriser des fonctions ou des thématiques qui ont des effets dans de nombreuses activités d'organisation, quelles qu'elles soient. « *Le niveau microsociologique correspond aux interactions habituelles entre individus, à l'environnement social, proche des personnes, avec un regard plus aigu sur ce qui est en jeu dans les relations entre individus dans la vie quotidienne, familiale, affective dans le quartier, au travail [...]. Ensuite, le niveau mésosociologique se réfère aux structures intermédiaires de la société, saisissant particulièrement les interactions aux niveaux du quartier, de l'organisation productive, de la ville, de la communauté ethnique ou religieuse, des réseaux locaux. Le niveau macrosociologique se réfère aux interactions et interdépendances des structures instituées sur un plan national, régional, voire international ou global.* » (Barozet Emmanuel, « Les échelles de la justice sociale : niveaux micro, méso et macrosociaux », in Ivan Sainsaulieu et al., (éd.), Où est passée la justice sociale ? De l'égalité aux tâtonnements. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2020, pp. 59-70).

/



L'introduction des technologies numériques (qui sont de moins en moins nouvelles) a profondément modifié la structuration des tâches et des qualifications depuis une trentaine d'années (cartes à puce, nanotechnologies, réseaux d'information, robotisation, numérisation de la production et des données multimédia, usage de nouvelles formes d'énergie, biotechnologies appliquées aux industries agro-alimentaires, pharmaceutiques, chimiques, énergétiques). L'impact des changements induits par les innovations techniques conduit à formaliser trois composantes essentielles de l'activité de travail :

- *l'opérateur* (l'homme agissant au travail)
- *les procédés* (l'ensemble des moyens mobilisés par l'opérateur)
- *le champ du travail* (l'espace/temps/matière/objet d'application de l'opération);

On peut distinguer, selon Christian Guillevic⁵⁷ (*op. cit.*), quatre grandes phases dans l'évolution des techniques et des systèmes « homme-travail » :

(1) *L'instrumentation* : phase de développement d'instruments et d'outils servant de médiateurs entre l'homme et la matière. L'outil prolonge les membres et divers organes neuronaux et musculaires. Il favorise un moins grand effort tout en augmentant les actes de transformation de la matière (potier avec son tour, actionné avec le pied). Ici l'opérateur maintient un contact direct avec l'objet sur lequel il agit. L'activité essentielle est axée sur la manipulation des outils présents dans le champ du travail.

(2) *La mécanisation* (de l'outil à la machine) : les outils sont progressivement intégrés et prise en compte par la machine. Celle-ci développe de façon plus rationnelle, les actions « corps-cerveau-outil ». L'action de l'opérateur se marginalise à la

⁵⁷ Guillevic Christian, *Psychologie du travail*, Paris, Nathan, 1992. Ce livre bien qu'ancien définit un modèle d'analyse des situations de travail qui complète l'exposé sur l'identité au travail de Sainsaulieu.

programmation de la machine-outil et se centre déjà sur le traitement de l'information. Les premières machine-outils sont des outils sophistiqués impliquant une intimité des interactions avec l'opérateur. Puis, peu à peu, ces machines se complexifient, s'autonomisent et aboutissent à des ensembles numérisés fortement autorégulés. L'opérateur met en marche, contrôle, corrige des dysfonctionnements (contrôle, surveillance de l'installation).

(3) *L'automatisation* (de la machine au robot) : → intégration plus grande des ordinateurs et processeurs dans le dispositif et processus de production. Cette phase se définit alors comme « *ensemble de techniques ayant pour but de réduire, voire de rendre inutile l'intervention d'opérateurs humains dans un processus où cette intervention était coutumière* » (Van den Broeck d'Obrenan, 1988, cité par Guillevic, *op. cit.*, p. 30). Ces systèmes vont du robot aux automatismes à séquence, en passant par les servomécanismes ou les pilotages automatiques, les procédés auto-adaptatifs (hauts-fourneaux, navette spatiale). Ici la fonction de supervision de l'homme tend à s'effacer sans disparaître totalement.

(4) *L'interconnexion* (du robot aux systèmes d'aides intelligents) : la disparition de l'homme dans les systèmes de production n'est pas toujours considérée comme source d'évolution et d'efficacité. Les systèmes automatisés sont sujets à des « micro-pannes » plus fréquentes et imprévisibles. Ce genre de pannes peut déboucher sur des incidents très graves s'ils se produisent en même temps et co-agissent. Les « automaticiens » ont pour rôle d'organiser la gestion, la coopération entre dépanneurs et systèmes experts. L'affrontement des univers automatisés impliquent donc « coopération entre opérateurs », connaissances expertes, programmation des situations improbables et formalisation des solutions à apporter (voir schéma ci-dessous : Guillevic, 1992, p. 32).

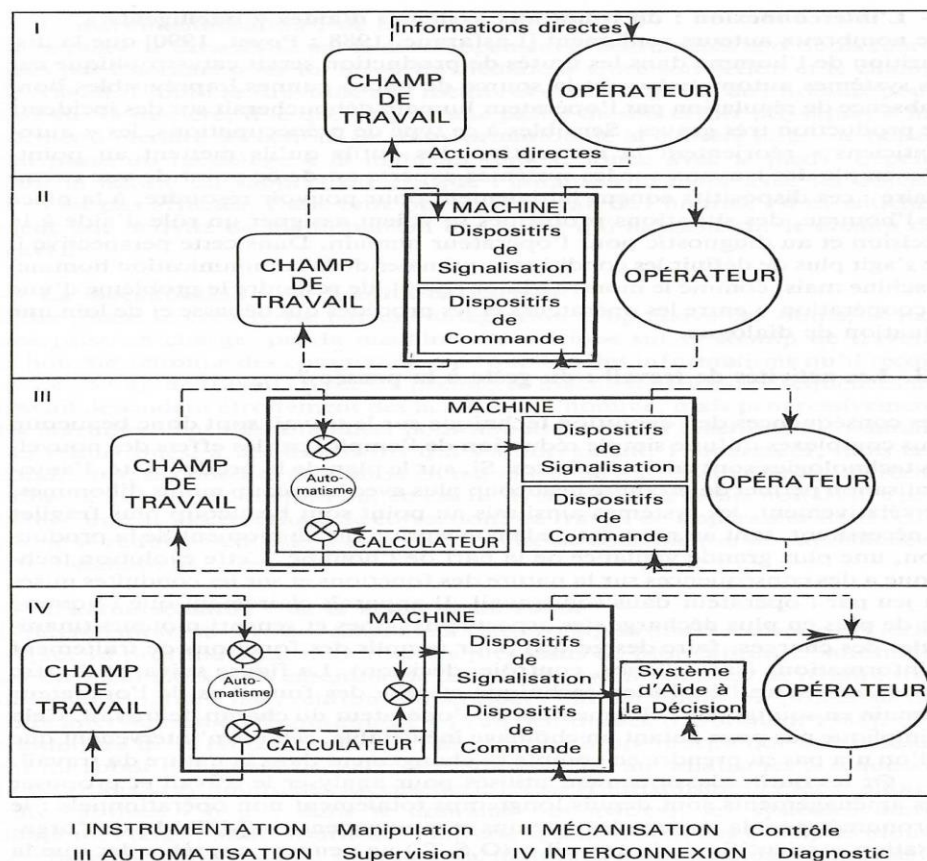


Figure 1.1 : Évolution des techniques et des tâches

Les systèmes de production hautement sophistiqués permettent d'augmenter la productivité. Mais ils sont plus fragiles et difficiles à gérer (sur le plan de la conception comme du fonctionnement). Ils requièrent une vigilance accrue des opérateurs.

Ils supposent une transformation de l'activité de travail : moins d'effort physique, dans certains cas, et plus de traitement de l'information. Il vaut alors mieux appréhender les fonctions psychologiques et sociale des opérateurs. L'approche comportementale et taylorienne est bien moins utile dans de tels contextes. On réalise ainsi une décomposition des activités en séquences particulières. On parle alors de « conduite au travail », en tant *qu'ensembles d'actes coordonnés en vue d'une fin productive*. Le travail, comme conduite, recèle donc un sens spécifique. Il n'est pas un acte isolé et décontextualisé. Le niveau cognitif (savoirs, compétences, réflexion) prédomine ainsi qu'un fort lien à une organisation et à une division technique des opérations de production, conformément aux observations de Renaud Sainsaulieu.

La conduite au travail est décomposée en :

- *la tâche* (ensemble des caractéristiques qui définissent le travail à faire pour un opérateur) ;
- *l'activité elle-même* (c'est la mise en œuvre du traitement de l'information pour réaliser la tâche) ;
- *le résultat* qui implique trois effets : 1/ *sur l'opérateur* ; 2/ *de type social et collectif* ; 3/ *sur la production de biens et de services*.

D'autres facteurs sont à prendre en compte : le rythme du travail et le devenir identitaire de l'opérateur. Poyet (1990) puis Guillevic (*op. cit.*) ont ensuite distingué 3 niveaux supplémentaires de description de la tâche :

(a) *la tâche prescrite* : ensemble des buts, consignes, procédures, moyens, définis par des prescripteurs (concevant des situations de travail) et renvoyant à un aspect formel et officiel du travail « à faire ».

(b) *la tâche induite (ou redéfinie)* : représentation qu'a un opérateur d'une tâche. La tâche prescrite est réappropriée en fonction des visions du monde, des conceptions, des savoirs, des stratégies, des types de rationalité des opérateurs, des aptitudes à adhérer aux consignes, à comprendre les critères.

(c) *la tâche spécifiée ou actualisée* : ici elle est modifiée par les contraintes de la situation de travail : incidents, manques de pièces, récupération, les logiques de freinage, etc.

L'idéal des managers formalistes est de s'en tenir au niveau (a) et (b) de l'activité du travail. Mais le degré (c) est toujours à prendre en compte. Contrairement à l'approche taylorienne et donc formaliste qui tente de mesurer le geste sans temps mort et chronométré (*the one best way*), la conduite au travail doit être pensée dans les écarts pouvant exister entre des définitions formelles et des représentations « transformées » qu'en ont les opérateurs et induites par les contextes socio-organisationnels.

On distinguera aussi entre les divers types de réponses produites (résultats) par l'opérateur :

- (I) *finalisées* : ensembles de réponses verbales, motrices, posturales dont la finalité est l'atteinte directe des objectifs ;
- (II) *non-finalisées* (décentrées ou collatérales) : renvoyant, par exemple, à des indices comme le stress ou le conflit (durant une réunion, changement de la position d'un membre, d'une partie du corps, gestes autocentrés comme se ronger les ongles ou se gratter, manipulations obsessionnelles d'objets comme fumer, sucer un crayon, griffonner, manipuler une partie de son habit comme la cravate).

Le traitement de l'information par l'opérateur est alors une activité d'évaluation, de diagnostic, dans les systèmes sociotechniques complexes. L'usage de ce type de schéma d'analyse permet :

- De favoriser la coopération entre les ingénieurs et les opérateurs ;
- D'améliorer l'écriture et la transmission des consignes ;
- De faciliter la mise en place des équipes de travail ;
- De comprendre le meilleur agencement de l'espace en coopération avec d'autres spécialistes techniques ;
- De fluidifier et réguler les communications informelles.

Conclusion : *L'activité au travail est, au final, envisagée comme un dialogue « homme/machine » dans le but de coordonner des information et des actions afin de résoudre des problèmes finalisés vers la production et les services. Ainsi, ce schéma permet d'analyser les conditions de travail et les formes concrètes de l'activité... Il permet de repérer des situation de stress et de burnout potentielles dans des situations de travail formellement et apparemment irréprochables. L'approfondissement des conduites au travail passe donc aussi par cette observation fine des écarts entre ce que font les opérateurs (cadres, ouvriers, techniciens, employés) et ce qui leur est attribué formellement comme objectifs et comme rôle, statut dans une organisation.*

2.1.2. Étymologie et lexique lié au travail

Rappelons le sens ambigu du terme travail dans ses origines latines et grecques :

Latin : Labor # opus

Grec : Ergon # ponos

Il est l'opposé de l'idéal de vie dans la Rome Antique : → *otium*, # *neg-otium* (activité à des fins commerciales, donnant lieu à « négoce »).

Autres sens latins : très spécifiques : *Trepalus* (machine d'asservissement des chevaux) ; *Trepalium* (instrument de torture) ; *Trepaliare* (torturer)

2.1.3. Le temps de travail n'a pas toujours été très intense

Dans la Rome Antique : 175 jours fériés par an. Au Moyen-âge : 160 jours fériés par an. De nos jours, *le temps des congés payés annuels est très différencié dans les mondes dits « développés »* : en France, et dans des pays comme l'Autriche, on a une moyenne de 25 jours par an. En Grande Bretagne, la moyenne annuelle est de 28 jours. Aux États-Unis, cette notion n'existe pas légalement parlant. Elle dépend des entreprises et des organisations. Et, en moyenne, environ les trois-quarts des Américains obtiennent une dizaine de jours de congé par an de leurs employeurs. Au Japon, on compte quinze jours par an et par salarié (que beaucoup d'employés ne prennent pas entièrement). L'expérience-même du repos en dehors du travail est une forme très variée à l'intérieur même d'un faisceau réduit d'une trentaine de de pays riches. On peut aussi, pour être plus complet, ajouter les jours fériés et ceux de congés payés. Ainsi, en 2017, l'OCDE a obtenu un tableau étonnant (voir ci-après). On remarque donc que ce type de temps de repos ne varie pas seulement selon le niveau d'industrialisation d'un pays. Bien sûr on ne cite, dans le tableau, que les dix-huit premiers pays ayant le plus de congés payés ou fériés annuels. Les pays où on a le moins de congés annuels (payés + fériés) dans le monde sont la Chine (16), la Tunisie (16), la Mongolie (15), le Mexique (13) et la Guyana (12) :



Sources de ce graphique : *Les Échos*. (août 7, 2017). Nombre total de jours de congés payés et de jours fériés par pays dans le monde en 2017 [Graphique]. In Statista: <https://fr-statista-com.bases-doc.univ-lorraine.fr/statistiques/809220/jours-de-conges-feries-monde/>

2.1.4. Le temps et le sens du travail sont liés aux :

- Impacts des usages nationaux (prédominance de petits commerçants ou de la grande distribution ; interférences entre systèmes culturels tribaux et gestion des multinationales à l'étranger⁵⁸).
- Contextes industriel/artisanal. La mise en avant du modèle de l'épanouissement de l'artisan en protestation contre l'aliénation de la grande industrie : Karl Marx le prend comme étalon de comparaison de la grande industrie⁵⁹. Pierre-Michel Menger observe la persistance de ce modèle dans l'organisation du travail des entreprises culturelles⁶⁰.
- Degrés de sophistication des réglementations du droit au travail qui favorisent plus ou moins la protection sanitaire et sociale des salariés⁶¹.
- Contextes technologiques et scientifiques qui favorisent ou au contraire augmentent la souffrance et la pénibilité au travail⁶².
- Rôles et statuts attribués aux femmes notamment (Tibet, Japon⁶³) et de promotion de la parité et des droits de toute minorité⁶⁴.
- Facteurs politiques, climatiques, économiques, financiers, géographiques...

2.1.5. L'idéologie et la religion jouent un rôle probable

Exemple : le luthéranisme et le calvinisme et leur impact sur l'industrialisation/naissance du capitalisme⁶⁵. Selon Raymond Boudin, qui a écrit un article de synthèse critique sur l'hypothèse wébérienne d'un lien de connexion entre essor du capitalisme, d'une éthique du labeur et le protestantisme, il semble que cette conjecture soit non réfutée et plausible malgré l'existence d'autres explications, comme celle de Durkheim qui insiste sur l'impact de la division sociale du travail et la complexification individualiste des sociétés. « *La rigueur calviniste a peut-être contribué à la discipline dans la vie professionnelle. Elle a peut-être contribué à créer un esprit "méthodique", favorable à la modernisation. Le fait que les Chrétiens soient tous traités par le calvinisme et de façon générale par le protestantisme, comme égaux par rapport au service de Dieu, a peut-être en outre contribué à créer un esprit "civique"* »⁶⁶.

2.1.6. L'industrialisation donne naissance au terme « travailleur » (XVIII^e siècle)

Karl Marx (*op. cit.*) : place centrale accordée au concept « travail » dans sa philosophie politique et économique. Selon Friedrich Hegel : l'homme s'autodéveloppe (= dialectique du maître et de l'esclave⁶⁷). Le salariat a une histoire spécifique

⁵⁸ Thery, Benoît. « Des modèles sociétaux et de management endogènes à l'Afrique », in Benoît Thery (éd), *Le management interculturel en Afrique. La Renaissance*, Cae, EMS Editions, 2020, pp. 123-134 : <https://www.cairn.info/le-management-interculturel-en-afrique--9782376873532-page-123.htm>.

⁵⁹ Marx Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Paris, éditions sociales, 1867 : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/capital/capital.html

⁶⁰ Menger Pierre-Michel, 2002, *Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphose du capitalisme*, Paris, Le Seuil.

⁶¹ Willemez Laurent, *Le travail dans son droit. Sociologie historique du droit du travail en France (1892-2017)*, LGDJ, Paris, 2017.

⁶² Héry Michel, et Levert Catherine . « L'avenir du travail. L'impact des technologies sur l'emploi et sa pénibilité », *Futuribles*, vol. 420, no. 5, 2017, pp. 5-18 : <https://doi.org/10.3917/futur.420.0005>.

Le Bot Florent et al. *L'Homme-machine I. Le travailleur-machine*. Volume unique de *L'Homme et la Société*, 205, 2017 : <https://www-cairn-info.bases-doc.univ-lorraine.fr/revue-l-homme-et-la-societe-2017-3.htm>

⁶³ Misako Arai et Lechevalier Sébastien . « L'inégalité homme-femme au cœur de la segmentation du marché du travail japonais ? Une prise en compte du genre dans l'analyse du rapport salarial toyotiste », *Le Mouvement Social*, vol. n° 210, no. 1, 2005, pp. 121-152 : <https://doi.org/10.3917/lms.210.0121>

⁶⁴ Collet Marc et Lhommeau Bertrand . « Insertion professionnelle selon le handicap et le sexe », *Travail, genre et sociétés*, vol. 48, no. 2, 2022, pp. 35-51 : <https://doi.org/10.3917/tgs.048.0035>.

⁶⁵ Weber Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1905.

⁶⁶ Boudon, Raymond. « Protestantisme et capitalisme. Bilan d'une controverse », *Commentaire*, vol. 88, no. 4, 1999, pp. 807-818 : <https://doi.org/10.3917/comm.088.0807>.

⁶⁷ Hegel Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2017 (1^{re} éd. en langue allemande : 1807).

qui relie le terme « travailleur » à la prédominance des mondes ruraux (agriculture), à la naissance des grandes industries et des marchés internationaux⁶⁸.

2.1.7. Formation d'une masse de prolétaires au XIX^e siècle

On constate durant le long processus d'industrialisation en Europe et en Amérique du nord, l'essor d'une aliénation identique quel que soit le système politique (libéral, communiste): taylorisme/stakhanovisme.

2.1.8. Critiques de l'aliénation et du « travail en miettes » après 1945 :

Pour divers sociologues et philosophes, après la II^e guerre mondiale, la division taylorienne du travail et la parcellarisation des tâches est à remettre en cause. On met en avant une inadaptation humaine aux conditions de travail répétitives. On plaide alors pour un élargissement ou enrichissement du travail, pour un retour vers des tâches moins émietées⁶⁹.

2.1.9. En conclusion, en tenant compte de ce qui a été dit : depuis une quarantaine d'années, on observe une série de paradoxes et de tensions :

Augmentation *précarité et chômage structurel*.

Crispation des salariés sur le *travail comme moyen de subsistance*.

Maintien de l'idée *autodéveloppementale* et donc d'une satisfaction intrinsèque de l'activité : le travail est un moyen de réalisation de soi et de créativité supérieure, engendrant une satisfaction inhérente de l'activité.

Impact tendanciel des *études supérieures* comme moyen de se protéger contre les risques de chômage.

Augmentation consécutive d'une frustration relative des individus et donc de *désirs de statut social supérieur*.

Dévalorisation du titre de cadre et des diplômes (du fait de leur moins grande rareté et d'une segmentation des marchés du travail).

Recherche de réduction des effectifs et des coûts du travail dans les entreprises.

Augmentation du rythme et de l'intensification du travail⁷⁰.

Augmentation du temps disponible chez soi (loisirs, télétravail⁷¹, RTT...) : le travail occupait, il y a 60 ans, entre 25 et 30 % d'une biographie⁷² ; de nos jours, en France, moins de 10 %.

2.2. Les valeurs du travail et les modèles culturels d'identité au travail (Michel Crozier, Renaud Sainsaulieu)

2.2.1. La stabilité des valeurs du travail de l'école à l'entreprise

Selon Paul Lindsay et William Knox⁷³, les conceptions du travail sont dépendantes, d'une part, des attitudes acquises durant la phase éducative et des formes de satisfaction retirées de l'activité, de l'autre.

⁶⁸ Menjoulet Jeanne, « Une histoire du salariat – 19^e siècle- un travail sans contrat de travail » (documentaire scientifique), Centre d'histoire sociale des mondes contemporains (CHS), 7 septembre 2020 : <https://histoire-sociale.cnrs.fr/une-histoire-du-salariat-19eme-siecle-un-travail-sans-contrat-de-travail/>.

⁶⁹ Fourastié Jean, *Machinisme et bien-être*, Paris, Les éditions de Minuit, 1951.

Friedman Georges, *Le travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1956.

Friedman Georges, *Où va le travail humain ?*, Paris, Gallimard, 1951.

Ellul Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 1954.

Ellul Jacques, *L'homme et l'argent*, Paris, La Table ronde, 1956.

⁷⁰ Théry Laurence, *Le Travail intenable. Résister collectivement à l'intensification du travail*, Paris, La Découverte, 2010.

Aubert Nicole, *Le Culte de l'urgence. La société malade du temps*, Paris, Flammarion, 2003.

⁷¹ Schütz Gabrielle, et Nôus Camille, « Pour une sociologie du télétravail ancrée dans les organisations », *Sociologies pratiques*, vol. 43, no. 2, 2021, pp. 1-12 : <https://doi.org/10.3917/sopr.043.0001>

⁷² Lévy-Leboyer Claude et Spérandio Jean-Claude (éd). *Traité de psychologie du travail*, Paris, PUF, 2012.

⁷³ Lindsay Paul et Knox William: 1984, « Continuity and change in work values: a longitudinal study », *American Journal of Sociology*, vol. 89, n° 4, janvier, pp. 918-931.

Les auteurs distinguent classiquement entre les *récompenses* « externes » (ou *extrinsèques*) (des moyens d'atteindre des ressources instrumentales séparables de la signification des activités de travail elles-mêmes : exemple le revenu, la sécurité, le prestige...) et les *valeurs* « internes » (ou *intrinsèques*) (valorisations du contenu de l'activité, appréciation des relations sociales, de la responsabilité, de l'autonomie dans les décisions, de la créativité) du travail. Ils font évaluer l'importance accordée aux deux formes de valeurs au travail par des jeunes adultes sur une longue période : première enquête : 1972 ; deuxième enquête (sept ans après) : 1979. Les données ont été obtenues à partir d'une approche nationale menée, en 1972, auprès d'étudiants de dernière année. L'échantillon, provenant de 50 États des États-Unis et du district de Columbia, représentait diverses régions géographiques. Il a tenu compte du degré d'urbanisation, des niveaux de revenus, de la taille des écoles, du type de contrôle (public et privé) et des origines ethniques. Les données ont été collectées initialement auprès de 16 683 élèves dans 1 070 écoles au cours de l'année de référence. Les répondants ont été requestionnés, en 1979. Seulement 9208 anciens élèves ont été retenus à la fin du processus d'enquête, en 1979.

Pour Lindsay et Knox, les valeurs préexistantes à l'engagement dans des études peuvent avoir des effets positifs dans la participation et le choix éducatif. Deuxièmement, l'expérience éducative aurait, selon eux, aussi un effet bénéfique et socialisateur sur certaines valeurs d'engagement au travail. Troisièmement, le facteur éducatif et des variables de statut social (appartenance socio-économique, ethnie, genre) peuvent favoriser une bonne intégration professionnelle. Les valeurs acquises durant la formation devraient donc affecter celles du travail elles-mêmes.

Résultats principaux : Les récompenses externes sont évaluées de la même façon sur une dizaine d'années (on leur accorde toujours la même importance) ; la stabilité des valeurs extrinsèques du travail est grande. Cette stabilité plaide en faveur de l'importance accordée au fait d'avoir un emploi dans toutes les sociétés industrialisées. Les récompenses internes ne sont positivement considérées que si l'expérience organisationnelle et éducative par laquelle elles ont été acquises est concluante. Plus les acquis éducatifs antérieurs (dont le niveau d'instruction acquis) sont importants aux yeux des questionnés et plus ils influencent la valorisation des dimensions intrinsèques du travail en les renforçant et moins les questionnés de 1979 sont susceptibles d'apprécier les récompenses extrinsèques. On note aussi un effet de genre : les femmes ont tendance à valoriser les récompenses intrinsèques plus que leurs homologues masculins, même dans le cas de dissymétrie salariale liée au genre. Les personnes ayant atteint un niveau d'éducation plus élevé ont donc non seulement beaucoup plus de chances que celles ayant atteint un niveau plus faible d'être affectées à des emplois présentant des caractéristiques intrinsèquement gratifiantes, mais elles ont aussi tendanciellement un peu plus de chances d'être affectées à des emplois présentant des caractéristiques extrinsèquement gratifiantes. Tout cela confirme le vieil adage : « *on ne prête qu'aux riches* ».

Commentaires : Cette recherche confirme, d'une part, la grande stabilité des valeurs professionnelles chez les jeunes adultes et, de l'autre, que les valeurs intrinsèques et celles extrinsèques au travail sont clairement séparables et perçues comme indépendantes les unes des autres. Le niveau d'éducation n'influence pas seulement les valeurs du travail, mais aussi les caractéristiques de l'emploi. L'enseignement supérieur a néanmoins pour effet de répartir les gens dans des professions plus orientées vers l'autonomie et plus enrichissantes sur le plan du contenu. De plus, les contextes organisationnels expliquent la diversité des représentations associées aux récompenses internes qui sont donc fortement dépendantes de l'expérience au travail : par exemple, elles sont déterminées par le mode de commandement et la culture des organisations. Cela étant dit, la valorisation des valeurs intrinsèques au travail est inévitablement corrélée à l'acquisition d'un haut statut social dans l'entreprise et donc à l'expérience éducative antérieure dans l'enseignement supérieur.

Une question subsidiaire à laquelle il est difficile de répondre, sans un long développement : est-ce que l'augmentation de l'attribution de titres et diplômes, en France, depuis une trentaine d'année va confirmer ou affaiblir ces tendances qui contribuaient à augmenter le nombre d'emplois des hauts-diplômés, avec de hauts niveaux de récompense extrinsèques et une grande implication intrinsèque dans le travail ? Est-ce qu'au contraire, la généralisation du titre de cadre et de manager va conduire à une déconnexion par rapport à une expérience enrichissante du travail ? Quels sont les effets de cette généralisation de l'accès aux diplômes centrés sur des activités de type « service » ou « tertiaire », sur les emplois directement productifs (techniciens artisans, ingénieurs de processus) pour une économie nationale (affaiblissement ou renforcement de l'équilibre économique) ? L'étude de Lindsay et Knox mériterait donc d'être mise à jour, actualisée. Nous n'irons pas plus loin dans un cours d'initiation. Passons aux théories sur le pouvoir, l'autorité et les modes de construction des identités au travail.

2.2.2. Pouvoir, autorité et analyse stratégique des relations de travail

Il semble difficile de séparer nettement le pouvoir, d'un côté, et l'autorité, de l'autre.

2.2.2.1. Notion d'autorité

Il s'agit d'une conséquence pratique et formelle de l'institution et du pouvoir. L'autorité renvoie tout d'abord à ce qui est officiel dans un organigramme, donc au statut et à la fiche de poste de chacun des membres de l'entreprise. Bien sûr, dans ce descriptif formel, on observe l'existence de rôles, de fonctions et d'objectifs. Mais on sait qu'ils impliquent des contre-rôles et faux-rôles, renvoyant au niveau informel de l'autorité. Cette clarté formelle de la définition de l'autorité n'est donc pas un gage de tranquillité pour les acteurs d'une organisation. Les relations sociales dans l'entreprise renvoient, en effet, aux relations formelles et informelles, même si plusieurs sources d'autorité sont reconnues et notamment : *l'expertise, la hiérarchie, le leadership, les capacités stratégiques* de tout acteur de l'organisation. Il y a donc des jeux et des enjeux, liés aux objectifs différents des groupes et des individus selon leur place formelle et informelle dans l'organisation. Du coup, on peut considérer que l'autorité est donc à la fois la conséquence formelle des relations de pouvoir qui se traduisent dans un organigramme et le résultat d'un compromis négocié (permettant au pouvoir d'avoir du poids) entre acteurs qui ont divers poids stratégiques dans une organisation en développant des interactions concrètes entre groupes, en négociant des objectifs partagés.

2.2.2.2. Le pouvoir dans une organisation

La pouvoir a son origine dans l'institution, au sens défini précédemment et donc, comme valeur et système de légitimation de la parole et des normes comportementales. Par exemple, la religion est une institution qui peut donner de la valeur à la parole de tel ou tel représentant d'une église ou d'une confession exerçant un rôle social ou économique. Le pouvoir est aussi la conséquence des relations concrètes d'interactions organisationnelles, comme pour les relations d'autorité. La notion de pouvoir est donc à penser comme pouvant être incluse dans le champ des relations interpersonnelles. De ce point de vue, cette notion se rapproche de celle d'autorité qui est liée à des reformulations, plus ou moins formelles ou négociées, du statut des chefs par les membres d'une organisation. Le pouvoir évoque une relation, plus ou moins formelle ou informelle entre des acteurs d'une organisation cherchant à ajuster et à négocier progressivement ou conflictuellement, leurs intérêts économiques et psychoculturels. En tant que système de négociation, il est paradoxal, car il est un but en soi (« avoir du pouvoir, un poste élevé dans une hiérarchie ») et un objectif (« un capital ou un attribut à conserver »).

Donc tout individu qui a du pouvoir poursuit un intérêt (un avantage matériel ou symbolique) et il s'expose à des conflits d'intérêt selon les adversaires et l'éthique d'une organisation. Insistons sur le fait que la notion d'intérêt n'est pas uniquement financière. Elle renvoie à la motivation et aux buts psychiques de développement de soi et à la poursuite de l'honneur, l'obtention de prestige et une reconnaissance sociale. On l'a dit précédemment : la relation de pouvoir dans une organisation demeure une lutte pour son obtention, tout autant qu'un acquis provisoire pour ceux qui en possèdent. Cette lutte peut aussi consister dans une recherche, à plusieurs, en coopération ou en compétition, d'une définition collective de ce qui est légitime dans une organisation. La lutte pour le pouvoir se traduit donc par le but de redéfinition des valeurs et des modes d'évaluation des membres de cette même organisation. L'obtention du pouvoir permet de peser ensuite sur les orientations stratégiques d'une organisation (exemple « développer ou non une délocalisation d'une entreprise si les charges sociales et énergétiques dans un pays sont trop élevées ») qui sont très fréquemment des motivations financières ou matérielles. Dans ce sens, la lutte pour une définition collective de la situation organisationnelle et de son quotidien se retrouve à tous les niveaux sociaux et hiérarchiques de l'entreprise.

Exemple : le groupe « ouvrier » qui fait du travail posté et qui demande une reconnaissance et des bonifications pour la pénibilité de son travail. Une bonification peut être le fait de parvenir à une retraite avant d'autres catégories professionnelles. De nombreuses négociations avaient eu lieu entre 2005 et 2008, par exemple⁷⁴. Certains experts, comme

⁷⁴ Barroux Rémi, « Pénibilité au travail et seniors : syndicats et Medef se rencontrent », *LeMonde.fr*, 25 janvier 2005, p. 8.

Courtois Gérard, Elkrief Ruth et Séguillon Pierre-Luc, « M. Seillière, président du Medef, au "Grand jury RTL- Le Monde-LCI" : "Si le pays se bloque sans véritable raison, nous aurons de très sérieux problèmes" », *LeMonde.fr*, 25 janvier 2005, p. 9.

Barroux Rémi, « Les syndicats et le patronat ne parviennent pas à un accord sur la pénibilité », *LeMonde.fr*, 18 juillet 2008, p. 8.

Philippe Askenazy, économiste, expliquent, par ailleurs qu'il ne sait pas comment évaluer les « *risques psychosociaux* », tout en reconnaissant une objectivité du travail pénible⁷⁵.

Exemple : le président-directeur-général qui estime que l'intérêt de son entreprise, est qu'il doit s'auto-augmenter de 25 % son salaire et ses avantages et de limiter les « dérives de la masse salariale⁷⁶ » ;

Exemple : les agents de maîtrise qui voient leur pouvoir comme une stricte application des directives hiérarchiques et fonctionnelles sans toujours pouvoir se soucier des conséquences humaines de leur comportement⁷⁷.

L'autorité d'un individu au travail est définie formellement dans un organigramme et une fiche de poste. Elle permet le bon déroulement d'une activité fonctionnelle et finalisée dans une organisation. Elle est rattachée à la notion de pouvoir. Elle tire du pouvoir sa capacité de persuasion, son emprise, son efficacité pratique et ses effets sur les subordonnés ou les collaborateurs de travail. Le pouvoir est donc un dispositif institutionnel et relationnel global et général qui renforce, fait agir, entretient ou maintient l'autorité de chaque membre d'une organisation. L'autorité est plus formelle et explicitement définie pour chaque membre d'une organisation. Cet aspect formel, écrit, verbalisé, expliqué, permet à celui qui a de l'autorité dans une organisation de ne pas être remis en cause systématiquement à chaque fois qu'il exerce son commandement. Le pouvoir est un compromis négocié entre groupes de pression dans et hors de l'organisation (pouvoir des actionnaires, pouvoir législatif, pouvoir des syndicats, etc.). Du même coup, le pouvoir est à la fois un phénomène relationnel (compromis de gouvernement face à divers groupes qui réclament des mesures et une politique à mener) tout autant qu'institutionnel (le pouvoir, comme compromis décisionnel conflictuellement accepté par la majorité, conférant du poids aux différents cadres et managers qui doivent exercer leur autorité). Cependant, la plupart du temps, les gens considèrent qu'avoir du pouvoir et avoir de l'autorité sont la même chose ou très proches conceptuellement. Ils n'ont pas tort mais la distinction entre ces deux notions permet de mieux comprendre comment fonctionnent les conduites en organisation.

2.2.2.3. L'approche stratégique⁷⁸

Michel Crozier est le fondateur de l'école française de l'approche stratégique des organisations. Il a travaillé sur la bureaucratie au Centre de sociologie des organisations (CNRS). Il réussira à décrire ces processus stratégiques, dans le *Phénomène bureaucratique* (voir *infra*), en observant comment les organisations produisent des effets seconds assez caractéristiques :

- Prolifération de règles informelles ;
- Centralisation excessive des décisions ;
- Stratification hiérarchique, avec enfermement des groupes sur leur propre logique de fonctionnement ;
- Décisions absurdes et maintien de leurs effets par le phénomène dit de l'« effet de gel » ou conservation d'une décision en dépit du bon sens.

⁷⁵ Nau Jean-Yves, « Les “troubles musculo-squelettiques” : des pathologies liées au productivisme », *LeMonde.fr*, 20 décembre 2005, p. 19.

⁷⁶ Daniels Nicolas et Julien Anne-Laure, « Les salaires des présidents du CAC 40 ont progressé de 18 % en deux ans », *LeFigaro.fr*, 6 mai 2004, p. 2.

Hauteville Jean-Michel, « Chez ThyssenKrupp, un parachute doré qui passe mal. Alors que le conglomérat allemand supprime 6 000 postes, l'ex-patron perçoit une indemnité de départ de 6,4 millions d'euros », *LeMonde.fr*, 5 décembre 2019, p. 17.

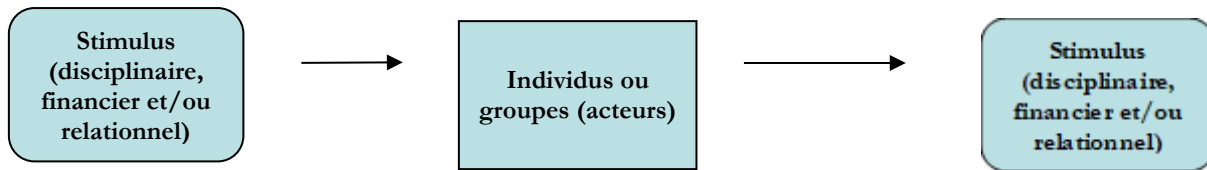
⁷⁷ Monneuse Denis, « La construction de l'urgence au travail et ses effets suivant les statuts hiérarchiques : le cas des mécaniciens et des agents de maîtrise dans le secteur aérien », *Nouvelle Revue du Travail*, n° 1, 2012 : <http://journals.openedition.org/bases-doc.univ-lorraine.fr/nrt/203> ; DOI : <https://doi-org.bases-doc.univ-lorraine.fr/10.4000/nrt.203>.

⁷⁸ Cf. Crozier Michel et Friedberg Erhard, 1977, *L'acteur et le système*, Paris, Le Seuil ;

Crozier Michel, 1963, *Le Phénomène bureaucratique. Essai sur les tendances bureaucratiques des systèmes d'organisation modernes et sur leurs relations en France avec le système social et culturel*, Paris, Le Seuil ;

Sainsaulieu Renaud, 1977, *L'identité au travail, Les effets culturels de l'organisation*, Paris, PFNSP.

Crozier remarque que l'excès de formalisation des bureaucraties engendre l'émergence de nombreux phénomènes informels : des formes de pouvoirs et de rationalités alternatives aux structures trop planifiées et codifiées. Il parle alors d'un « cercle vicieux bureaucratique » impliquant un renforcement des deux sphères, impliquant deux pôles, allant de l'excès du niveau formel en relation avec l'abondance, l'influence latente et la prolifération de relations informelles. Il y a bien là une interdépendance de ces deux niveaux comme s'ils s'équilibraient pour atteindre, quand même, les objectifs assignés à l'organisation. Il y a cependant des effets néfastes de ce cercle vicieux bureaucratique : le ritualisme des employés qui demandent une grande quantité de règles afin de ne pas trop s'impliquer psychiquement et cognitivement dans leur activité. Cette attitude engendre une culture de la fuite et du retrait analysé ensuite par Sainsaulieu. C'est pourquoi Crozier propose d'analyser le pouvoir en le considérant comme une propriété distribuée dans toutes les strates d'une organisation. Par le terme « acteur » il désigne le participant à un « jeu » de transactions et d'arrangements avec les règles. Ce jeu de transactions stratégiques doit tenir compte des objectifs et des contraintes de l'organisation. La recherche d'autorité et de pouvoir est alors atteinte à la suite d'un ensemble d'influences sociales et d'interactions. Les acteurs d'une organisation sont en coopération/compétition stratégique. Le pouvoir, dans une telle approche, se traduit par une *capacité d'action* de chacun sur les autres acteurs. Pour Crozier et Friedberg (*op. cit.*), les théories classiques et formalistes de l'organisation (de Taylor à Fayol) ainsi que celle dite « des relations humaines » (Mayo, Mc Gregor, Herzberg) postulent un acteur passif incapable de créer une vision propre du champ organisationnel. On est alors encastré dans une approche de type néobéhavioriste des hommes en organisation, impliquant que l'individu ne peut que « réagir » à des stimuli, sans même qu'on lui prête l'idée d'en inventer et d'en proposer à autrui. Voici le schéma béhavioriste que remet en cause Crozier :



L'approche stratégique part d'un postulat plus dynamique : les individus et les groupes de l'entreprise sont des « acteurs », donc des sujets capables de se comporter professionnellement de façon « autonome » et « rationnelle ». Même si le supérieur hiérarchique pense le comportement d'un subordonné comme « confus » (et inversement), en réalité chacun des deux recherche des buts spécifiques, liés à son intérêt propre. À la suite de James March et Herbert Simon⁷⁹, on parlera d'une « rationalité limitée » des acteurs. Le supérieur n'a pas à se sentir plus « rationnel » que le subordonné n'a à se croire plus « rusé ». Chacun joue son rôle et développe ses objectifs. Il n'y a donc plus de rationalité unique et absolue mais des formes adaptées de comportement, limitées à des objectifs et à des cadres de référence de chaque acteur se proposant de développer ses buts.

« On ne peut parler de rationalité que relativement à un cadre de référence ; et ce cadre de référence sera limité par les connaissances de l'homme rationnel [...]. Par conséquent : 1. le "choix d'un acteur" est toujours exercé au regard d'un schéma simplifié, limité, approximatif, de la situation réelle (la définition de la situation). 2. Les éléments de la définition de la situation ne sont pas des données [...] mais des produits de processus psychologiques et sociologiques, comprenant les activités propres de celui qui choisit et celles des autres de son milieu⁸⁰ ».

Dans l'esprit de ces auteurs, la plupart des conduites humaines et organisationnelles se rapportent à la découverte et à la sélection de *choix satisfaisants* (et rarement à l'exploration à des *choix optimaux*, comme le présupposent les théories classiques fondées sur l'idée d'une *rationalité absolue*). Comme le disent March et Simon : « L'exploration d'une meule de foin pour y trouver la plus fine aiguille et l'exploration pour en trouver une assez fine pour pouvoir coudre sont d'ordre différent » (p. 138). Crozier et Friedberg reprennent cette théorisation en développant l'impact fondamental des calculs stratégiques des acteurs et en insistant sur leurs « *capacités cognitives, relationnelles, sociales et culturelles* ». Ils énoncent aussi qu'il faut tenir compte des contraintes organisationnelles (objectifs, rapport à l'environnement, réglementation, hiérarchie, division du travail, réseaux de communication, règles du jeu entre acteurs...) pour analyser ces capacités et les résultats du jeu stratégique des mêmes acteurs. Dans un tel contexte de pensée sur l'organisation, l'acteur doit « *faire son choix* » en fonction des contraintes et de ses capacités pour agir ou ne pas agir. Sur une telle scène, le pouvoir est placé au centre et partout. Cela donne la définition suivante du pouvoir, d'après l'approche stratégique : « *relation d'échange et de négociation entre des acteurs dépendants les uns des autres pour l'accomplissement de leurs fonctions et le déploiement de leurs stratégies* ». Il faut cependant bien remarquer les limites de l'approche en termes de rationalité (même limitée) : les acteurs peuvent ne pas avoir clairement en tête la nature précise de leur réel intérêt. Ils peuvent parfois jouer un jeu trouble, en allant à l'encontre de leur propre avantage ou du groupe auquel ils appartiennent. L'approche en termes de représentations sociales (Moscovici, 1976, Seca, 2010) et donc de modèles de pensée prédominants permet de mieux comprendre, dans ce cas-là, les comportements absurdes ou non-conforme à l'intérêt, même limitée, d'un acteur organisationnel.

Une autre notion fondamentale utilisée en analyse stratégique est celle de *marge de liberté*. Le but de la relation de négociation dans une organisation est d'établir cette espace d'action possible en collaboration avec autrui. L'existence d'une marge de liberté présuppose que l'acteur, avec qui l'on négocie, n'est jamais totalement démuné. Elle implique la capacité de quiconque à marchander et à s'opposer plus ou moins subtilement à une décision. L'acte de pouvoir d'un acteur particulier consiste donc dans l'acte de refuser, d'accepter partiellement, entièrement ou de façon détournée, la proposition d'action qui lui est offerte. Cette *marge de liberté* dépend des capacités, des ressources, des objectifs, des alliances de tel ou tel acteur et des contraintes subies. Elle résulte aussi de l'enjeu concret de la situation et de l'incertitude qu'elle comporte. Cette marge de liberté de l'acteur dépendra donc de sa capacité à contrôler une ou plusieurs *zone(s) d'incertitude* adéquates et de la négociation afin de l'échanger contre des avantages pour des situations ou enjeux qu'il ne peut contrôler.

Crozier et Friedberg (*op. cit.*) distinguent classiquement quatre zones d'incertitude :

a. *L'expertise* : liée à la possession d'une compétence ou d'une spécialité difficilement remplaçable. Un modèle de la compétence est le médecin conceptualisé par Dubar, en 1999⁸¹ ; un autre modèle est aussi celui de l'ingénieur décrit sociologiquement par Luc Boltanski⁸²). L'expertise renvoie parfois au simple fait de savoir faire quelque chose, comme faire du feu dans la terrible émission « grand public » *Kob Lanta*. Cette expertise donne un avantage certain dans le jeu.

⁷⁹ March James et Simon Herbert, 1969, *Les organisations*, Paris, Dunod (1^{re} éd. en langue anglaise : 1958).

⁸⁰ March et Simon, *op. cit.* p. 137.

⁸¹ Claude Dubar, « La sociologie des professions face à la médecine (Commentaire) », *Sciences sociales et santé*. Vol. 17, n°1, 1999. pp. 35-39 : doi : <https://doi.org/10.3406/sosan.1999.1449>; https://www.persee.fr/doc/sosan_0294-0337_1999_num_17_1_1449.

⁸² Luc Boltanski, *Les Cadres. La formation d'un groupe social*. Paris, éditions de Minuit, 1982.

Cependant, dans le même temps, l'expertise n'est jamais omnisciente et tout expert peut être remplacé. De plus, on peut soit trop suivre aveuglément, soit ne pas écouter un expert pour des cas controversés ou à fort poids financier, comme pour les effets du téléphone mobile⁸³ ou dans le cas des effets de l'amiante, de la cigarette⁸⁴, du plomb dans la peinture ou des pesticides ou de soins de certaines maladies⁸⁵.

b. *La maîtrise des échanges* : est lié à l'importance, pour toute organisation, d'établir des relations stables avec un environnement plus large, mouvant et moins maîtrisé ; ici les auteurs parlent du pouvoir du « *marginal-sécant* », individu ou groupe d'individus qui représente une autre organisation ou une entité externe, pour ses partenaires et vice-versa. Ce pouvoir-là renvoie aussi à la fonction de représentation et de communication d'un sous-groupe professionnel, souvent dominé, par rapport à un autre supérieurement classé hiérarchiquement. Les informateurs privilégiés, membre d'une tribu informant l'ethnologue lors d'enquêtes en anthropologie, jouent, par exemple, un rôle de marginal sécant en se faisant l'interprète de ce que pense son propre groupe. Les fonctions de représentation et d'interprétariat du marginal sécant renvoient à la forte importance des relations intergroupes dans une entreprise. Les relations avec les syndicats, les actionnaires, des investisseurs ou des clients renvoient à l'interaction, lors d'échanges, avec des spécialistes des relations externes à l'organisation qui utilisent leur fonction médiatrice. Si un acteur marginal sécant connaît bien le président de la chambre de commerce et de l'industrie et qu'il en est écouté, il peut obtenir une audience, une crédibilité et une « oreille attentive » auprès de son directeur général et du conseil d'administration.

c. *La circulation des informations* : les messages dans une organisation ne circulent pas selon l'image du télégraphe ou du château d'eau : flux en cascades successives du haut vers le bas ou inversement. Ils peuvent être l'objet de rétentions, d'altérations, d'inversion ou de transmissions en vrac, sans tri préalable. Plusieurs cas de figure sont possibles, y compris des objectifs propagandistes⁸⁶. Les effets incontrôlés des rumeurs, par exemple, sont tout à fait étonnants⁸⁷. Il y aurait beaucoup à dire mais on en reparlera.

d. *Le pouvoir hiérarchique* : il est une réponse possible aux problèmes induits par les sources d'incertitude organisationnelles. Il consiste dans l'attribution, à certains individus, de la possibilité d'établir des règles et de les appliquer, voire d'en abuser. L'organisation pallie ainsi de probables dysfonctionnements en formalisant, de façon plus ou moins négociée, des procédures et des façons de résoudre des controverses. Les procédures organisationnelles trop formalisées, comme on l'a vu précédemment, sont à l'origine du *cercle vicieux bureaucratique* et des proliférations de micro-rituels obsessionnels des employés qui les utilisent afin de se protéger de leurs supérieurs. De nouvelles zones d'incertitudes sont probablement générées par l'attitude hiérarchique trop rigide. Ces nouvelles zones conduisent à de nouveaux marchandages, impliquant l'assouplissement de certaines contraintes par exemple, afin de favoriser la bonne volonté des partenaires de travail.

Le conflit n'est finalement pas une donnée aberrante des organisations, dans une telle approche. Il s'agit d'un élément constitutif du fait organisationnel. Il est inévitablement affleurant et surgissant dans un ensemble complexe animé par une multiplicité de rationalités et d'intérêts. Une compétition entre les acteurs existe, par exemple, pour conserver ou gagner des ressources stratégiques supplémentaires et contrôler certaines zones d'incertitudes spécifiques. Les objectifs qui en découlent sont partagés, stratégiquement et tactiquement, au sein de sous-groupes coordonnés. Le problème qui se pose alors est : comment une organisation peut-elle continuer à vivre en intégrant des forces centrifuges qui la déséquilibrent ?

Même les organigrammes et les fonctions hiérarchiques sont, dans un tel contexte, des solutions provisoires, des schémas négociés, renégociés, des codifications temporaires des relations de travail et des statuts, correspondant à des rapports de force antérieurs et évolutifs. Certains acteurs seront privilégiés à un instant *t*, au détriment d'autres. Il n'y a donc pas de forme idéale d'organisation. Quand on est intégrée dans une organisation, quelle que soit sa taille, on doit s'atteler, quel que soit son propre statut, à observer, analyser et gérer des jeux à découvrir, décoder, comprendre et construire, des systèmes

⁸³ Jean-Yves Nau, « La polémique sur l'innocuité des téléphones portables est relancée », *LeMonde.fr*, le 27 septembre 2008.

⁸⁴ Oreskes Naomi & Conway Erik, *Merchants of doubt. How a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*, Londres-Berlin-New York, Bloomsbury, 2011.

⁸⁵ Jouan Anne et Riché Christian (pr.), *La Santé en bande organisée. Enquête*. Paris, Robert Laffont, 2022.

⁸⁶ Rouquette Michel-Louis, *Propagande et citoyenneté*, Paris, PUF, 2004.

⁸⁷ Voir, sur les rumeurs par l'internet, un entretien avec Jean-Bruno Renard, professeur émérite à l'université de Montpellier 3, spécialiste reconnu des rumeurs : Froissard Pascal, « Entretien avec Jean-Bruno Renard », *Revue Francophone de @management*, n° 08, 2003 : <http://pascalfroissart.online.fr/3-cache/2003-renard.pdf>. Voir aussi le livre : Renard Jean-Bruno, *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, PUF, 1999.

concrets d'action par lesquels les acteurs administrent leur coopération, forcément contraignante pour chacun d'eux. Chacun s'évertue alors à augmenter sa marge de liberté ou à la préserver.

2.2.3. L'analyse culturelle des organisations : l'identité au travail⁸⁸

Renaud Sainsaulieu (1935-2002), élève de Michel Crozier, a dirigé le Groupe de Sociologie de la Création Institutionnelle (CNRS) de 1980 à 1986. Il est aussi devenu directeur du Laboratoire de sociologie du changement des institutions, Professeur à l'IEP de Paris⁸⁹ et président de l'AISLF⁹⁰. Son dernier livre paru est, en 2001, *Des sociétés en mouvement. La ressource des institutions intermédiaires*, Paris, Desclée de Brouwer. Dans cet essai, il expose l'objectif central qui a animé tout son parcours de recherche : « *faire prendre conscience d'une nouvelle exigence de création institutionnelle pour les sociétés démocratiques mises en mouvement par de nombreuses et profondes transformations* ». Ses recherches ont porté sur les entreprises, en tant qu'« *institutions intermédiaires* » où se joue l'invention d'une société plus démocratique. La culture est, à ses yeux, une variable importante dans le fonctionnement des organisations. Il s'agit de cerner, à travers cette notion, de façon plus pertinente et fine, les fameuses « *capacités* » des acteurs dans une organisation.

D'après un expert de cette thématique (la culture organisationnelle), Edgar Schein⁹¹, la « *culture organisationnelle est le modèle constitué par des hypothèses de base qu'un groupe donné a inventées, découvertes ou développées en apprenant à résoudre des problèmes d'adaptation externe et d'intégration interne, et qui se sont révélées assez opérationnelles pour être considérées comme valides. Elles peuvent donc être enseignées aux nouveaux membres comme la juste manière de percevoir, de penser et de sentir par rapport à ces problèmes* » (1984, *op. cit.*).

Les traits culturels des organisations sont, par conséquent, élaborés dans trois types de situations :

- (I) Les recherches de résolution de problèmes ;
- (II) La lutte contre (ou l'évitement de) l'anxiété ;
- (III) Les rituels d'entreprise.

Qu'est-ce qu'une hypothèse de base ? Elle renvoie à une terminologie, élaborée par Howard Bion⁹², afin de décrire comment les communautés de travail inventent des solutions provisoires pour réguler leur vie interne. Les hypothèses de base sont assez proches de la notion de *représentation sociale*. Une *représentation sociale* est un système de savoirs, d'attitudes, de croyances, de normes et de rites visant à communiquer et agir sur l'environnement⁹³. Retenons, pour l'heure, qu'une hypothèse de base, dans l'approche de Schein, renvoie à un ensemble de représentation, de rituels, d'habitudes et de croyances pour résoudre des problèmes dans une société donnée ou dans une entreprise.

On sait qu'une organisation est un système social ouvert :

(I) *Elle est le lieu d'une importation culturelle. Pourquoi ?* Tout acteur d'une organisation a une culture différenciée, préexistante, fruit de ses références présentes et passée, des rôles et des expériences acquises ailleurs, dans d'autres organisations ou institutions.

(II) *Complémentairement, une organisation est aussi un espace d'apprentissage* : on y apprend et on y reconstruit des représentations, des valeurs, des normes qui se forment au cœur des relations sociales et avec autrui.

L'une des particularités des discours sur la culture en organisation est qu'ils sont souvent des argumentaires pour élaborer les normes d'une soi-disant « *bonne* » culture, sous-entendu, « *conformes aux objectifs de la direction générale et des assemblées d'actionnaires* ». Ce n'est pas un défaut. Il s'agit uniquement d'un fait organisationnel et stratégique pour que toute organisation soit efficace et affiche une image forte face aux concurrents. De ce point de vue, toute entreprise a une

⁸⁸ Sainsaulieu Renaud, 1977, *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Paris, Presses Nationales de la Fondation des Sciences Politiques.

⁸⁹ *Quelques écrits* : Sainsaulieu Renaud, 1997, *Sociologie de l'entreprise*, Paris, Dalloz ; 1983, *La démocratie en organisation*, Paris, Klincksieck; 1981, *L'effet formation dans l'entreprise*, Paris Bordas ; avec J.L. Laville, 1998, *Sociologie de l'association*, Paris, Desclée de Brouwer...

⁹⁰ AISLF : Association internationale des sociologues de langue française.

⁹¹ Schein Edgar, 1984, « Coming to a New Awareness of Organizational Culture » *Sloan Management Review*, vol. 25, n° 2, pp. 3-16; 1999, *The Corporate Culture Survival Guide*, Jossey-Bass.

⁹² Bion Howard, 1948, *Recherches sur les petits groupes*, Paris, PUF.

⁹³ Seca Jean-Marie, *Les Représentations sociales*, Paris, Armand Colin, 2010.

composante de lutte sur un marché et de gestion interne par la communication managériale qui l'incite à s'organiser de façon analogue aux situations guerrières⁹⁴.

Marc Bosche⁹⁵ confirme cette approche des cultures organisationnelles. Pour lui, la culture d'entreprise : « *est composée de toutes les valeurs, normes (formelles ou informelles) et symboles partagés – ou censés l'être – par l'ensemble des membres d'une organisation ; cette culture est illustrée par les mythes mobilisateurs, incarnés par des héros et au travers de rites* ». Complémentairement, Schein (*op. cit.*) énonce qu'il vaut mieux tenter d'évaluer quelle culture nous gouverne organisationnellement afin d'en maîtriser les effets. Comment ? Il faut alors tenter de réorienter les modes de représentation sociales ou de culture, sources d'inadaptation organisationnelle et de perte de compétitivité. Dans tous les cas, il faut soit convaincre, soit contraindre. On l'a vu au chapitre 1 : il y a des définitions différentes de cette notion de culture, tant dans la société globale qu'au sein d'une même entreprise. Certains considèrent que le discours culturel d'entreprise se contente d'établir et diffuser, une doctrine, un esprit « maison ». D'autres pensent que les stratégies, l'environnement économique ou technologique pèsent de plus de poids que les valeurs et les croyances des organisations. D'autres en critiquent une dimension prédominante : l'idée d'une culture publicitaire de l'entreprise qui tente de se « vendre » auprès de ses salariés tout en offrant une image de marque aux consommateurs ou aux actionnaires.

Renaud Sainsaulieu reprend, pour sa part, l'idée d'étudier une organisation comme un *système culturel*. Il repère la diversité, la conflictualité des cultures au sein de l'entreprise. Il tente de dépasser une conception déterministe qui ne voit dans la culture qu'une reproduction pure et simple des milieux sociaux d'origine des salariés ou de la domination d'une classe sur une autre. Il va conduire des recherches dans différentes organisations, entre 1961 et 1974. Il mène son enquête dans plus d'une cinquantaine d'ateliers et services administratifs d'entreprise. Il soutient qu'une organisation est un lieu d'*apprentissage culturel* qui ne se résume pas en une simple ingurgitation des normes hiérarchiques et des ordres. Reprenant l'approche stratégique de Crozier, il établira que c'est durant les moments de lutte pour contrôler certaines zones d'incertitude, que les acteurs d'une organisation « *apprennent* » quelque chose sur eux-mêmes et sur autrui. C'est alors que se forment des modèles culturels qui vont leur permettre de se socialiser professionnellement et d'obtenir une identité au travail. Quatre modèles ont été dégagés qui décrivent des modes de comportements, des normes, des représentations, des attitudes au travail, des valeurs, en un mot, quatre cultures différentes existant dans les mondes du travail durant les trente glorieuses. C'est dans le livre 1977, *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Paris, Presses Nationales de la Fondation des Sciences Politiques que ces grilles sont explicitées. Cette enquête repose sur la collecte de plus de deux cents entretiens et huit mille questionnaires, auprès d'ouvriers, employés, techniciens et cadres. Les entreprises étaient publiques et privées, de Paris et de Province. Les secteurs enquêtés étaient les suivants : EDF, SNCF, Assurances, Matériel électrique, Chimie, Agro-alimentaire, Mécanique.

Quatre types de culture organisationnelle sont donc repérées :

1. *Fusion communautaire*
2. *Affinités sélectives*
3. *Négociation et acceptation des différences*
4. *Retrait et dépendance*

(I) *Fusion communautaire*

Il s'agit du domaine des ouvriers spécialisés et de univers sociaux de salariés souffrant d'une déqualification lors de travaux simplifiés, parcellarisés et répétitifs à l'extrême (travail à la chaîne, grande série). Ici, les représentations de la collectivité humaine, combinées aux effets de masse des grandes structures industrielles, font émerger, dans les groupes de salariés, un état fusionnel, communautaire. Le collectif, comme bloc uni, est alors survalorisé. Pourquoi ? La communauté des travailleurs devient un refuge, une protection solidaire contre les conflits, les abus et les divergences. Les relations entre salariés sont intensément émotionnelles, peu articulées autour du débat d'idées. Ce qui ne signifie pas que dans des moments de lutte ou de conflit, les débats n'ont pas lieu. Cependant, dans la vie quotidienne, c'est la manière d'être ensemble, pétrie d'habitudes, d'expériences, de solidarité et de faits liés au travail qui prédomine et fait lien. On n'ergote pas pour rien. On

⁹⁴ Stéphane Olivesi, « De la propagande à la communication : éléments pour une généalogie », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 86, 2002, pp. 13-28 : <https://doi-org.bases-doc.univ-lorraine.fr/10.4000/chrhc.1694>.

⁹⁵ Bosche Marc, 1984, « *The corporate culture : la culture sans histoire* », *Revue française de gestion* n° 47-48, octobre-novembre, pp. 38-45.

agit. On travaille. On se repose. On célèbre des fêtes mais toujours dans une logique d'honneur et de respect de la parole donnée. Comme dans nombre de situation proches de la foule, le rapport au chef est essentiel pour réguler un tel ensemble afin d'affronter d'éventuels conflits et définir des orientations communes. Ici, les valeurs de la masse, de la camaraderie et de l'unité l'emportent. N'oublions pas que l'environnement contraignant du travail industriel pèse sur ce genre de relation sociale et de culture. La fusion communautaire est un modèle qui s'exprime principalement dans les anciennes régions ouvrières (Nord-Pas-de-Calais, nord de la Lorraine, Franche-Comté notamment) et dans les univers de production de série.

(II) Affinités sélectives

Ce modèle de socialisation apparaît beaucoup plus dans les situations de mobilité professionnelle prolongée et chez des agents techniques principalement, ou des univers d'employés, de professions intermédiaires. Dans ce type de culture et de contexte, il y a eu une promotion interne régulière et une forte croissance du personnel, avec intégrations de différentes catégories comme les cadres et des agents de maîtrise qui profitent de la promotion interne. Cette culture correspond aussi à la frange des autodidactes, souligne Sainsaulieu. Ceux-ci recherchent avant tout une forte mobilité sociale dans et par l'entreprise. Ils se pensent dans une position évolutive. Les préoccupations relationnelles de ce genre de salarié sont marquées par un fort individualisme et une nécessité de maintenir un semblant de solidarité et de lien social avec les collègues. On a alors peur de l'exclusion du groupe. Émergent ainsi des affinités sélectives en réseaux entre personnes de confiance. Les relations interpersonnelles avec les collègues sont donc triées et sélectives. Mais elles demeurent intenses tant intellectuellement qu'affectivement. Les groupes étendus et effervescent socialement sont rejetés car perçus comme sources de dangers. En effet, les entités collectives fusionnelles sont vues comme des freins à la promotion individuelle du fait de leur communautarisme. Chez des ouvriers promus, tourner le dos à cette communauté est perçu comme le fait de trahir sa classe d'origine. Le chef, dans ce type des affinités sélectives, prend alors la place d'un second « ami », à qui on demande un soutien et une considération supérieure. Le chef n'est pas vu comme une émanation du leadership du groupe des ouvriers mais plutôt comme le représentant éclairé de la hiérarchie, suffisamment souple pour ne pas sombrer dans l'autoritarisme et donc assez attentif pour ne pas subir la loi des subordonnés. L'espace professionnel est finalement perçu, dans ce type, comme un lieu d'évolution de la personne où le réseau des relations compte énormément. Dans ce contexte, la carrière et le statut obtenus sont plus le résultat et des outils d'une stratégie d'évolution que le produit d'une pression syndicale ou collective.

« Le rapport au collègue dans une relation interpersonnelle paraît en effet caractérisé par une forte sensibilité aux désaccords d'idées et d'opinions, la nécessité d'introduire la nuance dans les échanges souvent agressifs et la possibilité de ne s'entendre affectivement qu'avec un nombre restreint de collègues. La vie de groupe est alors vécue sous l'angle d'une camaraderie, reposant, en fait, sur la constitution de noyaux affectifs ainsi que sur l'explicitation des objectifs et des services réciproques. C'est finalement la minorité qui paraît l'emporter sur la préoccupation d'une vie collective, car le fondement de la règle majoritaire repose, dans cette catégorie de travailleurs, sur la discussion ouverte à tous et sur le vote à main levée. L'explicitation des buts communs, le problème de l'expression entre noyaux, et à l'intérieur même de chacun d'entre eux, devient alors le centre de la vie collective. Par comparaison avec les groupes d'ouvriers, où le consensus unanime est fréquent et l'accord de groupe soutenu par toute une tradition de solidarité, on pourrait dire que le groupe des agents techniques, encombré et enrichi tout à la fois de la multiplicité des positions et opinions de ses membres, ne cesse de s'étonner d'avoir à résoudre le problème de la constitution de sa collectivité. Par rapport aux employés, où les préoccupations de bonne ambiance l'emportent sur le contenu des échanges, les agents techniques paraissent bien davantage engagés par la teneur des discussions et par la difficulté d'arriver à un accord de noyau ou de groupe. L'autorité officielle du chef hiérarchique renvoie sans cesse au domaine de compétence sur lequel chacun fonde son travail, si bien qu'en matière technique le chef sera toujours contesté au nom, soit de son savoir théorique de base, soit de l'expérience accumulée par chacun. En revanche, la difficulté de cohésion en groupe et la fréquence des heurts entre collègues redonne à l'intervention d'un chef officiel, ou même d'un meneur, une fonction vaguement thérapeutique et protectrice. Relativement éloignés des formes de cohésion de groupe entre ouvriers ou employés, et nettement étrangers à l'expérience du commandement chez les cadres, les agents techniques nous paraissent être finalement caractérisés par l'intensité de leurs relations interpersonnelles entre collègues. Le terme d'"affinités sélectives" semble ainsi caractériser le type d'expérience relationnelle qui distingue les agents techniques des autres catégories socioprofessionnelles » (Sainsaulieu, *op. cit.*, chapitre 4, pp. 287-288).

(III) Négociation et acceptation des différences

On retrouve ce type d'identité culturelle principalement chez les ouvriers professionnels ainsi que, partiellement, chez certains employés ou agents techniques ayant un véritable métier ou chez des cadres exerçant de vraies responsabilités de direction. Là aussi, on note l'existence d'une grande activité relationnelle, tant sur le plan affectif que cognitif. Le modèle de la démocratie y est central. Il s'agit alors de respecter les règles du débat contradictoire, de la majorité et de la minorité. On y refuse l'imposition nette et unilatérale de l'autorité. On veut plus facilement y élire des chefs ou des représentants afin de faire vivre le débat démocratique dans le collectif de travail. On y valorise plus facilement la solidarité, en plus de la

différence et de l'expérience du groupe. Au sommet de ces valeurs, il y a les notions de compétence et de métier. Ce qui implique aussi la mise au premier plan de valeurs comme l'autonomie, l'indépendance, la maîtrise de soi et des autres. L'expérience de travail atteint l'identité des individus par les effets des rapports interindividuels et de pouvoir entre les groupes et statuts. Cependant, dans ce modèle, le partenaire d'une relation est reformulé, de façon interactive et réflexive, concrète, dans toute sa complexité, en dépit des enjeux stratégiques de chacun et des collectifs ou d'éventuelles intentions manipulatoires.

(IV) Retrait et dépendance

Cette culture est à la fois typique et symbolique. Typique d'un certain milieu désinvesti du travail et symbolique d'une attitude tendancielle de beaucoup de salariés d'aujourd'hui dans les organisations. Ces catégories de salarié n'entrent pas en relation avec leurs pairs et ne construisent pas une vie collective dans l'entreprise. Elles ont alors peu d'amis parmi les collègues. Les relations de travail restent superficielles. Le groupe, comme son meneur, sont rejetés. On se met prudemment à l'écart. Toute forme de vie au travail étant minorée, c'est le chef hiérarchique qui prend une importance démesurée aux yeux de ce type de salarié qui compte sur ses faveurs pour s'en sortir et être « protégé ». Le travail n'est pas ici une valeur mais une nécessité financière. Il peut aussi devenir un « moyen » utile pour se « réaliser ailleurs » dans une activité jugée plus essentielle et proche de soi (art, projet entrepreneurial, retour à des valeurs rurales ou de repli dans des formes parallèles de socialisation).

L'apprentissage culturel permet donc l'accès à l'identité. Comment ? Ces quatre types de culture sont des types idéaux. Elles n'existent que combinées entre elles dans les organisations, selon Sainsaulieu. Par exemple, dans le groupe des ouvriers, on trouve toujours des éléments du modèle de la fusion (ouvriers spécialisés) et d'autres dimensions appartenant à la culture de la négociation (et de l'acceptation des différences). Le retrait est parfois le fait de femmes, de certains travailleurs étrangers, de jeunes ou de paysans. La culture des affinités est plus fréquemment présente chez les jeunes ouvriers soucieux de mobilité socioprofessionnelle (→ agents techniques, cadres). Par l'engagement dans des relations, un acteur, selon ses capacités culturelles, stratégiques, va faire l'expérience de ses limites et de ses marges d'action. Il va ainsi intérioriser des opinions, des représentations, des attitudes, des valeurs, des normes, des manières de faire afin de mieux vivre dans son collectif de travail. Il va parallèlement recevoir ou non une reconnaissance sociale, pour ses conduites et ses idées. Cette reconnaissance sociale, faible ou forte, va influencer sur l'image qu'il aura de lui-même. Pour Sainsaulieu, chaque acteur va accéder à une identité par le processus d'identification à autrui ou de différenciation par rapport aux valeurs de l'organisation et au type de culture au travail de son équipe. C'est essentiellement par l'expérience de la relation de pouvoir et par le sentiment de reconnaissance consécutif à l'interaction avec les autres membres du système organisationnel, qu'un membre d'une organisation va modifier, confirmer ou abandonner le combat concernant sa valeur sociale et fonctionnelle au sein des collectifs. Une bonne expérience de travail peut conduire à un raffermissement identitaire et à une vitalisation de l'individu. Par exemple, le modèle fusionnel est fondé sur l'importance de l'identification avec une prédominance des sentiments et de l'affectif (par rapport aux groupes de pairs). Cela conduit les acteurs sensibles à ce modèle culturel à une très forte versatilité émotionnelle qu'ils vont garder leur vie durant, y compris dans leurs modes de vie privés ou semi-privés (lieu de distraction entre amis, affinités de loisir). Le modèle de la *négociation et de l'acceptation de la différence* valorise la compétence, l'expertise en fondant une volonté de ressemblance entre pairs, sur la base de cette affirmation de savoir. Il influence aussi les façons de se conduire des individus appartenant à ce groupe. À chaque fois, on remarque que l'acteur édifie une grande partie de son identité en s'engageant dans une organisation et en y agissant. Il y a donc une variété culturelle intra-organisationnelle. Cette variété d'identités culturelles explique que certains groupes puissent se sentir plus mobilisés, impliqués par la politique d'entreprise (les « *in* »). Certains groupes de femmes, d'ouvriers, d'employés ou d'intérimaires ainsi que d'autres catégories sociales discriminées peuvent se sentir éloignés (à juste titre) du modèle entrepreneurial (les « *out* »). La démocratie se gagne donc dans les organisations, d'après Sainsaulieu, en observant les articulations culturelles, les exclusions et les inclusions. La reconnaissance de ce niveau dit d'apprentissage organisationnel et culturelle invite donc à définir l'entreprise sur deux niveaux : *entrepreneurial* (management, objectif, rentabilité, efficacité, management) et *imaginaire* (cultures émanant des groupes en interaction).

Chapitre 3. Les affinités (amour, amitié), la parentalité et l'évolution de la famille

Le chapitre 3 est focalisé sur la description d'une articulation entre affinités et relations dans le cadre de ce que on a toujours appelé « la famille » et la « parenté », voire la « parentèle ». Depuis, une vingtaine d'année, une terminologie complémentaire a émergé, exprimant le versant revendicatif de certains groupes minoritaires, et l'on s'est mis à parler de « parentalité » dans le but de définir plus formellement et quasi mathématiquement des relations primaires globalement traditionnelles bien qu'à chaque fois, variées d'une société à l'autre⁹⁶. On a alors opéré comme si cette notion pouvait être décrite en tant que structure formelle et combinatoire. La mise en perspective avec une communauté basique, fondée sur la filiation et la relation intergénérationnelle dans un ensemble clanique et un héritage qu'il soit culturel ou mythique est alors minoré. Examinons d'abord la notion d'affinité en lien avec deux grands sentiments qui permettent aux relations sociales de perdurer, au-delà des doctrines et des dogmes : l'amitié et l'amour. Nous examinerons en fin de chapitre certains éléments sur la famille et la notion de parentalité.

3.1. Affinités et relations interpersonnelles : éléments d'analyse

Les affinités sont descriptibles comme des relations dyadiques (entre deux personnes), durant la vie quotidienne, de type affectif, librement choisies (dite « dilectives⁹⁷ ») et indissociables des situations où elles se déroulent. La notion d'affinité⁹⁸ se distingue de celle de *préférence* qui implique une approche unidirectionnelle, alors que l'affinité est réciproque. Elle est différente aussi de celle d'*affiliation* qui suppose qu'une communauté d'appartenance préexiste à la relation. Une affinité est un lien dit dilectif, ou pour le dire autrement « *affectueux et librement choisi* », par chaque membre de la dyade. À l'intérieur de cette constellation affinitaire, on distingue l'existence de *relations amoureuses*, finalisées sexuellement ou érotiquement dans un but majoritairement reproductif, de celle amicale qui est définie par sa spiritualisation et son désintéressement complet par rapport aux aspects libidinaux et charnels de la relation entre humains.

Un autre terme pour décrire les affinités est la notion de *relation interpersonnelle* qui renvoie à l'ensemble des interactions sociales librement choisies et impliquant des situations de préférence, de recherche d'affiliation à un groupe, de comparaison sociale et de réassurance sur son identité. Différentes recherches évoquées par Gabriel Moser indiquent que l'amitié, une vie sociale intense, le fait d'être amoureux, de se marier, constituent des phénomènes considérés comme les plus positifs dans la vie d'une personne⁹⁹. Cependant, le facteur « similitude » est fondamental pour comprendre les relations interpersonnelles, tant pour les opinions, les goûts, les façons de communiquer¹⁰⁰, les habiletés¹⁰¹, les états émotionnels¹⁰², les systèmes de pensée¹⁰³, le statut social¹⁰⁴ que pour les activités préférées¹⁰⁵.

⁹⁶ Lévi-Strauss Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, New York, Mouton de Gruyter, 2002 (1^{re} édition : 1947).

⁹⁷ « *C'est-à-dire impliquant un acte de choix et une satisfaction affective vécue par les agents* » (Maisonnette, *La Psychologie sociale*, Paris, PUF, 2017, p. 81).

⁹⁸ Maisonnette Jean et Lamy Lubomir, *Psychosociologie de l'amitié*, Paris, PUF, 1993, pp. 13-20.

⁹⁹ Moser Gabriel, *Les Relations interpersonnelles*, Paris, PUF, 1994, pp. 38-39.

¹⁰⁰ Byrne Donn et Clore Gerald, « A reinforcement model of evaluative responses ». *Personality. An international journal*, 1/2, 1970, pp. 103-128.

Byrne Donn et Griffith William. « Interpersonal attraction ». *Annual review of psychology*, 24, 1973, pp. 317-336.

Byrne Donn et Lamberth John. « Reinforcement theories and cognitive theories as complementary approaches to study attraction. In Bernard Murstein (éd.) *Theories of love and attraction*, New York, Springer, 1971, pp. 59-84.

¹⁰¹ Zander Alvin et Havelin Arnold. « Social comparison and interpersonal attraction », *Human Relations*, 13/1, 1960, pp. 21-32.

¹⁰² Zimbardo Philip et Formica Robert. « Emotional comparison and self-esteem as determinant of affiliation ». *Journal of Personality*, 31/2, 1963, pp. 141-162: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-6494.1963.tb01846.x>.

¹⁰³ Craig Gordon et Duck Steven. « Similarity, interpersonal attitudes and attraction ». *British Journal of Social & Clinical Psychology*, 16, 1977, pp. 15-21: <https://doi.org/10.1111/j.2044-8260.1977.tb00998.x>

¹⁰⁴ Mehrabian Albert et Ksionsky Sheldon. « Anticipated compatibility as a function of attitude or status similarity ». *Journal of Personality*, 39 (juin), 1971, pp. 225-241: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1971.tb00038.x>.

¹⁰⁵ Werner Carol et Parmelee Pat. « Similarity of activity preferences among friends: those who play together stay together ». *Social psychology quarterly*, 42/1 (mars), 1979, pp. 62-66.

Même la préférence entre des personnes fortement dissemblables se met en place par le repérage ou l'établissement de « points communs » : la ressemblance probable est scrutée sur d'autres points que ceux qui font la différence. La similitude est un facteur important : elle favorise :

- (1) l'augmentation de l'estime de soi ;
- (2) la positivité de l'ambiance retirée de la relation ;
- (3) l'expression de l'affection vis-à-vis d'autrui.

On doit néanmoins tempérer ces assertions en insistant aussi sur l'importance du facteur « recherche de complémentarité et de différence » ou « complémentarité relationnelle ». Les sujets en situation d'échec social ou marginalisés (toxicomanes, assistés sociaux, fragiles psychiatriquement) ne recherchent pas toujours des individus semblables à eux, bien au contraire. De plus, il peut y avoir similitude d'intérêt (idéologie d'une relation « dominant/dominé ») avec des rôles dissymétriques mais ressentis comme complémentaires. D'autres fois, on peut valoriser l'idéologie égalitaire tout en instaurant des inégalités dans les tâches domestiques : voir la relation « homme-femme » observée par le sociologue Jean-Claude Kaufmann lors de rituels domestiques¹⁰⁶).

Entre la différence et la similitude, l'équilibre de la relation doit tenir compte de :

- (1) les caractéristiques personnelles de l'autre (voir sa philosophie et ses croyances) ;
- (2) la nature de la situation (aide, travail, loisir, amour...) ;
- (3) le sens associé à la similarité ;
- (4) les objectifs des individus en interaction ;
- (5) le besoin de considération ;
- (6) le désir d'affiliation et d'approbation sociale.

(5) ➔ *Le besoin de considération a souvent été étudié en psychologie sociale, notamment par Carl Rogers (un psychothérapeute non directiviste des années 1930). Elaine Walster¹⁰⁷ va mettre à l'épreuve ce sentiment chez des jeunes femmes. Le meilleur moyen de créer du besoin de considération est alors (comme dans d'autres expériences) d'abaisser l'estime de soi d'autrui.*

Scénario : Avant la phase « officielle » de l'expérience, un complice masculin attirant physiquement se présente devant différents sujets féminins. Il engage la discussion, pendant un moment, exprime un fort désir de sortir avec elles par des demandes de rendez-vous, des compliments. Puis, il repart. Walster fait ensuite en sorte de faire croire à ces jeunes femmes qu'elles ont échoué/réussi, selon les situations expérimentales, à un test de sensibilité sociale. Plus tard, on demande aux mêmes sujets d'exprimer leur avis sur un certain nombre de personnes qui leur sont présentées dont le compère, pourvoyeur de compliments. *Résultats* : les sujets dont le besoin de considération était fort (échec au test) étaient beaucoup plus attirés par le compère que ceux qui avaient réussi le test. Dans ces derniers, beaucoup ne refusèrent cependant pas le rendez-vous avec l'homme.

(6) ➔ *Le besoin d'affiliation : la recherche de considération peut se transformer parfois en quête excessive de soutien. Dans ce cas, le sujet agit ainsi du fait d'un haut degré d'anxiété ou d'incertitude. Il a alors tendance à s'affilier à un groupe ou à y rechercher des réponses normatives et informationnelles. Même si la plupart des gens préfèrent communiquer avec des partenaires sincères et critiques, l'anxiété ou l'échec peut conduire à rechercher la flatterie, la simple affiliation ou le soutien social (voir ci-après).*

¹⁰⁶ Kaufmann J.-C., *La Trame conjugale : analyse du couple par son linge*, Paris, Pocket, 1997.

¹⁰⁷ Walster E., 1965, « The effect of self-esteem on romantic liking », *Journal of Experimental Social Psychology*, 1, pp. 184-197.

Une règle des relations interpersonnelles peut se révéler efficace et, parfois, trompeuse : « on a tendance à aimer plus facilement ceux qui nous aiment ». De la même façon, on pense spontanément que les individus que nous aimons nous paient de leur amour en retour. Diverses études montrent d'ailleurs « la prédominance de l'impact de la négativité ». Selon cette dernière tendance, nous serions plus sensibles à une seule critique qu'à un nombre important de compliments. Ellen Berscheid¹⁰⁸ a pu montrer que des étudiants de son université avaient tendance à apprécier beaucoup plus des camarades dont ils savaient qu'ils avaient émis huit jugements positifs à leur égard plutôt que ceux qui en avaient produits sept positifs + une évaluation négative. Une seule information négative avait donc tendance à être surestimée. Cette surestimation des faibles pourcentage est aussi un biais classique d'évaluation dans les relations interpersonnelles.

En toutes occurrences, les relations interpersonnelles et affinitaires méritent un détour pour en expliquer le sens et les orientations. Selon Moser (*op. cit.*), elles sont théorisées autour de quatre modèles explicatifs : les *théories de l'apprentissage* ; celles de l'*échange* et de l'*interdépendance* ; les *modèles de l'équité* ; les *théories cognitives*.

Résumons ces quatre théories, chacune étant incomplète, partielle, mais toutes, en se combinant, deviennent utiles pour comprendre les relations interpersonnelles :

1. Les *théories de l'apprentissage*¹⁰⁹ : elles présupposent que les relations interpersonnelles sont liées à des situations de conditionnement où certains facteurs stimulent, donc renforcent, le sentiment positif dans une relation. Par exemple, pour Donn Byrne ou Gerald Close, la perception d'une similitude avec autrui est un facteur de stimulation positif et donc la similitude renforce la relation interpersonnelle. Du coup, la simple exposition à autrui peut conduire à favoriser l'engagement dans une relation interpersonnelle uniquement par habitude (stimulus « autrui », réponse : « disponibilité ou attractivité de cet autrui »). Ainsi, chacun de nous acquiert progressivement des impressions, des valeurs, des envies, qui, par leurs répétitions, sont renforcées. Le conditionnement d'une relation peut être effectué par une récompense liée aux bienfaits matériels, au confort, etc., associés à telle ou telle relation. La familiarité, liée à l'habitude ou au conditionnement, n'est pas toujours source de relations positives car elle peut engendrer le sentiment de routine, en amenuisant les passions et les surprises. « D'une manière générale, les théories basées sur l'apprentissage expliquent l'engagement dans les relations interpersonnelles en faisant référence à deux niveaux distincts : un premier concerne la gratification qu'apporte le partenaire avec lequel l'individu est en interaction, le deuxième, plus général, concerne l'apprentissage du fait que la relation avec autrui est gratifiante en soi. Toute relation interpersonnelle est, dans cette optique, le produit à la fois d'un micro-apprentissage et d'un macro-apprentissage », indique Moser (*op. cit.*, pp. 93-94).
2. Les *théories de l'échange et de l'interdépendance* renvoient essentiellement aux coûts et aux bénéfices retirés d'une relation¹¹⁰. Il s'agit de théories, de type néobéhavioriste, donc impliquant un conditionnement social, assez proches des précédentes. Généralement, les théories behavioristes relient l'explication d'une conduite à l'apprentissage et aux récompenses que chacun en retire. Elles se basent aussi sur la notion d'investissement personnel : plus quelqu'un investirait de temps, d'énergie, de valeurs, d'idées, d'argent ou de ressources diverses dans une relation, plus il s'y impliquerait et, du coup, plus il aurait de mal à s'en détacher. L'équilibre dans une relation interpersonnelle est modelé sur les échanges sur un marché : chaque interactant doit recevoir ou estimer recevoir un équivalent symbolique ou affectif ou matériel de ce qu'il pense avoir investi dans la relation. Différentes notions sont utilisées alors : *coût* (dont on veut la minimisation dans une relation) ; *ressources* (elles peuvent être matérielles ou constituer des compétences apportées à autrui) ; les *valeurs attribuées à une ressource* (par exemple, ce qui est valorisé pour un interactant A, peut ne pas l'être pour l'interactant B) ; les *bénéfices* (renvoyant aux récompenses obtenues dont on déduit les coûts estimés de la relation) ; les *alternatives* (présupposant d'autres sources de récompenses possibles, etc.). Les théories de l'engagement librement consenti¹¹¹ sont particulièrement intéressantes car les investissements dans un contexte de liberté sont

¹⁰⁸ Berscheid Ellen. *Interpersonal attraction*, Reading Mass, Addison-Wesley, cité par Myers D.G. et Lamarche L., 1992, *Psychologie sociale*, Montréal, Mc Graw Hill, 1969.

¹⁰⁹ Byrne Donn et Clore Gerald, « A reinforcement model of evaluative responses », *Personality: An International Journal*, 1(2), 1970, pp. 103–128.

Byrne Donn, *The Attraction paradigm*, New York, Academic Press, 1971.

¹¹⁰ Homans George, *Social Behavior : its Elementary Forms*, New York, Harcourt Brace Yorovich, 1974.

Kelley Harold et Thibault John, *Interpersonal Relations : A theory of Interdependence*, New York, Wiley, 1978.

¹¹¹ Kiesler Charles. *Psychology of Commitment: Experiments Linking Behaviour to Belief*. New York, Academic Press, 1971.

- évalués comme plus impliquants et plus persistants. George Homans (*op. cit.*) théorisa d'ailleurs l'idée qu'un individu s'attend à recevoir des récompenses en fonction du coût de son comportement. Il s'agit alors d'une norme de justice dite rétributive dont la violation entraînerait la frustration, la contrariété, voire la colère. L'investissement ou l'effort qu'un individu pense faire est, dans un tel modèle d'analyse, socialement déterminé. Il s'agit de normes communes sur ce qui est un investissement reconnu par tous. Cette logique est intégrée dans un comportement d'interdépendance décrit par Harold Kelley et John Thibault (*op. cit.*) : il faut que chaque partenaire estime ce qui est juste pour soi mais aussi ce qui l'est pour le partenaire afin qu'il existe une continuité de la relation entre chaque agent social dans le temps.
3. Les *modèles de l'équité* : ils sont basés sur la recherche d'un équilibre dans la relation et dans les échanges interindividuels. Décrivons-en un seul. Elaine Walster¹¹² a élaboré une *théorie de l'équité* fondée sur la comparaison sociale des bénéfices réciproques. La relation est vue comme équitable si nos récompenses sont estimées comme étant proportionnelles à nos coûts lorsque nous nous engageons dans une relation. Cette proportionnalité est calculée par référence aux bénéfices (récompenses dont sont déduits les coûts) dont va profiter notre partenaire. Plus un individu A se sent engagé, par divers coûts, dans une relation et plus il va calculer ce que son partenaire B investit aussi. S'il y a un sentiment de faible équité, A va alors demander à B d'investir plus et autant que soi dans la relation. À l'inverse, si les bénéfices sont trop gros, il peut aussi y avoir un sentiment qu'A a trop profité de B. Dans ce cas, il y a un surgissement de sentiments de culpabilisation. Dans la théorie de l'équité, « *l'individu ne considère pas seulement les bénéfices et coûts pour lui-même, mais également pour son partenaire, qui fait alors figure de référence* » insiste Moser (*op. cit.*, p. 103). Pour Walster : « *1/ les individus sont plus à l'aise s'ils reçoivent exactement ce à quoi ils estiment avoir droit dans une relation ; et 2/ les individus qui estiment qu'ils se retrouvent dans une relation inéquitable cherchent à restaurer l'équité* » (Moser, *op. cit.*, p. 103). S'il y a une impression de déséquilibre, chaque partenaire visera alors le rééquilibrage dans les échanges entre eux. On vise alors à restaurer l'équité dans les coûts et récompenses ; on cherche à s'autoconvaincre que les récompenses reçues par l'autre sont équitables, par exemple. Diverses observations sont possibles. Autre exemple : dans les relations intergénérationnelles dans ce genre de modèle, l'intérêt est d'observer les conflits de *normes de justice* : ce qui est estimé juste et rétributif par le père, peut ne pas être vu ainsi par le fils ou la fille.
 4. Les *théories cognitives* privilégient l'étude des attitudes et de l'information que chacun des partenaires peuvent avoir les uns vis-à-vis des autres dans une relation. Dans cette approche, prédomine l'idée qu'il est important de préserver un équilibre ou une cohérence entre la relation interindividuelle et l'environnement. Chacun de nous rechercherait ainsi fondamentalement une cohérence, un équilibre entre nos attitudes, nos préférences et celles de nos relations interpersonnelles. Les deux théories les plus célèbres dans ce courant de recherche sont celles de l'*équilibre cognitif* de Fritz Heider¹¹³ et celle de la *réduction de la dissonance cognitive* de Léon Festinger¹¹⁴. Dans l'approche de Heider les relations sont toujours envisagées par rapport à un objet O que deux partenaires apprécient ou non (attitudes positives ou négatives). On formalise alors un schéma à trois termes : un partenaire A aura une attitude + ou - par rapport à O (objet d'attitude) en cohérence avec celle du partenaire B face au même O (objet d'attitude). O est alors un objet quelconque (musique, politique, ami prisé par A, etc.). Dans ce type de relation entre A, B, et O, soit on observe un équilibre, soit un non-équilibre (en fonction des interactions négatives ou positives entre A, B et O). Par exemple, l'énoncé : « *les amis (O) de mes amis (B) sont mes amis (A)* » implique l'équilibre : A aura tendance à s'accorder avec des relations amicales (O) du partenaire B, même si ces amis (O) sont inconnus, parce que sa relation avec B est positive. La congruence peut aussi provenir d'un accord de deux amis sur un objet de détestation ou de dégoût commun : on s'accorde de façon affinitaire sur ce qui est inacceptable. Les incongruences conduiront soit à la fin de la relation, soit à un réajustement mental de A et de B l'un envers l'autre, impliquant une réduction des incohérences.

Joulé Robert-Vincent et Beauvois Jean-Léon. *La Soumission librement consentie*. Paris, PUF, 2017.

¹¹² Walster Elaine *et al.*, *Equity : theory and research*, Boston, Allyn & Bacon, 1978.

¹¹³ Heider Fritz, « La perception d'autrui », In André Lévy. *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains*, tome 1, trad. fr., Paris, Dunod, p. 120-124 (1^{re} publication en langue anglaise : 1958).

Heider Fritz, *The Psychology of interpersonal relations*, New York, Helmreich, 1958.

¹¹⁴ Festinger Leon, *Une Théorie de la dissonance cognitive*, Paris, B. Enrick, 2017 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1957).

3.2. Relations amicales : une « spiritualisation » des relations sociales ?

Qu'est-ce que l'amitié¹¹⁵ ? La question a bien sûr été posée plusieurs fois à des sujets d'enquête par Maisonneuve et Lamy (*op. cit.*). Voici les principaux résultats (termes les plus fréquents) trouvés : la *communication*, l'*entraide*, la *fidélité* et, surtout, la *confiance* forment des éléments constants de sa représentation. Ce résultat est solide car cet ensemble de traits a été collecté auprès de populations différentes sur plusieurs années d'enquête. Maisonneuve propose une première approche sémantique de l'amitié en la décrivant comme correspondant « à un lien de bienveillance et d'intimité entre deux (ou plusieurs) personnes, ne se fondant ni sur la parenté ni sur l'attrait sexuel, ni sur l'intérêt ou les convenances sociales – quitte à reconnaître une interférence possible de ces facteurs associés au sens large du terme¹¹⁶ ». À la suite de la synthèse de divers sondages auprès d'échantillons, entre 1960 et 2003, plus complets et finalisés, l'amitié prend un relief au regard de la crise des relations humaines dans les sociétés postmodernes : « On peut [...] déduire une primauté des liens affectifs directs sur des relations plus larges, alors même que les engagements idéologiques ou même associatifs se sont réduits¹¹⁷ ».

3.2.1. Les cadres sociaux de l'amitié :

Les facteurs de *proximité spatiale* et de la *similitude* jouent un rôle important. Un résultat perdure : le nombre moyen d'amis *intimes* cités en moyenne tourne régulièrement autour de la même moyenne générale - *entre trois et quatre* -, et il ne varie pas, depuis les premières études de 1960 jusqu'à nos jours et, ceci, dans diverses enquêtes successives. L'effet d'âge demeure massif avec 85 % des affinités déclarées comme étant de type générationnel, quel que soit le milieu social. Le statut sexuel suit la même tendance à l'« endogroupisme », en dépit d'une progression de la mixité dans les écoles et d'une croyance généralisée (d'après 80% des sujets interrogés) en une possible amitié entre des personnes des deux sexes.

L'influence de l'appartenance à un milieu se manifeste par une interattraction tendancielle, différenciant des ensembles communautaires (ouvriers, certaines franges des classes intermédiaires), assez proche des identités communautaires, décrites par Sainsaulieu, au travail, et des réseaux dissociés ou électifs (classes moyennes, cadres supérieurs), fondés sur des formes de cooptations liées aux préférences culturelles, aux connaissances relationnelles et aux capitaux culturels et éducatifs.

Des affinités relativement homogènes (ou moyennement ouvertes à d'autres strates sociales) sont observées. Diverses enquêtes de Maisonneuve, puis de Maisonneuve et Lamy (*op. cit.*), permettent cependant de repérer des proportions plus fortes d'hétérophilie chez les employés ou les classes moyennes. Ces dernières tendraient à privilégier une élection amicale, fondée sur l'individualisation de la relation et sur le maintien d'un besoin de « *tenir son rang* », rémanence d'une préoccupation conformiste spontanée. L'opposition entre les mondes ouvriers et les professions intellectuelles et supérieures persiste dans les divers travaux empiriques.

Exemple : des études sur la *représentation de l'homme sympathique*¹¹⁸ ou de *l'homme idéal*, le confirment. Elles ont été effectuées en 1957 et en 1977, en région parisienne. Dans les milieux populaires, les qualificatifs « *bonnête* », « *sérieux* » et « *courageux* » sont mis aux premiers rangs pour décrire l'homme sympathique, équivalent sémantique d'une affinité potentielle et donc d'une amitié. Dans ces milieux, on constate donc la mise en valeur de la notion d'effort, « *assortie d'un certain rigorisme et sa promotion comme critère majeur de ce qui rend un homme "digne" de sympathie ; on se référerait à une morale où les gens s'estiment et se reconnaissent entre eux selon leur adhésion à certaines valeurs communes qu'il s'agit d'incarner dans l'action quotidienne*¹¹⁹ ». Dans les strates supérieures, émergent les traits « *gai* », « *intelligent* » et « *compréhensif* ». « *Pour leur part, les intellectuels manifestaient un souci d'expression et d'expansion personnelles, assorti d'un désir de contact et d'acceptation. En outre, on décelait chez eux, un mixte d'esthétisme et de snobisme tout*

¹¹⁵ Maisonneuve Jean, *Psychologie de l'amitié*, Paris, PUF, 2004.

Maisonneuve Jean et Lamy Lubomir, *Psycho-sociologie de l'amitié*, Paris, PUF, 1993.

Maisonneuve Jean et Lamy Lubomir, « Les relations électives », in Moscovici Serge (éd.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 2004, pp. 167-191.

Alberoni Francesco, *L'amitié*, trad. tr. Paris, Ramsay (1^{re} éd. en langue italienne: 1986), 1995.

Claire Bidart, 1997, *L'amitié, un lien social*, Paris, La Découverte, 1997.

¹¹⁶ Maisonneuve, 2004, p. 13.

¹¹⁷ Maisonneuve, 2004, p. 64.

¹¹⁸ Maisonneuve Jean, *Recherches diachroniques sur une représentation sociale. Persistance et changement dans la caractérisation de l'« homme sympathique »*, Paris, Éditions du CNRS, 1978.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 8.

à fait étranger aux autres groupes, et qui les poussait à prendre, au moins sur le plan verbal, le contre-pied des réponses de rigueur ; par exemple à tolérer très aisément la grossièreté et la paresse ; processus de contre-stéréotypie fort caractéristiques¹²⁰ ». Pour Maisonneuve, on assiste à une évolution du « modèle de l'homme généreux, rigoureux, voire un peu guindé de jadis » à une « image plus détendue, compréhensive peut-être même jusqu'à la collusion¹²¹... ». L'homme courageux et honnête, voire sérieux, décrit dans les milieux populaires, colle bien aux exigences de vie plus difficile et à l'importance de la « parole donnée », de l'honneur lorsque l'existence doit être affrontée (maladie, pauvreté, chômage, difficulté du travail en usine ou dans les organisations privées).

3.2.2. Les ressorts psychologiques de l'attraction : la présomption de réciprocité

Les approches sociométriques permettent de dégager un certain nombre de régularités concernant les formes de l'attraction interindividuelle et notamment sur la *clairvoyance*. Un phénomène tout à fait saisissant est la « *présomption de réciprocité* ». Ce dernier mécanisme social et mental implique que parfois une affinité n'est pas partagée, soit par incapacité à percevoir l'indifférence à soi d'autrui, soit par inaptitude à ressentir si l'on est vraiment aimé. Ces cas d'irréalisme ou de non-clairvoyance représenteraient 40 % des situations observées par Maisonneuve dans ses tests sociométriques sur des dizaines de groupes et sur une longue période. De même, les relations dyadiques équilibrées, harmoniques et réciproques ne formeraient que 10 à 20 % des groupes étudiés¹²². Les questions posées et les tendances repérées sur les formes de la sociabilité durant ces cinquante dernières années sont extrêmement intéressantes. Si de tels biais perceptifs existent, à un niveau macrosocial et généralisé, on aurait à penser une théorie paradoxale de la socialisation. Nombre de phénomènes, comme ceux liés aux pratiques récréatives, culturelles ou politiques devraient recevoir une explication plus nuancée, intégrant ces biais de clairvoyance, consubstantiels aux représentations et aux relations quotidiennes.

Maisonneuve insiste sur la forte incidence de la notion d'« *harmonie de style* » sur la constitution des attractions amicales. Elles seraient soit *métaphoriques* (axées sur les imaginaires, les conversations poétiques, créatives), soit *métonymiques* (fondées sur des modalités contiguës, prosaïques ou pragmatiques de vie et d'interaction) ; une disparité de style freinant ou empêchant l'entente naissante entre individus.

Quatre grilles théoriques, probablement complémentaires, sont finalement envisagées pour caractériser les fondements du lien amical :

- un *modèle rationnel et économique*, fondé sur la logique de l'échange et du calcul coûts / avantages : on a déjà abordé cette approche théorique précédemment ;
- un autre, *équilibré et ternaire*, engageant une exigence des cohérences cognitives, affinitaires entre dyades (voir modèle de Heider, *op. cit.*) ;
- un troisième, *psychanalytique*, évaluant l'incidence, voire le seul affleurement, sans accomplissement érotique finalisé, d'une réalité érotisée, souvent sublimée, et bisexuelle dans les relations de ce type ;
- un quatrième, *empathique*, conjuguant une prescience de la ressemblance entre deux êtres et le fantasme d'une similitude mythifiée mais dynamisante.

Finalement, l'amitié serait-elle une spiritualisation de la vie sociale ? Maisonneuve synthétise : « *Nos recherches précédentes conduisent à penser que cette affinité conjugue un fond de connivence narcissique à une sorte d'échange communiel. Ce mixte englobe des vécus gratifiants tels que la quiétude, l'allégresse, jusqu'à l'enthousiasme créateur, mais suppose le maintien d'un certain système d'équilibre [...]. L'amitié repose aussi sur la rencontre de deux imaginaires consonants et habituellement inconscients où l'idéalité joue un grand rôle¹²³ ».*

3.3. Théorisations socio-anthropologiques de l'amour

Diverses théories sur l'origine de l'amour, ses formes et sa nature existent, depuis les philosophes grecs, de Platon à Aristote, sans parler des écrivains romantiques (Goethe, Stendhal, notamment). Entre une vision idéaliste (décrivant l'amour comme une forme supérieure d'élection de l'âme sœur) et une conception matérialiste, d'origine freudienne (n'y voyant qu'une

¹²⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹²¹ *Ibid.*, p. 90.

¹²² Maisonneuve, 2004, pp. 97-98.

¹²³ *Ibid.*, pp. 123-124.

forme sublimée du désir sexuel), il est difficile de trouver une juste perception adaptée aux représentations et aux frustrations de l'époque. Une fois expliqués quelques facteurs de l'attraction interpersonnelle, il reste à comprendre la nature des liens les plus intimes.

3.3.1. L'approche triangulaire des relations amoureuses

L'approche de Robert Sternberg sera une première pierre pour commencer à réfléchir¹²⁴. Une théorie dite « triangulaire » de l'amour définit alors trois composantes dans ce sentiment : *intimité*, *passion* et *engagement*. Les différentes combinaisons de ces trois dimensions renvoient à diverses sortes d'amour.

1. L'intimité (warm, affection) : « *La composante de l'intimité se réfère à des sentiments de proximité, la connectivité, et l'attachement dans les relations amoureuses. Il comprend ainsi relevant de sa compétence ces sentiments qui donnent lieu, essentiellement, à l'expérience de la chaleur dans une relation amoureuse*¹²⁵ ».
2. La passion (libido) : « *se réfère aux mobiles qui conduisent à la romance, à l'attractivité physique, la consommation sexuelle dans les relations amoureuses. La composante de la passion ainsi inclut dans son champ d'application les sources de motivation et d'autres formes d'excitation*¹²⁶ ».
3. L'engagement (cold : cognitif) : « *se réfère, à court terme, à la décision d'aimer quelqu'un d'autre dans le long terme afin de maintenir cet amour. La décision/engagement comprend donc une compétence cognitive impliquée dans des prises de décision de vie avec la personne aimée sur une longue échéance*¹²⁷ ».

L'auteur insiste sur le fait que bien qu'impulsé par des composantes instinctuelles et génétiques, le processus de l'amour résulte d'un schéma socialement intériorisé (ou d'une sorte de représentation sociale ou d'habitus) (« *implicit theories of love* »). La composante « *passion* » est la seule qui est assez instable dans ses mouvements et activée dans les relations à court ou moyen terme. En revanche, elle induit une forte prise de conscience durant son déroulement alors que l'intimité et l'engagement ne donnent pas lieu à une conscientisation de leur existence ou à leur catégorisation (*labelling*). Ces dernières (surtout l'engagement) sont activées dans les relations à long terme avec une domestication (ou réduction de l'intensité) de la dimension « *passion* ».

Table 1
Properties of Triangle Vertices

Property	Component		
	Intimacy	Passion	Decision/ commitment
Stability	Moderately high	Low	Moderately high
Conscious controllability	Moderate	Low	High
Experiential salience	Variable	High	Variable
Typical importance in short-term relationships	Moderate	High	Low
Typical importance in long-term relationships	High	Moderate	High
Commonality across loving relationships	High	Low	Moderate
Psychophysiological involvement	Moderate	High	Low
Susceptibility to conscious awareness	Moderately low	High	Moderately high

Tiré de : Sternberg, 1986, p. 120

¹²⁴ Sternberg Robert. « A Triangular Theory of Love », *Psychological Review*, n° 3, 1986, pp. 119-135: <https://doi.org/10.1037/0033-295X.93.2.119> ou http://pzacad.pitzer.edu/~dmoore/psych199/1986_sternberg_trianglelove.pdf

¹²⁵ *Ibid.*, p. 119.

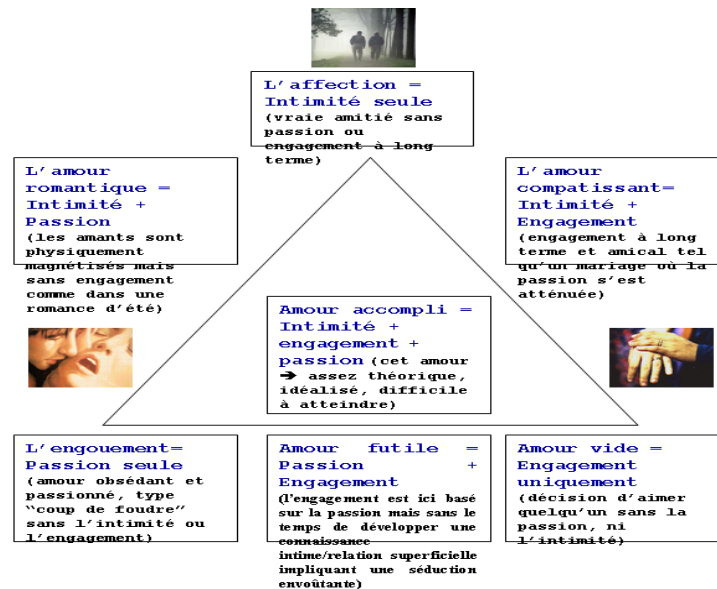
¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

La transversalité (*commonality*) des domaines de l'amour concernés par ces trois composantes varie aussi beaucoup. L'intimité concerne une grande variété de relations affectives (de celles « parents-enfants » à celles « concernant les amis ou entre frères et sœurs »).

Kind of love	Intimacy	Passion	Decision/ commitment
Nonlove	—	—	—
Liking	+	—	—
Infatuated love	—	+	—
Empty love	—	—	+
Romantic love	+	+	—
Companionate love	+	—	+
Fatuous love	—	+	+
Consummate love	+	+	+

Note. + = component present; — = component absent. These kinds of love represent limiting cases based on the triangular theory. Most loving relationships will fit between categories, because the various components of love are expressed along continua, not discretely.



Tiré de : Sternberg, 1986, p. 123

« *Non-love* » n'est pas à commenter sinon qu'il compose la majeure partie de nos relations. « *Liking* » (amour intimité) donne lieu à une relation amicale dans le couple. Et le seul engagement conduit à « *empty love* » ou d'habitues à se fréquenter (par exemple dans les mariages arrangés). « *Infatuated love* » (passion seule = engouement ou amourette) conduit à des impressions de coup de foudre (« *love at first sight* ») sans suite ni engagement. « *They tend to be characterized by a high degree of psychophysiological arousal, manifested in somatic symptoms such as increased heartbeat or even palpitations of the heart, increased hormonal secretions, erection of genitals (penis or clitoris), and so on*¹²⁸ ». Il existe des combinaisons entre ces composantes. L'intimité et la passion conduisent à l'*amour romantique* (amour au jour le jour, la 3^e dimension arrivant ou non avec le temps). L'intimité et l'engagement donnent lieu à l'*amour-complice* des « vieux couples » où la passion se transforme en connivence. La passion et l'engagement expriment, mis ensemble, l'*amour fou*, futile ou capricieux (*exemple* : se marier subitement sans avoir fait l'expérience de l'intimité). L'association des trois composantes (passion, engagement, intimité) est cristallisée dans l'*amour achevé* ou *complet*.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 124.

Sternberg a aussi proposé une théorie de l'amour comme forme narrative ou histoire¹²⁹ qui indique comment les gens en viennent à adopter des « *récit-types* » pour décrire l'engagement dans les différents sommets du triangle de l'amour. Depuis le début d'une vie, chacun d'entre nous actualiserait ces *scénarii*, qui illustrent leur personnalité et diverses fonctions sociales. Cette approche semble analogue à la conception psychanalytique de l'origine de la névrose.

Exemples :

L'histoire d'amour comme un « business » : les deux partenaires tentent de « contribuer efficacement » à une « entreprise commune » ;

L'amour des collectionneurs : malgré la difficulté à satisfaire les exigences amoureuses, on tente de « collectionner des personnes » qui pourraient, avec un peu de chance, servir à accomplir ces désirs (avec le report permanent du « rêve » sur la personne séduite à l'avenir) ;

L'histoire d'amour féerique : l'amour est conçu comme une relation entre un prince et une princesse : l'unicité est ici au centre d'une intériorisation du rêve d'enfant bercé par les contes de fée et l'idée d'amour sacré et parfait ;

L'amour comme une guerre : voir par exemple, le fameux film, sorti en 1989, réalisé par Dany De Vito, *La guerre des Rose* (avec Katleen Turner et Michael Douglas dans le rôle du couple pervers). La relation est ici axée autour de l'attraction/répulsion et le sentiment agressif est étrangement mêlé à une sorte de destin du devoir être ensemble.

Le bovarysme ou l'amour comme idéalisation/transgression romanesque : l'héroïne flaubertienne après un mariage sans amour vit des romances parallèles et l'interdit adultérin, d'une façon idéalisée, en mettant chacun de ses amants sur un piédestal.

Sternberg aurait ainsi réussi à détecter deux douzaines d'histoires de ce genre. À noter que cet auteur a récemment développé une théorie de la haine¹³⁰ qui reprend les trois composantes (intimité, engagement, passion) mais en renversant la perspective : l'enragé ne peut imaginer une intimité avec sa victime, il la déteste passionnément et il serait comportementalement impliquée dans l'accomplissement de sa détestation.

3.3.2. La théorisation du choc amoureux

Francesco Alberoni, sociologue, s'est surtout attaché à décrire le coup de foudre amoureux. Il écrit plusieurs livres à ce sujet¹³¹. Quel est l'intérêt de son approche ? L'une de ses caractéristiques est qu'il va chercher l'explication d'un microphénomène (entre deux individus) à un niveau macrosocial, collectif et politique. Il utilise alors les théories d'Émile Durkheim¹³² et de Max Weber¹³³. Au premier, il reprend l'opposition entre le sacré et le profane. Et à Weber, il emprunte l'idée d'état naissant. En effet, l'amour, en tant que choc initial, révélerait l'opposition, très durkheimienne, entre un *champ de forces du quotidien, routinier* –profane- bercé de souvenirs nostalgiques et de contradictions, et *l'espace sacré*, surpuissant, débordant de projets, de force et d'unité. L'accès au *sacré amoureux* favoriserait l'activation, à deux, d'un prototype de la communauté idéale. Il revivifierait le sentiment de pouvoir atteindre un espace de vérité, de croyance, de joie intense et d'exaltation.

De même, dans l'approche de Weber du charisme, les disciples des mouvements sociaux et politiques entrent dans un état naissant ou « *nouvelle vie* », après avoir quitté leurs anciennes attaches. L'état naissant wébérien est alors un moment collectif bouleversant, une expérience magique. De même, l'amour est décrit comme un mouvement collectif à deux de même nature que les grands changements charismatiques de civilisation et les mouvements historiques. La différence entre les grands événements historiques et l'état naissant de l'amour n'est donc pas de nature mais de degré : l'un est un microphénomène et l'autre macrosociologique. L'intensité vécue est identique. Il s'agit d'un moment de transformation radicale des deux amants. Alberoni arrime ce micromouvement du choc amoureux à des catégories sociologiques qui lui

¹²⁹ Sternberg Robert. *Love is a story*, New York, Oxford University Press, 1998.

¹³⁰ Sternberg Robert. « A duplex theory of hate: Development and application to terrorism, massacres, and genocide », *Review of General Psychology*, 7(3), 2003, pp. 299-328.

¹³¹ Alberoni Francesco, *Movimento e istituzione*, Bologna, Il Mulino, 1981.

Alberoni Francesco, *Le Choc amoureux*, trad. fr., Paris, Ramsay (1^{re} éd. en langue italienne : 1979), 1981.

Alberoni Francesco, *L'Amitié*, trad. fr., Paris, Pocket (1^{re} éd. en langue italienne : 1984), 1995.

Alberoni Francesco, *L'Érotisme*, trad. fr., Paris, Ramsay, (1^{re} éd. en langue italienne : 1986), 1990.

¹³² Durkheim Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1912.

¹³³ Weber Max, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, tome 1, trad. fr., Paris, Pocket (1^{re} éd. en langue allemande : 1921).

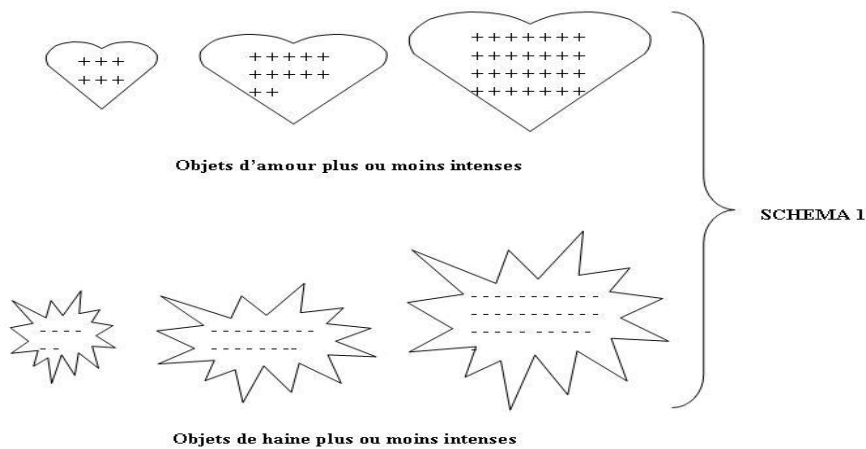
donnent une signification extraordinaire et sociétale. En effet, les notions de sacré, d'effervescence sociale, de charisme sont conçues initialement pour décrire les émergences politiques, les religions, les sociétés et leur changement. Il est donc très déroutant que l'amour soit alors considéré comme une forme supérieure (extatique, extraordinaire, spirituelle). Dans l'esprit d'Alberoni, le choc amoureux dépasse la simple pratique de relations sexuelles. Dans cette conception générique de l'amour, il y aurait deux états du désir : quotidien ou festif, ennuyeux ou sacré. L'auteur parle alors d'une « *intensité spasmodique du désir dans l'amour à l'état naissant [...]. L'amour à l'état naissant ébranle les institutions dans leurs fondements. Sa nature réside justement dans le fait de n'être ni un désir, ni un caprice personnel mais un mouvement porteur d'un projet et créateur d'institutions*¹³⁴ »

Que se passe-t-il lors du choc amoureux ?

→ *Un fort moment de créativité et d'engagement personnel* : ceux qui vivent ce sentiment se séparent de leur ancien groupe primaire de vie (famille, amis), de leurs modes de vie habituels. Ils cherchent à reconstruire un autre groupe et d'autres formes de vie, avec d'autres règles, valeurs et d'autres types de sensations.

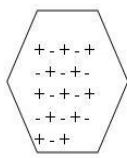
→ *Une dynamique énergétique particulière de réduction de l'ambivalence*. Qu'est-ce que l'ambivalence ? Elle renvoie à une attitude de frustration face au profane, au quotidien, à l'ennui et aux investissements inaccomplis, aux limites rencontrées par les sujets non-encore amoureux. Durant la vie quotidienne normale, on accepte comme normale la coexistence de contradictions, comme amour/haine, foi/incroyance, ennui/exaltation, vérité/mensonge, goût/dégoût...

Tiré de : Alberoni Francesco, 1981, *Movimento e istituzione*, Bologna, Il Mulino.

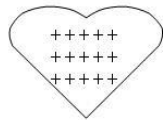


¹³⁴ Alberoni, *op. cit.*, 1981, p. 52.

Figurations albéroniennes



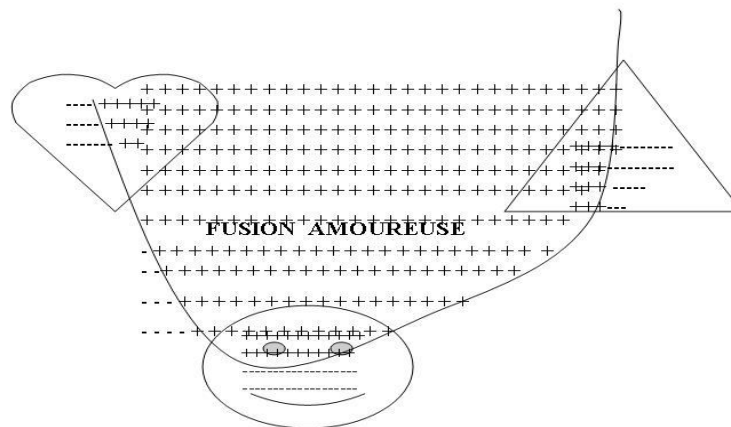
Figuration de l'ambivalence



Objet d'amour institutionnalisé
(la négativité étant expulsée vers
l'extérieur → le social, un ennemi
quelconque, bouc émissaire...)

L'état ambivalent est une forme qu'on peut qualifier de routinière et habituelle de vie. Il peut durer une existence entière. Ainsi, certains d'entre nous peuvent ne jamais connaître le choc amoureux et donc se contenter d'en rêver uniquement. Lorsque l'individu est en situation de « tomber » amoureux, il va ressentir cette ambivalence comme insupportable : il entre alors dans un état de mélancolie qu'Alberoni désigne par le terme « *surcharge d'ambivalence dépressive* », une sorte de maladie existentielle, exprimant un ras-le-bol, le refus de la fausseté, de la monotonie, le mélange entre haine de soi et d'autrui. *Le champ du désir et de la pulsion de vie* pousse à l'expulsion des sentiments considérés comme *faux, négatifs, trop convenus ou inacceptables*. La *surcharge dépressive* annonce donc la survenue prochaine d'un bouleversement relationnel, visant à l'action, au refus de la vraie dépression et de l'enfermement dans un soi qui ne nous convient pas. Cette mélancolie exprimant un ras-le-bol n'est cependant qu'un état nécessaire mais non-suffisant pour pouvoir éventuellement *devenir amoureux*. L'autre condition essentielle est la réciprocité d'une relation dilective avec un *autrui privilégié vivant la même insatisfaction et exigeant le même type de sincérité*. Le *choc amoureux*, s'il a lieu, conduit les deux amants vers une réduction de l'ambivalence. Il les mène vers une restructuration du soi où l'on ôte de la valeur à certains objets habituels d'amour et de haine qui deviennent finalement des objets contingents, insignifiants.

Schéma dynamique et morpho-énergétique de l'état naissant (transformation des valeurs personnelles et de la relation au monde) : mini-révolution



/

« *Le processus est, en général, inconscient. Lorsque nous sommes réellement en phase de tomber amoureux, nous en avons rarement conscience. Nous nous sentons plein d'énergie vitale. Mais en même temps, nous éprouvons un sentiment de malaise et d'impuissance. Nous sommes incapables de percevoir en nous le désir, alors que nous avons tendance à le déceler chez autrui. Nous constatons que les autres, autour de nous, sont vivants et heureux : nous les envions. Nous voudrions être comme eux mais nous en sommes incapables. Nous voudrions être heureux mais nous ne le sommes pas. Et il en est ainsi parce que nous allons à l'encontre de nos désirs profonds et que nous sommes en quête de ce qui pourrait le satisfaire*¹³⁵ ». Cet état de surcharge dépressive est incompris par celui qui le vit et est accompagné d'un fort « *désir sexuel sans objet* ». On hallucine le partenaire idéal et sa rencontre. Après mille explorations, l'état naissant, s'il advient, implique un embrasement immédiat. « *Lorsque l'amour survient, le rapport à l'autre devient exclusif, total. Nous ne parvenons pas à chasser de notre esprit la vision de l'autre : elle revient sans cesse et s'impose à nous*¹³⁶ ». L'amour implique alors un besoin de réorganisation du monde, de résolution d'un dilemme éthique fondé sur le choix des sentiments authentiques et absolus. Aucune théorie de l'amour n'est possible. Tout simplement parce que son expérience confine au mysticisme et à la création permanente de la relation au monde et à soi-même. L'intérêt de l'approche d'Alberoni est de théoriser sociologiquement la structure et non le contenu de cette expérience qui est cependant vécue à chaque fois comme originale.

Diverses thématiques guident l'état naissant de l'amour, comme celui de tout mouvement social ou politique profondément transformateur. *La mort d'un « soi » ancien et inutile*. La question se pose en termes de vie ou de mort et de quête du sens de

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*

l'existence : « *L'état naissant est une mort-renaissance, qui nous conduit aux portes de la mort*¹³⁷ ». Par ce nouveau soi, le devoir et le désir ne font qu'un (l'amour réveille l'être le plus vil et le plus insignifiant). Le désir n'est pas alors perçu comme quelque chose d'« impur » ou de « pornographique » : il est tout autant érotique, total, sacrificiel que spirituel, absolu, vital. On note aussi que cette approche justifie la forte *différence entre amour et érotisme*. Dans ce dernier cas, l'acte sexuel est un but en soi et une technique au service de la jouissance. Dans l'amour, le désir n'est qu'une voie pour accéder à l'autre, à son essence et à une expérience unique à deux. Il se peut qu'une rencontre strictement érotique se transmue en amour : « *Le désir cède le pas à l'émotion, au frémissement, à l'envie de pleurer, au bouleversement intime. L'autre qui nous est devenu proche, est, en même temps devenu plus désirable et plus lointain. Nous le regardons et il nous semble ne l'avoir jamais vu. Chaque fois est la première fois*¹³⁸ ». La peur de perdre l'autre est aussi une crainte de ne plus pouvoir pratiquer l'expérience de l'état naissant lui-même. On craint de ne plus pouvoir accéder à une vérité philosophique, originale et rare. L'amour réside alors dans l'expérience de cette réciprocité dans la volonté de donner du sens au monde à deux. Il s'agirait donc bien d'un mouvement collectif conduisant à une restructuration des valeurs personnelles et sociales.

3.3.3. Le paradoxe amoureux après le choc initial

Quelques mots sur l'approche de Pascal Bruckner. Dans son livre¹³⁹ son analyse de la relation amoureuse rejoint celle de Kaufmann sur les relations intimes des couples¹⁴⁰ qui notait l'existence infime d'inégalités dans le quotidien, générées par les tâches domestiques où les hommes font mine de ne pas savoir assumer certaines tâches et où les femmes agacées reprennent le balai ou le panier à linge pour réaliser le travail correctement. Les couples sont donc organisés autour de relations contradictoires : celui de l'amour authentique, romantisé, fondé sur le choc vécu en commun, opposé à la liberté de chacun de ne pas réaliser, notamment le travail domestique, et de faire ce qu'il lui plaît : aller voir ailleurs s'il ou elle s'y retrouve.

Pascal Bruckner constate, quant à lui, l'existence d'un paradoxe dans l'amour, à l'époque contemporaine. Il note l'importance centrale depuis les années 1960 de l'épanouissement et de la liberté dans le sexe qui a conduit, à certains égards, à la négation de l'amour romantique au profit d'un culte mécanique et dionysiaque de la jouissance. « *On a donc délivré l'amour comme on délivre aussi l'individu de la gangue des traditions, de la religion et de la famille. À dire vrai, l'un ne pouvait aller sans l'autre : dès lors qu'on affranchit la personne privée de la tutelle collective, dès lors qu'on lui offre, grâce au salariat, un début d'autonomie, elle peut s'intéresser aux qualités de ses émotions, les valoriser à sa guise*¹⁴¹ ». Une révolution sentimentale européenne se serait déroulée donc avec la naissance du capitalisme et du salariat en Europe. « *L'amour n'est libre que dans une société d'individus libres. Mais on aboutit alors à une aporie. La liberté peut signifier l'indépendance (n'être asservi à aucune autorité), la disponibilité (rester ouvert à toutes les occasions) et la responsabilité (assumer les conséquences de ses actes). Or ces trois modalités contrarient le type de relation qu'implique une vie à deux. Nous voici soumis aujourd'hui, hommes et femmes, à une exigence contradictoire : aimer passionnément, si possible être aimé de même, tout en restant autonome. Être entouré sans être entravé, avec l'espérance que le couple manifesterait assez de souplesse pour permettre cette coexistence harmonieuse*¹⁴² ».

Ce paradoxe contemporain du couple mène les individus à de nouvelles misères amoureuses et à des contraintes associées à ce « *marché de la relation amoureuse* » « *Rêve d'un rapport humain qui ne déborderait jamais : tu me plais, je te prends, tu me fatigues, je te largue. On essaye l'autre comme un produit. Tout amoureux parle ainsi deux langues : celle de l'attachement fatal et celle de la libre disposition de soi*¹⁴³ ». Le haut taux de divorce en France (deux tiers à Paris, la moitié des mariages en province) en est le résultat symptomatique et fatal. Pourtant, comme l'indique l'auteur, le « *vieux monde n'est pas mort* » et finalement, cette liberté de circulation sexuelle n'a pas aboli les inégalités entre sexes : la procréation après 40 ans demeure plus difficile pour les femmes ; on observe l'impact de la possession d'argent et de la fortune pour les hommes et de la dépendance économique de beaucoup de femmes ; on remarque que l'influence de l'âge ou des apparences continue à avoir des effets identiques : ne peut-on pas parler des exclus des mondes de la fête ou des relations érotiques, du fait de leurs esthétiques non majoritaire ou de leur philosophie du couple plus traditionnelle ? « *Ce que nous retrouvons, après un demi-siècle de discours*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Bruckner Pascal, 2009, *Le Paradoxe amoureux*, Paris, Grasset, 2009.

¹⁴⁰ Kaufmann Jean-Claude, 2000, *La Trame conjugale*, *op. cit.*

¹⁴¹ Bruckner, *op. cit.*, p. 32.

¹⁴² Bruckner, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴³ Bruckner, *op. cit.*, p. 34.

*flamboyants, c'est la continuité des lois génétiques, sociales, politiques, formidable démenti à notre présomption individuelle*¹⁴⁴ ». Ce paradoxe est aussi présent dans le désir de transcender les déterminismes sociaux ou de les ignorer. Au fond, il y a une profonde contradiction entre nos actes et nos discours (d'émancipation). Nos actes recherchent l'amour et la sécurité (l'affection et le sens à la vie) et nos discours célèbrent la liberté, l'autonomie et la libre circulation du désir.

3.4. Familles, parentalités et nouvelles formes de conjugalité

On s'appuiera, principalement, sur le livre de Martine Segalen¹⁴⁵ pour cette section et sur des statistiques diverses (dont l'INSEE) qu'on signalera au fur et à mesure.

3.4.1. Les unions conjugales dans les années 1950 et ensuite

Les enquêtes de René Girard¹⁴⁶ indiquent que la formation des couples, durant les années 1950, étaient organisées essentiellement sur l'appréhension d'une proximité, tant de voisinage que de type social et culturel. L'homogamie socioprofessionnelle était alors très forte. Elle était reliée aux milieux sociaux, à la religion et aussi à la proximité géographique et la territorialisation culturelle des conjoints. L'étude des circonstances de rencontres indique que *les études, le travail en commun, les vacances en groupes, les relations de famille ou de voisinage* mettaient en présence des individus issus d'un même milieu et renforçaient donc l'homogamie en fonction de l'appartenance sociale.

Répartition des circonstances de la rencontre selon la catégorie professionnelle du mari: enquête de Girard, 1959, op. cit.

Circonstances	Cultivateur	Ouvrier	Commerçant	Employés	C. moy.	C. sup
Hasard	8	18	17	16	9	7
Bal	9	21	18	16	9	7
Travail/études	4	11	9	16	25	21
Relation/famille	17	10	9	9	9	18
Voisinage	22	10	5	8	7	2
Présentation	24	9	13	14	15	15
Loisirs	5	10	12	9	9	12
Réunions	10	10	13	13	13	8

Des recherches ultérieures ont bien évidemment décrit de profondes transformations dans les modalités de l'union entre conjoints avant, après ou hors mariage. Durant les années 1970, on assiste à une transformation radicale des modalités d'union. Un déclin du mariage et une diversité des unions hors-mariage est observé. Catherine Villeneuve-Gökalp (p. 267) indique, dans un article de la fin des années 1980 :

« La fréquence des premières unions commencées hors mariage est passée de moins de 20 % en 1968 à 65 % en 1980. H. Leridon a rendu compte des transformations intervenues dans le mode de vie conjugal depuis 1968 [...]. Il montre que la progression de la cohabitation s'est opérée par à-coups, et s'est accélérée pour les générations nées après 1950. Les premières unions commencées hors mariage (entre 1968 et 1970) ont fréquemment donné lieu à une naissance hors mariage (30 %); durant la période suivante (1971-1973), les unions consensuelles ont été un peu plus rapidement légitimées. Les séparations des couples formés entre 1974 et 1976 ont été nombreuses. Pour les cohortes les plus récentes,

¹⁴⁴ Bruckner, *op. cit.*, p. 40.

¹⁴⁵ Martine Segalen, *Sociologie de la famille*, Paris. Armand Colin, 2009. Signalons une mise à jour récente : Segalen Martine et Martial Agnès, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin, 2019 (9^e édition), tenant compte d'enquêtes sur les nouvelles formes de filiation.

¹⁴⁶ Girard René, *Le choix du conjoint : une enquête psychosociologique en France*, Paris, PUF, 1959.

l'attrait de l'institution matrimoniale diminue encore, tandis que la fréquence des naissances hors mariage et celle des séparations semblent augmenter¹⁴⁷ ».

**TABLEAU 1. – PREMIER ÉVÉNEMENT INTERVENU APRÈS LA MISE EN COUPLE,
SELON L'ANNÉE DE DÉBUT D'UNION
(Premières unions commencées avant 30 ans)**

	Année de début d'union				
	68-70	71-73	74-76	77-79	80-82
Pour 100 unions					
Mariage immédiat	80	70	66	49	36
Cohabitation puis :					
Mariage	11	20	20	29	29
Naissance	6	7	5	11	10
Séparation	3	3	9	8	11
Aucun événement	0	0	0	3	14
Total	100	100	100	100	100
Pour 100 unions commencées hors mariage					
Mariage	54	66	59	58	45
Naissance	30	23	14	21	16
Séparation	15	10	26	15	17
Aucun événement	1	1	1	6	22
Total	100	100	100	100	100

Tableau 1 : p. 267. Villeneuve-Gökalp, *op. cit.*, 1985.

On ne va pas reconstituer dans un cours d'initiation les motivations de ces unions sans papier et dites libres. Elle se sont continuées jusqu'aux années 2000, en épousant cependant diverses évolutions qu'il serait trop long d'aborder ici. Retenons quelques constantes des facteurs déterminant les unions, d'après diverses enquêtes dont les processus perdurent de nos jours. Il se confirme des évolutions au long cours. Toujours selon Villeneuve-Gökalp¹⁴⁸, dans un autre article, « *Au milieu des années 1960, près de neuf fois sur dix, la vie en couple ne précédait pas le mariage ; trente ans plus tard, la situation s'est totalement inversée, et pour certains couples une cohabitation permanente et un domicile commun ne sont plus nécessaires. En effet, les enquêtes de Fined, Situations Familiales (1986) et Situations familiales et emploi (1994), ont mis en évidence une dissociation entre la vie en couple et la cohabitation. Un même individu peut affirmer, au cours d'un même entretien, qu'il "vit en couple" et qu'il "n'habite pas avec son conjoint en permanence..., que "chacun a toujours conservé sa résidence personnelle". Vivre en couple sans perdre son indépendance résidentielle est une situation relativement fréquente en début d'union, mais peu durable, et plus souvent imposée par des contraintes extérieures que choisie par les conjoints. En huit ans, cette forme d'union n'a pas progressé. Dans cet article, on s'est demandé si la conjugalité non-cohabitante était une forme de vie conjugale comparable à la cohabitation sans mariage au moment où celle-ci commençait à se diffuser, ou si elle était seulement une forme "sérieuse" des relations amoureuses. On a tenté de dégager les caractéristiques, les choix et les contraintes des personnes qui optent pour ce mode de vie.* ».

¹⁴⁷ Villeneuve-Gökalp Catherine, « Du mariage aux unions sans papiers : histoire récente des transformations conjugales », *Population*, vol. XLV, n°2, 1990. pp. 265-297 : https://www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1990_num_45_2_3546.

¹⁴⁸ Villeneuve-Gökalp Catherine, « Vivre en couple chacun chez soi », *Population*, vol. LII, n°5, 1997. pp. 1059-1081 : https://www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1997_num_52_5_6483.

Pensons aussi à la question territoriale. La *proximité géographique* concernait six couples sur dix, habitant, dans les années 1950, la même commune, 80 à 95% le même département¹⁴⁹. D'autres enquêtes, faites plus tard¹⁵⁰, ont montré que la plus grande mobilité va finir par affaiblir ce déterminisme géographique : *baisse de 95% (=1959) à 55% (=1977) de couples formés dans le même département.*

La distance sociale : 45 % des pères des conjoints appartenaient à la même catégorie professionnelle : on constatait une homogamie sociale deux fois plus forte que le hasard. L'homogamie sociale étant la plus faible dans les classes moyennes, c'est-à-dire, chez les commerçant, les cadres moyens et les employés¹⁵¹.

La distance culturelle : deux tiers des conjoints avaient effectué les mêmes études que leurs conjointes ; dans les autres cas figure, le mari a un niveau supérieur à l'épouse¹⁵².

La distance religieuse : 92% déclaraient avoir les mêmes croyances : athéisme commun ou appartenance confessionnelle identique¹⁵³.

Le poids des déterminismes sociaux est l'objet d'une inculcation parentale douce, basée sur les conseils et la mise en avant d'un sentiment de liberté : 50 % des parents conseillent à leurs enfant de choisir un conjoint du même milieu alors qu'un sur dix suggère de se laisser guider par les sentiments¹⁵⁴. L'homogamie sociale est très forte : certaines observateurs¹⁵⁵, dans une étude sur les promotions des grandes écoles, remarquent que 20 à 75 % des femmes mariées ont épousé un de leurs condisciples d'HEC, de l'ENA ou d'X (Polytechnique) Ce pourcentage monterait jusqu'à 83 % pour la promotion 1980-1983 de l'École Polytechnique. Les processus de sélection du partenaire sont de nos jours tout aussi rigoureux, y compris quand ils se déroulent en ligne. Une étude de Marie Bergström¹⁵⁶ indique finalement qu'il existe une homogamie en ligne, sur des sites de rencontres. Elle conduit à une autosélection sociale produite durant un long processus se déroulant durant trois phases : 1/ l'évaluation des profils d'utilisateurs par les interactants ; 2/ l'échange écrit ; 3/ la rencontre en face-à-face. À chacun de ces moments interviennent des mécanismes de sélection spécifiques qui donnent lieu, mais par d'autres chemins, à un appariement toujours homogame. Citons un extrait de cet article récent :

« *Les codes de la séduction* »

Par la communication écrite, les interlocuteurs font donc connaissance. Si la volonté est de connaître l'autre, l'échange ne se limite pas à cet objectif informatif. Envisagé comme une pratique, l'amour est décrit par Michel Bozon comme une remise progressive et mutuelle de soi : de ses préoccupations, son temps, son espace, son réseau d'amis¹⁵⁷... Dans les phases initiales de la formation des couples, ce don de soi consiste notamment en une transmission mutuelle d'informations : s'intéresser et se révéler à l'autre sont des pratiques constitutives du jeu de séduction auquel se prêtent les usagers des sites de rencontres. La présente enquête révèle cependant des conventions différentes quant aux informations jugées convenables ou non de partager. Les entretiens donnent notamment à voir des attitudes contrastées face à l'évocation de la vie intime. Les expériences affectives antérieures et les attentes dans le domaine du couple constituent un sujet de conversation essentiel pour les interviewés issus des classes populaires. Considérées comme importantes pour "cerner la personne, voir son caractère", les questions relatives à la conjugalité sont présentées comme des questions "classiques", voire "obligatoires". Si les interviewés issus des classes supérieures parlent aussi de la récurrence de ces questions dans les courriels, c'est en revanche pour manifester leur désapprobation.

"Toutes les personnes directement tournées vers 'Alors, comment tu t'appelles ? Qu'est-ce que tu aimes ? Tu aimes les garçons comment ?', je ne répondais pas parce que je trouvais ça un peu déplacé, même si j'étais sur un site de rencontres." (Estelle, 27 ans, auditeur interne. Mère, ingénieure ; père, chef d'entreprise).

¹⁴⁹ Girard, *op. cit.*

¹⁵⁰ Villeneuve-Gokalp, 1977, cité par Moser *op. cit.*

¹⁵¹ Moser, *op. cit.*

¹⁵² Moser, *op. cit.*

¹⁵³ Moser, *op. cit.*

¹⁵⁴ Moser, *op. cit.*

¹⁵⁵ Boisdon Véronique, « Grands mariages en grandes écoles », *Le Monde*, 13 février 1991 : https://www.lemonde.fr/archives/article/1991/02/13/grands-mariages-en-grandes-ecoles_4158354_1819218.html

¹⁵⁶ Bergström Marie. « (Se) correspondre en ligne. L'homogamie à l'épreuve des sites de rencontres », *Sociétés contemporaines*, vol. 104, no. 4, 2016, pp. 13-40 : <https://doi.org/10.3917/soco.104.0013>.

¹⁵⁷ Bozon Michel, *Pratique de l'amour. Le plaisir et l'inquiétude*, Paris, Payot, 2016.

Bien qu'évoquées dans des espaces explicitement voués aux rencontres affectives et sexuelles, les questions relatives à la biographie et aux préférences amoureuses paraissent incongrues aux enquêtés socialement favorisés. Si se séduire, c'est se montrer mutuellement un intérêt, l'intime ne constitue pas un registre convenable à cette phase de la séduction. Alors que l'enjeu de l'échange consiste pour l'ensemble des interviewés à donner de soi, ils ne partagent pas la même idée ni de la nature ni de la temporalité appropriée de ces dons.

De la même manière on observe des codes différents concernant la manière de montrer son intérêt affectif et sexuel pour l'autre. Dans les récits des interviewés issus des classes populaires, les compliments sont présentés comme centraux à l'activité de séduction. Pour Karim (24 ans, étudiant en informatique. Mère, aide-soignante (au chômage) ; père, sans information), séduire, c'est en effet dire des choses qui font "que les choses avancent, comme : 'je t'apprécie beaucoup', 'tu es charmante', 'tu es belle, tu es beau' et ainsi de suite". Pour Audrey (22 ans, étudiante en sciences politiques. Mère, cadre bancaire ; père, sans information) en revanche, un homme "qui te fait comprendre précipitamment qu'il 't'aime bien', c'est un 'mec lourd' et 'sans tact'". Alors que pour les interviewés issus de milieux modestes, la séduction correspond à une explicitation de l'intérêt amoureux et sexuel, les enquêtés socialement favorisés témoignent, au contraire, d'un rituel de séduction valorisant l'ambiguïté des intentions. La manifestation d'appréciations se voit disqualifiée comme de la "drague"; un mode de séduction considéré comme vulgaire et peu propice pour débiter une relation amoureuse. Les personnes interviewées évoquent ainsi des conversations en ligne où le jeu de séduction prend des formes très différentes. Et on parle de quoi ?

"Salut, comment tu vas beauté ? Tu as un beau sourire, ton profil est sympa, qu'est-ce que tu fais dans la vie, tu habites vers où ?", enfin voilà." (Carole, 31 ans, serveuse. Mère, vendeuse ; père, inconnu)

"Alors, en fait il m'avait envoyé un message pas du tout... enfin, un peu différent des autres dans le sens où il me demandait un conseil sur un truc de philo. Tu te dis, ok c'est une stratégie de séduction mais c'est un peu plus intéressant quand même [...] C'était un peu plus naturel quoi. C'était dans un rapport plus... un peu plus normal tu vois, où finalement dans la vie, voilà tu peux rencontrer quelqu'un en discutant de bouquins et des trucs comme ça tu vois. Et c'est ça que j'avais trouvé assez plaisant. C'était un des rares qui avait... Enfin, sinon il n'y en avait pas un qui s'intéressait... Ils disent que ton nom est beau mais ils ne s'intéressent pas à ce que tu fais. Tu te dis que c'est vraiment absurde tu vois. C'est vraiment un truc genre, sur la photo tu souris donc ils vont te dire 'tu as un joli sourire', mais ça paraît vraiment... ! Oui, c'est gentil mais bon ça n'a rien de... voilà, ça n'a rien de particulier quoi." (Sarah, 23 ans, étudiante en philosophie et histoire des sciences. Mère, femme au foyer [traductrice] ; père, graphiste).

S'inscrivant sur Meetic en "[se] disant, après tout, ça peut brasser pas mal de gens", Sarah apprécie de voir sur ce site "tu pouvais rencontrer des gens qui ne sont pas du tout dans le même truc que toi genre 'Je vais à la fac machin' ". Or, dans ces échanges elle se dit rapidement "bloquée" par le fait que "on est beaucoup plus tout de suite dans la sphère de l'intime". La seule personne finalement avec qui elle maintient un dialogue prolongé est un étudiant qui adopte une stratégie de séduction détournée de l'univers amoureux et sexuel. Alors qu'elle sait que le garçon essaye de lui montrer son "intérêt", elle apprécie que celui-ci l'exprime de façon indirecte. Il s'agit là d'un rapport de séduction qu'elle juge plus "normal" : à la fois plus habituel et plus convenable.

De même, étudiante en double diplôme et issue d'une famille à fort capital culturel, Sarah souhaite être appréciée pour ses qualités intellectuelles et non pas pour son sourire ou son prénom dont elle juge les compliments banals et déplacés. La citation montre l'importance de la reconnaissance que l'autre donne aux qualités que l'acteur valorise chez lui-même. Les préférences amoureuses ont en effet un caractère relationnel : elles ne concernent pas seulement les caractéristiques d'autrui mais la manière dont ce dernier reflète ego par son appréciation et sa personne. Sur Meetic, Sarah se détourne ainsi des garçons qui ne savent pas reconnaître les caractéristiques qu'elle considère comme constitutives de sa propre personne.

Considéré comme un "jeu" en raison de son caractère fortement ritualisé - il s'agit de "jouer le numéro" selon les termes de Downia (20 ans, étudiante en sciences politiques. Mère, femme au foyer ; père, chauffeur de taxi [au chômage]) -, la séduction connaît des conventions contraignantes relatives à ce qui peut/doit se dire et se faire. Différents pour les femmes et les hommes, ces codes sont aussi sociaux et entrent, à ce titre, en contradiction les uns avec les autres comme le révèlent surtout les récits des enquêtés issus de milieux favorisés, racontant leur aversion face à des avances jugées vulgaires et inappropriées. De même, les entretiens donnent à voir l'importance des références communes qui facilitent la communication écrite. Cette reconnaissance mutuelle des pratiques et des pensées - dans le sens à la fois de reconnaître et de valoriser - se trouve au cœur des récits et constituent un facteur important dans la décision de faire passer la relation à l'étape d'après : la rencontre "en vrai"¹⁵⁸ ».

Bien que l'appréciation de l'attraction physique et le lieu de vie soient des éléments importants de la rencontre en ligne, Bergström observe qu'ils interviennent « en fin de processus de rapprochement entre des partenaires » à l'issue d'une sélection informelle réciproque sur des façons de parler, de s'exprimer dans l'interaction, de se mouvoir et de se comporter. Les personnes qui s'évaluent alors combinent à la fois des éléments sur leurs identités sociales et professionnelles et des jugements sur une sorte de morale implicite du savoir-vivre, issue de l'interaction dialogique en ligne.

¹⁵⁸ Bergström, *op. cit.*, 29-32.

3.4.2. L'évolution de la famille et de la parentalité contemporaine

L'évolution de la famille et des formes de la parentalité doit être décrite à partir de quatre niveaux d'analyse :

1. Le premier est celui des mouvements idéologiques et sociaux qui sont activées par des minorités actives en lien avec des partis politiques, pour ou contre le PACS, le mariage pour tous ou diverses solutions à la question de l'homoparentalité.
2. Le second renvoie à des aspects juridiques et institutionnels définissant les droits et les devoirs des groupes familiaux et des unions légales dans l'espace contemporain (le droit de la famille et de la parentalité).
3. Le troisième implique un portrait des pratiques réelles à travers des statistiques sur l'évolution des relations de couple, de la conjugalité, de la filiation et de la famille/parentalité.
4. Le quatrième élément permet de décrire les *représentations sociales* et les *opinions* des gens par rapport aux formes de comportement les plus répandues ou impliquant des jugements moraux.

Nous ne pourrions pas examiner tous ces éléments dans ce paragraphe. C'est pourquoi un bilan sociodémographique de la famille et des ménages en France s'impose tout d'abord. Quel est l'état des lieux des personnes en couple ? Relevons qu'*un mariage sur deux se termine par un divorce, de nos jours (alors que c'était un sur huit en 1970). Plus de 54% des naissances se déroulent hors mariage (contre 7% en 1970). Environ un enfant sur quatre de moins de 18 ans vit dans une famille monoparentale ou recomposée.* L'homoparentalité est officiellement inscrite dans le droit de plusieurs États européens. Du coup, ce n'est plus le mariage mais l'enfant qui devient la composante fondatrice de la famille. Selon le sociologue Henri Mendras : « *En vingt ans, la monogamie absolue instaurée par le Christ et réitérée avec force par Saint-Paul [...], ce fondement de la civilisation de l'Occident chrétien, s'écroulait sous l'influence de quelques soixante-huitards : révolution des mœurs à l'échelle millénaire dont on n'a pas encore mesuré les conséquences sur notre système de filiation et sur la construction de la personnalité des enfants*¹⁵⁹ ».

Le mariage fondé sur l'amour est encore jusqu'en 1970 une audace. Il s'agissait d'une « *liberté conquise* », au détriment des arrangements et contrats entre familles. Cette situation était en lien avec un niveau d'emploi plus faible des femmes. La famille ne pouvait poursuivre qu'un but commun autour d'une recherche de bonheur et du respect de l'institution. Il y a eu 417 000 mariages pour la seule année 1972. Puis, progressivement, par la diffusion de masse de nouvelles philosophies dans l'ensemble des pores des sociétés européennes, la mise au premier plan de l'amour allait se faire au détriment du droit traditionnel de la famille et du couple, notamment avec le développement croissant de la pratique de l'union libre¹⁶⁰. Ainsi, ce progressif mais inéluctable rejet du mariage s'accompagne d'une posture idéologique : les concubins refusent de graver dans le marbre leur union. Si elle doit être précaire et ne durer que le temps des sentiments, elle est acceptée comme telle. L'amour et le couple, qui en est la conséquence, sont donc construits sans qu'ils soient l'objet d'un regard surplombant de l'institution juridique. Les recherches sur la conjugalité de Kaufmann l'ont bien montré¹⁶¹. L'intimité devient plus essentielle que la publicité et l'officialité du lien de couple.

L'allongement de l'espérance de vie a aussi été un facteur conduisant à un rejet de l'idée d'une « *longue vie avec la même personne* ». Les enfants des divorces ont eux aussi souscrit, pour leur part, à cette répulsion, en répliquant, peut-être inconsciemment (par intériorisation et reproduction d'un habitus ? par effet traumatique ou névrotique ?), l'expérience de leurs parents séparés. Par conséquent, un rejet tendanciel de l'idée de « *couple toute la vie* » se profile, après les années 1970, à la faveur des désirs d'épanouissement érotique et de l'idéalisation romantique des relations. Une philosophie nouvelle se massifie qui exprime aussi, comme on l'a déjà évoqué, un paradoxe de l'engagement par la passion et de l'incertitude des sentiments, ou ce que Proust dans la *Recherche du temps perdue*, qualifiait d'« *intermittences du cœur* ».

L'accès à la contraception et à l'avortement, durant les années 1970, a permis aussi aux femmes de s'autoriser aussi à penser l'union libre et le choix de leur partenaire en les comparant, soupesant, évaluant. L'augmentation de la part des femmes au travail a complémentaiement contribué à ce processus d'autonomisation et au renforcement de l'union dite libre.

¹⁵⁹ Mendras Henri, *La France que je vois*, Paris, Autrement, 2002 : cité in Catinchi Philippe-Jean, « Déclinaison de la France », *Le Monde*, 22 février 2002.

¹⁶⁰ Voir articles déjà cités de Villeneuve-Gokalp, *op. cit.*

¹⁶¹ *Op. cit.*

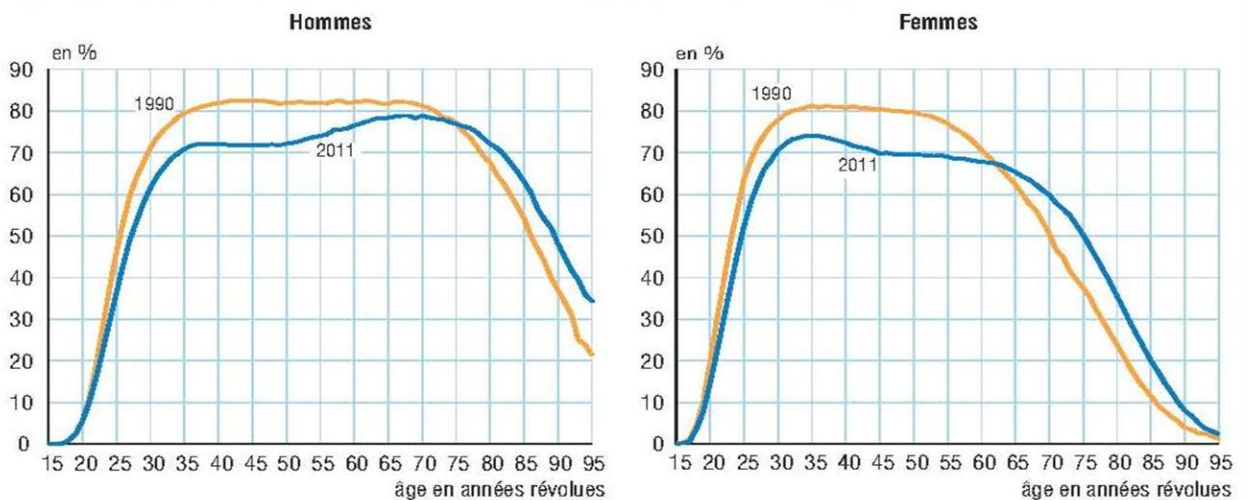
S'impose donc l'idée d'un « couple au choix ». La création du PACS (en 1999) a aussi engendré un affaiblissement de

1. Personnes en couple selon la situation conjugale

	2011		1990	
	en milliers	en %	en milliers	en %
En couple	31 754	100
Marié	23 202	73
Pacsé	1 383	4
Union libre	7 169	23
En couple cohabitant (96 %)	30 438	100	27 578	100
Marié	23 001	76	24 138	87
Pacsé	1 359	4	-	-
Union libre	6 078	20	3 440	13
En couple non cohabitant (4 %)	1 316	100
Marié	201	15
Pacsé	24	2
Union libre	1 091	83

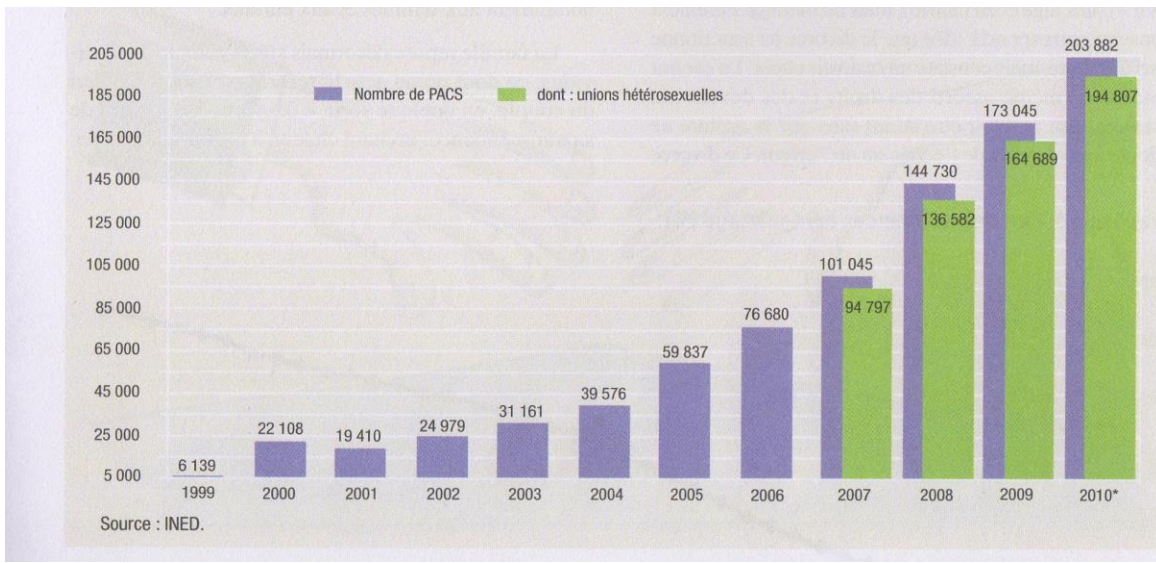
Champ : France métropolitaine, personnes majeures en couple vivant en ménage ordinaire.
 Source : Insee, enquête Famille et logements 2011 ; recensement de la population 1990, exploitation complémentaire.

2. Proportion d'hommes et de femmes en couple, selon leur âge

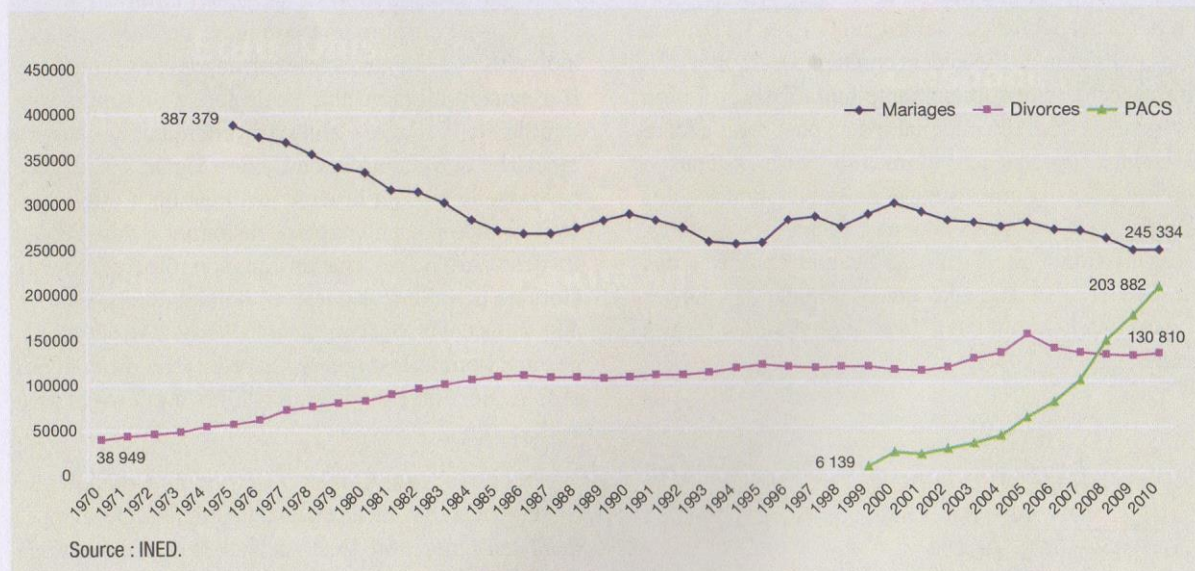


Champ : France métropolitaine.
 Lecture : en 1990, 71 % des hommes de trente ans étaient en couple ; en 2011, 62 % des hommes de trente ans étaient en couple.
 Source : Insee, recensements de la population de 1990 (sondage au quart) et de 2011 (exploitation complémentaire).

l'institution du mariage, en proposant une nouvelle forme d'union. Le PACS, bien que conçu pour les homosexuels, va rencontrer un grand succès chez les hétérosexuels en devenant une sorte de « mariage light », conjugué à une protection fiscale et d'options de séparation sans difficulté. Le PACS est devenu ainsi une forme intermédiaire entre concubinage et mariage. Dans le PACS, comme dans l'union libre, le compagnon de la mère doit faire une déclaration de filiation séparée s'il y a naissance d'un enfant. Cependant, il y a eu une réforme, en 2005, rapprochant la situation des pacsés de celle des mariés sur le plan d'un devoir d'assistance entre conjoints. En échange, ils peuvent bénéficier d'avantages fiscaux divers (déclaration de revenus, succession et droits sociaux). Les couples pacsés ont cependant moins d'enfants que les couples mariés. En 2010, on observe que 203 800 couples ont choisi le PACS (graphique 2). Cette hausse forte est en lien avec la décroissance tendancielle du nombre de mariages. Il y a eu 300 000 mariages en l'an 2000 mais nous parvenons au chiffre de 245 000 en 2010 avec des époux plus vieux au moment du mariage (31,8 ans pour les hommes et 30 pour les femmes).

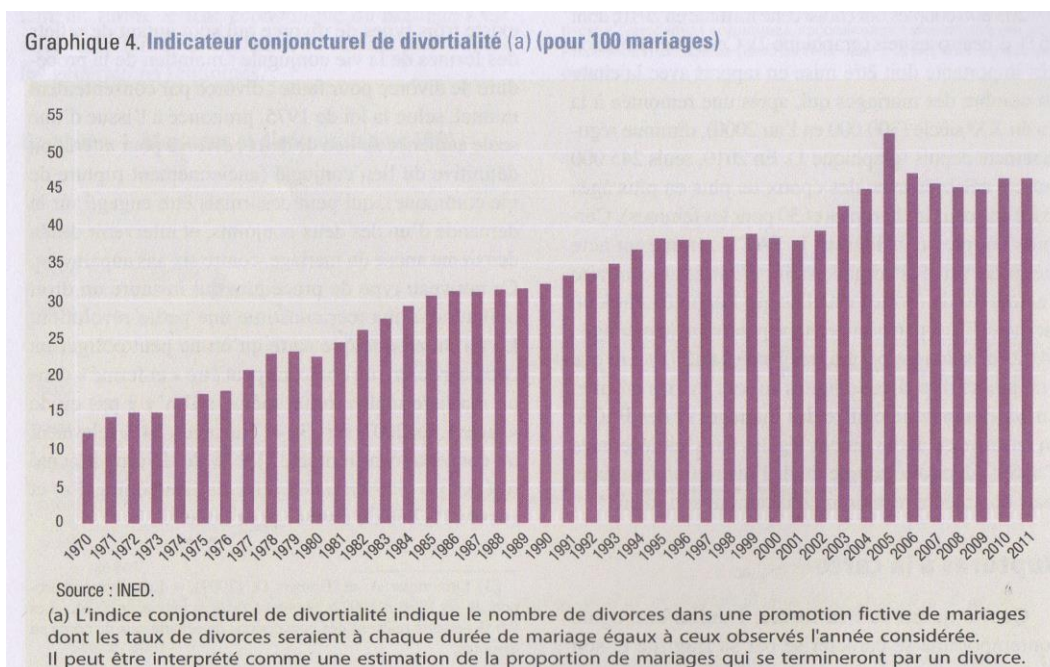


Graphique 1. Mariages et divorces depuis 1970



Trois visions du PACS prédominent : 1/ *acte purement administratif* ; 2/ *ritualisation et cérémoniel proche du mariage* ; 3/ *dispositif d'essai avant le mariage*. 34023 dissolutions ont été prononcées en 2010 mais on ne sait pas quelle est la proportion de ces ruptures ayant ensuite donné lieu à un mariage. Si l'on additionne les PACS et les mariages, on retrouve des statistiques d'unions légales d'après-guerre. Donc le couple demeure un ciment de la vie familiale, mais il est officialisé différemment et selon des modalités à la carte.

Les ruptures sont aussi très diverses. On observe une très forte augmentation à partir des années 1980 du taux de divorce (voir graphique ci-dessous) qu'on peut mettre en parallèle avec l'augmentation du taux d'emploi des femmes.



Les procédures de divorces se sont progressivement assouplies depuis une vingtaine d'année, et plus particulièrement à partir de 2005. Quatre modalités de divorce sont repérables : 1/ maintien de la procédure de divorce pour faute ; 2/ divorce par consentement mutuel, à la suite d'une seule audience ; 3/ divorce pour altération définitive du lien conjugal par la demande d'un des deux conjoints) ; 4/ par conversion d'une séparation de corps (le couple reste marié mais n'a pas l'obligation d'une vie commune).

Pour le Législateur, on ne peut ni contraindre un couple à durer ni à être enfermé dans une vie commune si elle est malheureuse. En 2007, 134 477 divorces ont été prononcés dont 54% étaient du ressort de la procédure de consentement mutuel, 21,2% de l'altération définitive du lien conjugal et 15,2% pour faute. La proportion des qualifications de faute est donc très minoritaire. Le lien de couple perd de sa transcendance et de son inaltérabilité pour devenir un dispositif choisi. Notons cependant, un résultat récent : on observe une baisse légère du nombre de divorces¹⁶² depuis 2010 en France¹⁶³.

¹⁶² Tavernier Jean-Luc (éd), « 123 500 divorces en 2014. Des divorces en légère baisse, depuis 2010 », INSEE-Première, n° 1599, juin 2016.

¹⁶³ Le taux de divorce : il est le rapport du nombre de divorces prononcés dans l'année à la population totale moyenne de l'année.

L'indicateur de divortialité : il correspond au nombre de divorces prononcés pendant une période, en général une année, pour 1 000 habitants de la population considérée ou pour 1 000 mariages prononcés au sein de la population considérée.



3.4.3. Les familles monoparentales et recomposées : données et analyse

On se dirige, toujours plus, vers une forme libérale du divorce et de la conjugalité en faisant reposer la famille sur la volonté et l'idée de libre choix des individus à rester ou non ensemble. La situation libérale de la mise en couple protège tendanciellement beaucoup moins les femmes et les enfants. En effet, on observe que le nombre de femmes en situation difficile augmente du fait de cette hausse constante des ruptures car le taux de divorce n'est pas le seul indicateur de ruptures vu la proportion de naissance hors mariage actuellement.

« La proportion de familles monoparentales dans l'ensemble des familles est passée de 8,2 à 20,8 % entre 1975 et 2011. Dans 85 % des cas il s'agit d'une mère avec ses enfants¹⁶⁴. Il y a un lien important, statistiquement parlant, entre la catégorie des femmes peu diplômées, ayant un enfant jeune, précarisées et la monoparentalité. Le père est, dans ces cas-là, le plus souvent un ouvrier ou un employé. Les femmes diplômées et qualifiées actives en situation monoparentale ont, quant à elles, recours à diverses aides payées pour la garde de leurs enfants. La monoparentalité n'est, le plus souvent, pour elles qu'une transition entre deux situations de couples.

En 2005, on comptait 1,76 millions de familles composées d'un seul parent et d'un enfant de moins de 25 ans (deux fois plus qu'en 1968). 2,8 millions d'enfants vivaient alors dans une famille monoparentale¹⁶⁵. Il y a donc bien *deux grands types de destins féminins dans la société française sur le plan de la monoparentalité*. Très souvent les enfants de ces familles materno-monoparentales cessent toute relation avec leur père. Un chiffre qui doit faire réfléchir : un quart des pères divorcés disparaissent sans payer de pension alimentaire. On comprendra pourquoi les enfants des familles materno-monoparentales vont subir des conditions précaires en logement, soins, éducation et scolarisation. La fragilité du lien conjugal contribue donc à la précarisation d'un nombre important de familles. C'est dans ce contexte qu'une nouvelle fonction de l'État apparaît : « *se substituer aux pères défaillants* » au nom de principes d'assistance et d'aide.

¹⁶⁴ Auteur non mentionné, « Familles monoparentales : la progression continue », *Centre d'observation de la société*, 25 octobre 2021 : <https://www.observationsociete.fr/structures-familiales/personnes-seules/de-plus-en-plus-de-familles-monoparentales-2/>.

Voir aussi : Buisson Guillemette *et al.* « Depuis combien de temps est-on parent de famille monoparentale ? », *Insee Première*, n° 1539, mars, 2015 : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1283845>.

¹⁶⁵ Chardon Olivier, Daguët Fabienne et Vivas Émilie, 2008, « Les familles monoparentales. Des difficultés à travailler et à se loger », *INSEE-Première*, n° 1195, juin : <https://www.cor-retraites.fr/sites/default/files/2019-06/doc-1719.pdf>.

Par ailleurs, il y a *de plus en plus de familles recomposées*. Statistiquement parlant, une famille recomposée est « *une famille comprenant un couple vivant avec au moins un enfant n'étant pas celui d'un des deux conjoints*¹⁶⁶ ». 1 200 000 enfants de moins de 18 ans vivaient dans de telles familles en France, en 2006, 1,5 millions en 2011¹⁶⁷. Selon divers analystes, on passerait progressivement de la « *nuclear family* » à l'« *unclear family*¹⁶⁸ ou « *rainbow family* ». D'autres sociologues futuristes (Joel Kotkin¹⁶⁹ ou Philip Cohen¹⁷⁰) parlent même d'une généralisation prochaine du célibat, avec par conséquent une augmentation permanente du nombre de « *singles* » dans les pays occidentaux et d'un déclin inexorable de la famille et du mariage. Aux États-Unis, la moitié de la population, soit 51,2% de la population (ou 128,2 millions de personnes) serait déjà célibataire¹⁷¹.

Pour revenir à la famille recomposée, il faut bien dire que la phase après le divorce fait intervenir de nouvelles figures familiales et relationnelles, comme le « *beau-père* » qui n'est ni parent ni ami. Il y a deux familles de référence, deux foyers, pour les enfants. Les couples sont doublés. De nouveaux enfants apparaissent et des demi-sœurs et demi-frères aussi, sans parler des six ou huit couples de grands-parents. Certains auteurs parlent plutôt du « *processus de recomposition familiale engendrant de nouvelles conjugalités*¹⁷² ». Selon divers sociologues (Irène Théry), la famille recomposée est à la fois une source d'angoisse et un laboratoire de nouveaux modes d'organisation des relations tant familiales que sociales. On commence alors à parler d'une parenté qui s'invente par la vie commune dans le même foyer, dans un entre-deux, entre familiarité et famille. Le rapport de filiation est alors à reformuler et à prouver quotidiennement par des actes spécifiques généralement de type symbolique. Des systèmes de garde et de résidence alternée émergent. Des modalités diverses de l'exercice parental sont mises en place. Se développent alors des modes de référence aux règles variables et parfois déstabilisants demandant aux enfants un effort cognitif notable même si, pour les plus fragiles, l'équilibre psychique est difficile à trouver.

Remarquons qu'avec l'âge du mariage toujours plus élevé et la première naissance reculant, on assiste aussi à des paternités et à des maternités de plus en plus tardives. Avoir un enfant, à 40 ans et au-delà pour les pères, et, à 45 ans et au-delà pour les mères, devient toujours plus courant. Il en est de même pour les parentés par adoption. D'après certains chiffres, plus d'un enfant adopté sur deux entrent dans une famille avec un père de plus de 45 ans et une mère de plus de 40 ans¹⁷³. De nouvelles normes d'âge se diffusent avec l'assistance médicalisée à la procréation (naissances chez mères de plus de 40 ans). Cependant, les naissances chez les femmes de plus de 40 ans sont en faible proportion : 4% en 2009 ; l'âge moyen de la première maternité atteint 30 ans en 2009.

¹⁶⁶ Léridon Henry 1995. « Nommer, compter et observer les familles recomposées », *Quels repères pour les familles recomposées ?*, Paris, LGDJ, pp. 87-94.

¹⁶⁷ Vivas Émilie, 2009, « 1,2 millions d'enfants de moins de 18 ans vivent dans une famille recomposées », *INSEE-Première*, n°1259, octobre, 2009. Des chiffres plus récents permettent d'observer qu'il y avait, en 2011, 1,5 millions d'enfants de moins de 18 ans vivant dans une famille recomposée, « *c'est-à-dire une famille où les enfants ne sont pas tous ceux du couple actuel* » : Lapinte Aude, « Un enfant sur dix vit dans une famille recomposée », *INSEE Première*, n° 1470, octobre 2013 : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1281054>.

¹⁶⁸ Simpson Bob, 1999, « Nuclear fallout : divorce, kinship and the insecurity of contemporary family life », in John Vail et al. (éd.), *Insecure Times. Living with Insecurity in Contemporary Society*, Londres/New-York, Routledge.

¹⁶⁹ Kotkin Joel (éd.), *The Rise of Post-Familialims: Humanity's future?* Singapore, Chapman University/Fieldstead, Civil Service College Singapore, 2012: <https://www.yumpu.com/en/document/read/11846807/the-rise-of-post-familialism-newgeographycom>.

Auteur non identifié. « Are we facing a future without families? Blame the post-industrial, consumption-based economy and its demand on female workers », *Macleans.ca*, 4 décembre 2012: <https://www.macleans.ca/politics/are-we-facing-a-future-without-families/>

¹⁷⁰ Cohen Philip, « Marriage is over: "Live with it" », *Sociological Images*, 6 juin 2013: <https://thesocietypages.org/socimages/2013/06/06/marriage-is-over-live-with-it/>

¹⁷¹ Étude du Martin Prosperity Institute, effectuée par Charlotta Mellander, en 2014.

¹⁷² Le Gall Didier et Martin Claude, *Recompositions familiales. Usages du droit et production normative*, Caen, Centre de recherche sur le travail social, 1990.

¹⁷³ Bessin Marc, Levilain Hervé et Régnier-Loilier Arnaud, « Avoir des enfants "sur le tard". Une exploration statistique de la "parenté tardive" à partir de l'EHF 1999 », in Cécile Lefèvre et Alexandra Filhon (éd.), *Histoires de familles, histoires familiales. Les résultats de l'enquête Famille de 1999*. Paris, Ined, n°156, 2005, pp. 283-307.

Levilain Hervé, « Le parcours des âges au regard de la parentalité tardive. Régulation biographique et synchronisation négociée », *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 21, 2008 : <https://doi-org.bases-doc.univ-lorraine.fr/10.4000/leportique.1813>

Il y a aussi de plus en plus de cas de couples avec un homme plus âgé que la conjointe, cas accompagnés d'effets de socialisation contrastée pour de nouveaux enfants trop jeunes et seuls. Les futurs grands-parents que deviendront les pères et les mères tardifs offrent-ils, dans ce cas, à leurs petits-enfants l'image attendue du fait d'une vieillesse hyper-dépendante et donc des interactions réduites ? La question centrale du droit de l'enfant est pour l'instant niée. Les enfants issus d'insémination artificielle, par mère porteuse ou par adoption peuvent probablement vouloir rechercher plus tard leurs origines. On sait que les enfants nés sous X développent de vraies névroses identitaires. Qu'en sera-t-il pour tous ces enfants dont les schémas de filiation, auparavant millénaires, ont été récemment bouleversés ? L'importance des droits de l'enfant à connaître sa filiation autre qu'imposée n'est-elle pas un élément essentiel de reconnaissance pour chacun ? Comme l'affirme Segalen, sociologue de la famille, « *le point d'équilibre de notre système de parenté se trouve déplacé du mariage à la filiation. À conjugalité faible, filiation forte : c'est une des constantes de l'univers de la parenté*¹⁷⁴ ». Cependant, la filiation est aussi soumise à des normes flottantes, malgré l'effort du Législateur.

Théry, explique dans son livre sur le démariage¹⁷⁵ : « *Le mariage traditionnel, qu'il soit religieux ou laïcisé, exprimait toujours un lien profond entre un moment de notre histoire et des règles d'alliance, l'idée qu'une même référence fondamentale présidait à toute la société, qu'on la pense divine, naturelle ou fondée sur le contrat. Cette référence, l'institution matrimoniale avait la charge d'en être le symbole [...]. Or, c'est cette place symbolique qui a été remise en question par la redéfinition contemporaine de la signification du mariage : si son fondement est le sentiment, sa vie le bonheur, sa mort, le désamour, comment le mariage, même profondément modernisé, continuerait-il d'être ce qu'il fut autrefois, l'horizon indépassable des relations entre les hommes et les femmes, le fondement de la société tout entière, la "clé de voûte de l'édifice social" ? Le mariage n'est plus consubstantiel à l'univers humain de nos sociétés, il est devenu une expérience subjective : le choisir ou le rompre relève de la conscience individuelle. Ce mouvement qui bouleverse la définition même du privé, nous le nommons le démariage*¹⁷⁶ ». Cette massification du démariage pose un problème car il y a désinstitutionnalisation de la fabrication des familles malgré et du fait des « *garanties légales* ». « *Nous voici entrés dans une nouvelle ère où la fabrication de la famille n'est plus fondée sur l'institution, mais n'est pas désinstitutionnalisée pour autant : les normes s'assouplissent, se décentralisent, font appel à des tiers médiateurs. Notre système de parenté, n'en déplaise aux chantages de l'individualisme, est soumis, comme par le passé à des régulations : elles sont passées des mains de l'Église à celles de l'État. Les propositions d'experts en tout genre viennent se substituer aux préceptes de la morale religieuse ou laïque. Un ensemble d'institution gère le mal-être familial et les conséquences sociales des ruptures d'union pour le compte d'un État qui se prétend neutre en matière de choix familiaux*¹⁷⁷ ».

Rien d'étonnant que face à la prise en charge par l'État et les services sociaux des conséquences de ces processus de relative instabilité familiale, combinés à l'emprise croissante de la marchandisation sur le couple et les enfants, on rencontre de plus en plus de parents peu confiants en soi, incapables d'affronter leur mission et leur rôle. L'un des paradoxes de ces formes anomiques de conjugalité contemporaine est encore lié à l'emprise des politiques natalistes de l'État-Providence : les indices de fécondité sont en France assez élevés du fait d'un ensemble d'institution favorisant la prise en charge des enfants dès les premiers âges¹⁷⁸, combinée à une politique migratoire relativement ouverte depuis 1950¹⁷⁹. Pour être complet sur cette thématique complexe de la parentalité et de l'évolution des familles, on conseillera aussi un chapitre d'ouvrage de type socio-historique et conceptuel décrivant les avantages et inconvénients de plus d'un siècle de transformation dans le domaine des droits de la filiation et de la maternité/paternité¹⁸⁰.

¹⁷⁴ Segalen, *op. cit.*, p. 48.

¹⁷⁵ Théry Irène, *Le Démariage, justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

¹⁷⁶ Théry, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁷⁷ Segalen, *op. cit.*, p. 49.

¹⁷⁸ « *On a oublié la crèche* » s'écriaient les étudiants révolutionnaires de l'Université de Vincennes : voir documentaire : Linhart Virginie, 2016, *Vincennes : l'université perdue*, Paris, Arte, 1^{er} juin : <http://www.arte.tv/guide/fr/059529-000-A/vincennes-l-universite-perdue#arte-header>.

¹⁷⁹ Volant Sabrina, Pison Gilles et Héran François, « La France a la plus forte fécondité d'Europe. Est-ce dû aux immigrées ? », *Population et Sociétés*, n° 568 (juillet-août), 2019 : https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/29430/population.et.societes.568.2019.fecondite.immigrees.fr.pdf

Nadot Robert, « Effet de l'immigration sur la natalité en France depuis 1953 ». *Population*, vol. XXII, n°3, 1967, pp. 483-510 : doi : 10.2307/1527850 https://www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1967_num_22_3_11045

¹⁸⁰ Tahon Marie-Blanche, « Famille et parentalité », in Gilles Ferréol (éd), *Sociologie. Cours, méthodes, applications*. Rosny, Bréal, 2004, pp. 89-111.

Chapitre 4. La mondialisation culturelle dans les sociétés postmodernes

Dans un premier paragraphe, nous aborderons les origines et les formes de la mondialisation. Nous verrons qu'elle génère plusieurs sens qui se recouvrent et qui entrent parfois en contradiction avec des synergies nationales et locales. Dans une deuxième partie du chapitre, nous tenterons de lister les points négatifs et constructifs de ce processus, concourant tendanciellement à l'amélioration matérielle des humains. Nous reprendrons aussi le concept hybride de *glocalisation* qui tente de formaliser les processus d'intégration des cultures particulières, locales dans un environnement plus global. Ainsi, les cultures et modes de vie de ceux qui proviennent d'autres espaces culturels ou de la marchandisation culturelle, finissent par modeler les cultures locales d'ailleurs et donc d'espaces éloignés. Dans le paragraphe 3, on reprendra une thèse sur la mondialisation du point de vue culturel qui se base sur une analyse critique du marché néolibéral et de ses effets symboliques. En quatrième, nous aborderons les phénomènes d'addiction alimentaire, chimiques ou communicationnels provoqués par une normalisation des comportements. Nous terminerons sur une réflexion et une définition de la modernité et de la postmodernité qui sont des concepts essentiels pour mieux saisir le thème de ce chapitre.

4.1. Globalisation/mondialisation, déréglementation, révolution permanente du capitalisme

La conception qu'on peut avoir de termes aussi proches et chargés idéologiquement dépend de la position qu'on adopte face à un phénomène très ancien. La notion de mondialisation est elle-même attachée, depuis des millénaires, aux conquêtes d'empires Persan, Égyptien, Grec, Romain, Inca, Mongols, Ottoman, Chinois, Franc, Germanique, Arabe, Russe, Japonais, puis Espagnol, Portugais, Français, Anglais et Américain, etc. Ce qu'on a appelé la colonisation est en réalité un processus de conquête parmi d'autres plus spécifiquement animée par des objectifs économiques et financiers liés à l'expansion du capitalisme occidental, européen et états-unien, du XV^e au XX^e siècle¹⁸¹. La découverte du Nouveau Monde, mais avant cela, les grands voyages commerciaux chinois, portugais et espagnols, puis anglais, hollandais et français permettent donc de dater, sur le très long terme, ce processus qui, pourtant semble être énoncé comme « *nouveau* » depuis une quarantaine d'années, en Europe et partout ailleurs. On peut donc percevoir deux processus : l'un plus ancien, d'expansion de sociétés, lié à des conquêtes impériales et guerrières, d'une part, et l'autre, associé à l'émergence d'une nouvelle relation à la tradition, à l'universalité et à la narration de la pluralité culturelle, qu'on peut nommer « *globalisation* ». Le terme « *globalisation* » est en fait un anglicisme que les Français ont tendance à utiliser de façon quasiment synonymique pour désigner la « *mondialisation* ». Les écrits des penseurs libéraux du XVIII^e siècle décrivent le développement du capitalisme comme intégré à la mondialisation¹⁸². Des historiens, comme Fernand Braudel, considèrent que les cultures européennes sont d'abord des phénomènes internationaux, profondément associés à des *modes de production et d'échange, comme le capitalisme commercial et bancaire*¹⁸³. L'un des premiers économistes critiques de la mondialisation comme Samir Amin, a réalisé sa thèse directement sur cette question : *Les effets structurels de l'intégration internationale des économies précapitalistes. Une étude théorique du mécanisme qui a engendré les économies dites sous-développées* (thèse, Université de Paris), 1957.

D'autres penseurs plus récents de la mondialisation furent les observateurs et intellectuels des périphéries au XX^e siècle (exemple : Arjun Appadurai ou Amartya Sen). Pour Christian Grantaloup¹⁸⁴, la question se pose sur le long terme et au plan d'une analyse géostratégique. Selon lui, la mondialisation débute avec la colonisation de l'Amérique par les Européens. Il s'interroge sur les changements possibles engendrés par une domination éventuelle en Europe par des envahisseurs comme Gengis Kahn. Philippe Binet avait obtenu le Grand Prix du roman de l'Académie française, en 2019, avec un roman décrivant la conquête de l'Europe par les Incas¹⁸⁵. Nul doute que la face du monde en aurait été changée. Philip K. Dick,

¹⁸¹ Thwaites James, *La Mondialisation : histoire, évolution et actualité*. Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 2022 : voir chapitre 1 de ce livre sur l'histoire de la mondialisation et ses antécédents dans les grands empires du passé.

¹⁸² Voir écrits d'Adam Smith, de Bernard de Mandeville ou du philosophe David Hume : *Political Discourses*, London, A. Kincaid & Donaldson. 1752.

¹⁸³ Braudel Fernand, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1985.

Braudel Fernand, *Le Modèle italien*, Paris, Flammarion, 1994.

¹⁸⁴ Grantaloup Christian, *Géohistoire de la mondialisation : Le temps long du monde*, Paris, Armand Colin, 2015.

¹⁸⁵ Binet Laurent, *Civilisations*, Paris, Grasset, 2019.

le célèbre romancier américain, décrit un monde où le Japon impérial et l'Allemagne nazie auraient triomphé durant la II^e guerre mondiale¹⁸⁶.

L'histoire de la mondialisation épouse celle du capitalisme, comme le note Michel Beaud¹⁸⁷. Pour Fernand Braudel (*op. cit.*), cette mondialisation a été d'abord le fait de groupes entreprenants et minoritaires bien que les visées expansionnistes des monarchies ibériques se fussent inspirées de modalités culturelles différentes, notamment du mercantilisme, favorisant l'échange de produits manufacturés contre des métaux précieux ainsi qu'une protection des marchés intérieurs nationaux, et du prosélytisme catholiques. S'est ensuite déroulé une *Grande transformation*, durant cinq siècles, pour reprendre l'énoncé du livre de Karl Polanyi¹⁸⁸, entre 1939 et 1950, qui a donné naissance à l'autonomisation de la sphère économique par rapport aux autres secteurs de la vie des nations jusqu'à la veille de la Seconde guerre mondiale. On assiste à un ré-encastrement des sphères économiques et financières (entreprise, marchés) dans les sociétés et les États populistes durant les années 1930. La grande contamination cristique financière de 1929 a été la première très forte secousse de la globalisation que nous vivons depuis un siècle. Les effets de la crise de 1929 avaient été contenus grâce à une approche régulationniste, keynésienne, postfordienne, bien que tous le vécussent à la même période. Par exemple, lors des tentatives de traitement de la crise économique, en 1936, en Allemagne, un ministre du Reich (un libéral du nom de Carl Friedrich Goerderler) tentait de convaincre Adolf Hitler qu'il fallait plutôt mettre l'accent sur les efforts de relance de la consommation au lieu de dépenser pour le réarmement.

Ian Kershaw rappelle que l'année 1936 fut cruciale pour Hitler et le pouvoir nazi « *car le régime était confronté à un dilemme de politique économique, à une remontée prévisible du chômage, à un mécontentement social dû aux pénuries alimentaires, à un regain d'activité communiste clandestine, à une baisse du moral dans le parti et – sur le plan diplomatique- à un isolement relatif*¹⁸⁹ ». Quel fut le choix d'Hitler ? Il adopta l'option de la fuite en avant vers des coups stratégiques par surprise, par trahison et par sidération (remilitarisation de la Rhénanie), l'organisation d'une économie planifiée, dirigée par Göring, et la mise en place d'une économie refermée et autarcique. Ces actions furent les seules réponses à l'idée keynésienne de Goerderler de relance de la consommation. Bien que la *Grande Transformation* soit associée à l'autonomisation de la fonction économique et financière, ce processus global a été un objet de luttes au sein même de la pire dictature de l'époque : la traduction différente de la crise en termes de politique publique d'État était alors encore possible, avec tous les choix terribles de réarmement d'Hitler. Cette option de développement des intérêts du capitalisme militaro-industriel fut adoptée de la même manière en Allemagne, au Japon et en Italie et dans les pays communistes qui édifièrent des économies militaro-industrielles parallèlement. Le heurt entre une vision désincarnée, transnationale, apatride et anti-nationalitaire du capitalisme et une autre de revendication territoriale et d'appropriation, voire de rapine, organisait les débats et les choix de ces trois dictatures de l'époque dont les buts étaient profondément associés à l'appareil de production des grandes entreprises nationales¹⁹⁰.

La *globalisation* inclut bien évidemment le colonialisme et la colonisation, comme pratiques intégrées à une activité militaire, impérialiste et commerçante. Le processus de la mondialisation, malgré des traductions ou tactiques locales ou nationales spécifiques, demeure très spécifiquement associé à un phénomène multiforme et culturel de longue date. De nos jours, on l'associe plus spécifiquement à l'émergence du capitalisme et à sa généralisation, depuis 1929. Encore plus particulièrement, la mondialisation est liée à l'émergence d'une accélération de la financiarisation des économies, depuis la Crise du pétrole de 1972-1973 où le prix du baril a augmenté de 400 % et la fin de l'étalon or pour le dollar. En effet, les conséquences de la crise du pétrole de 1973 ont été un accroissement des dettes souveraines des pays occidentaux et des États-Unis, avec un énorme transfert financier vers les pays de l'OPEP, de l'ordre de 68 milliards de dollars¹⁹¹, pour la seule année 1973-1974. On observe alors une progressive et subséquente financiarisation de l'économie mondiale car, face à l'afflux d'argent, les pays de l'OPEP recyclèrent leur fonds financiers vers les banques et les économies occidentales et industrialisées. De

¹⁸⁶ Dick Philip, *The Man in the High Castle*, New York, Putnam's Sons, 1962 (traduction en français: *Le Maître du Haut-Château*).

¹⁸⁷ Beaud Michel, *Histoire du capitalisme, de 1500 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 2010.

¹⁸⁸ Polanyi Karl, 1983, *La Grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1^{re} éd. en langue anglaise : 1944.

¹⁸⁹ Kershaw Ian, 1991, *Hitler. Essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard, pp. 210-211.

¹⁹⁰ Ricciardi Ferruccio, « Une utopie conservatrice : Rationalisation et sciences du travail dans l'Italie fasciste ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 136, 2017, pp. 57-70. <https://doi.org/10.3917/ving.136.0057>

¹⁹¹ Berthélemy Jean-Claude. Les prélèvements pétroliers et les déséquilibres macroéconomiques mondiaux : une analyse en termes de transferts. *Revue économique*, volume 33, n°4, 1982. pp. 695-723 : http://www.persee.fr/doc/reco_0035-2764_1982_num_33_4_408676.

plus, le renchérissement du prix du pétrole augmenta les charges et les déficits des pays industrialisés. Ainsi, « *pour payer le pétrole et pour assurer leur croissance, les pays en voie de développement empruntèrent à des taux variables d'énormes sommes aux banques privées et aux institutions multilatérales. Au début des années 1980, le système s'effondra, laissant ces pays surendettés. Le FMI, créé pour promouvoir le libre commerce entre les nations occidentales après la Seconde Guerre mondiale, proposa des prêts pour permettre à ces pays de payer les intérêts de leur dette. De même, la Banque mondiale offrait des prêts destinés aux projets de développement. Mais les pays devaient signer un contrat où ils s'engageaient à faire un certain nombre d'ajustements structurels. Ils recevaient l'argent à la mesure que s'effectuaient ces réajustements. Dès lors, le FMI et la Banque mondiale disposaient de pouvoirs considérables. Avec la chute de l'URSS, les pays non alignés ne disposaient plus de partenaires commerciaux alternatifs*¹⁹² ». On assiste à partir de cette époque à un processus de déréglementation continu et à des ajustements structurels extrêmement violents dans de nombreux pays, tant à l'est de l'Europe qu'en Afrique, Asie et Amérique du Sud.

On ne peut donc pas entièrement confondre ce processus-là (mondialisation/globalisation) avec la « *déréglementation/flexibilité/pilotage financier des organisations* » qui est une recombinaison économique et sociale plus récente, émergeant après 1973-1980. En fait, beaucoup de protestataires s'en prennent au second processus en utilisant l'intitulé du premier qui est plus complexe et ancien. Il y a là une confusion conceptuelle due principalement à des engagements doctrinaires et idéologiques d'activistes. En réalité, il faut demeurer plus nuancé sur le plan socio-économique, historique et culturel. On déplorera l'incapacité des acteurs des mouvements sociaux à se hisser à un niveau de compétence et de pensée suffisant à propos d'une dénomination exacte des processus et facteurs impliqués dans la globalisation. Certes, le processus de mondialisation implique depuis des siècles des guerres, des rapports de domination, des extensions territoriales et un développement des économies de marchés. Mais on ne peut pas réduire toute globalisation à un phénomène purement économique et géostratégique. Il y a des dimensions culturelles et sociologiques complémentaires à ne pas sous-estimer.

On peut néanmoins dater l'émergence d'une aggravation de l'emprise du capitalisme sur les sociétés mondiales, en partant des années 1950 et du plan Marshall ainsi que des politiques violentes de passage à l'agriculture intensive par l'usage des pesticides, l'activation du remembrement initié par Jean Monnet en France, la mécanisation à outrance, la désertification des campagnes et la baisse constante de la biodiversité. La gouvernance financière des firmes et des États s'est de nos jours encore plus diffusée et intensifiée mondialement¹⁹³. Elle s'est accentuée pour faire face à la concurrence japonaise et d'autres pays asiatiques, puis des pays de l'Est passés à l'économie de marché et des nouveaux États émergents dits du BRICS (Brésil, Russie, Inde, Chine et Afrique du Sud). La prépondérance globale de ce mode de management piloté monétairement, spéculativement et financièrement, depuis la fin des années 1980, jusqu'à aujourd'hui, explique largement l'écroulement bancaire¹⁹⁴ de 2008-2009. La première forme de financiarisation de l'économie du XIX^e siècle avait conduit de la même façon à la guerre des impérialismes de 1914-1918 et, un peu après la fin de la I^{re} guerre mondiale, à la grande crise de 1929. L'espoir financieriste d'après 1989 est né du sentiment d'invincibilité et de triomphe face aux communismes d'État et de la multiplication des initiatives d'accrochage de tous les actes de la vie quotidienne au marché et à la monétarisation. Cependant, la révolution ultralibérale avait déjà planté ses principes de développement durant l'avènement de Margaret Thatcher en Grande Bretagne (1979-1990) et Ronald Reagan, aux États-Unis (1981-1989).

Cette intensification et cette généralisation datent donc de la fin des années 1970. Elles sont donc assez récentes. Métaphoriquement parlant, on a, comme en musique, basculé brusquement du *hard rock* au *black metal* nordique, rythmiquement dissonant et très intense. Le *hard rock* a donc été un levier stylistique ayant inspiré les innovateurs des formes plus radicales de *metal* des années 1990 et 2000. L'intensification et la généralisation du capitalisme financier, ayant débuté dès 1980, auraient, de la même façon, atteint leur apogée avec l'hégémonie de la conception flexible des modes de production industriels¹⁹⁵. Elles auraient altéré et impacté gravement les biens communs que les financiers ont privatisés, les formes culturelles et les systèmes de communication qui sont devenus des espaces de production de valeur ajoutée et de propagande généralisée. En France, il y a presque trente ans, Armand Mattelart avait théorisé ce processus en décrivant la

¹⁹² Abélès Marc, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008, p. 14.

¹⁹³ Fligstein Neil, « Rhétorique et réalités de la mondialisation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 119, n° 1, 1997, pp. 36-47.

¹⁹⁴ Gréau Jean-Luc, *La Grande récession (depuis 2005)*, Paris, Gallimard, 2012.

¹⁹⁵ Voir : Sennett, *Le Travail sans qualité*, *op. cit.* ; Ingrid France, citée par Dufour, *op. cit.*, 2008 ; voir France, Ingrid. « Le discours capitaliste libéral : fondements et portée sociale », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 75, no. 1, 2007, pp. 55-71 : <https://doi.org/10.3917/cm.075.0055>.

déréglementation des médias et des industries culturelles¹⁹⁶. Pierre-Michel Menger décrit la même tendance pour les professions artistiques et le mode de production des arts¹⁹⁷. Luc Boltanski et Ève Chiapello tracent une synthèse critique et plus générale de ce qu'ils nomment le « nouvel esprit du capitalisme¹⁹⁸ ».

Pour Arjun Appadurai, la globalisation, telle qu'on la connaît depuis une cinquantaine d'années, est liée à *une rupture engendrée par la modernité*. Une plus intense diffusion de la modernité se déroule alors dans toutes les sociétés mondiales. Cette rupture reposerait, selon lui, sur deux tendances profondes : la *prédominance et la généralisation des médias électroniques*, d'une part, et la *massification de l'expérience migratoire à un degré jamais atteint auparavant*¹⁹⁹, de l'autre. Ces deux tendances mondiales engendreraient des pratiques nouvelles, dont une capacité de projection vers des projets de vie alternatifs d'un nombre très important d'individus dans le monde²⁰⁰. La globalisation est, dans cette optique, surtout décrite dans ses effets culturels : dans sa modification des capacités d'imagination collective de groupes entiers de personnes dans le monde. Cette théorie selon laquelle un changement –ou une rupture- a eu lieu, qui insiste particulièrement sur les phénomènes de médiation électronique et sur les déplacements de population, est forcément une théorie du passé récent (ou du présent étendu). C'est d'ailleurs surtout depuis une trentaine d'années, en effet, que les médias et les migrations ont pris cette dimension massivement globale, leur activité débordant sur de vastes et irréguliers terrains transnationaux. Cette intensification de l'expérience imaginaire des collectifs et des diasporas internationales explique l'existence de communautés affectives, culturelles, à la fois nationales et cosmopolites, ou de mouvements sociaux ambivalents, parfois progressistes, parfois populistes et régressifs.

4.2. Standardisation/diffusion de la diversité et glocalisation

4.2.1. Approches négatives et constructives de la mondialisation

Une des conséquences majeures de la globalisation est l'infiltration de l'économie légale par les organisations criminelles structurées, notamment les mafias. C'est, d'une certaine manière, une des premières formes d'effet négatif de la mondialisation²⁰¹. Pour cela, on peut consulter un ouvrage récent de Clotilde Champeyrache ou celui de Bertrand Monnet²⁰². D'après Bertrand Monnet, les mafias italiennes auraient une emprise de chiffre d'affaires correspondant à 7% à 10% du produit intérieur brut dans la Péninsule²⁰³. La 'ndrangheta, ou mafia calabraise, première organisation criminelle italienne, générerait un chiffre d'affaires de 53 milliards d'euros, soit 3,5% du PIB italien, aussi puissante que l'addition des chiffres d'affaires des deux multinationales comme McDonald's ou la Deutsche Bank, d'après Raffaele Rio de l'Institut Demoskopika²⁰⁴.

¹⁹⁶ Mattelard Armand, *L'Internationale publicitaire*, Paris, La Découverte, 1989.

Mattelard Armand, *La Communication-monde : histoire des idées et des stratégies*, Paris, La Découverte, 1992.

¹⁹⁷ Menger Pierre-Michel, *Portrait de l'artiste en travailleur : métamorphoses du capitalisme*, Paris, Le Seuil, 2002.

¹⁹⁸ Boltanski Luc et Chiapello Ève, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

¹⁹⁹ Lacroix Thomas, « Transnationalisme villageois et développement : Kabyles algériens, Chleuhs marocains en France et Panjabis indiens en Grande-Bretagne », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28, - n°1, 2012, 71-84.

²⁰⁰ Appadurai Arjun, 1996, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot : 30-31.

Appadurai Arjun, *Condition de l'homme global*, Paris, Payot, 2013.

²⁰¹ Voir l'émission sous la direction de Tiphaine de Rocquigny, « L'économie du crime. Episode 1 : Les mafias dans la mondialisation (durée : 58 minutes) », *Collection Entendez-vous l'éco ?*, Paris, France-Culture, 20 octobre 2020 : <https://www.franceculture.fr/emissions/entendez-vous-leco/entendez-vous-leco-emission-du-mardi-20-octobre-2020>.

²⁰² Champeyrache Clotilde, *La Face cachée de l'économie. Néolibéralisme et criminalités*, Paris, PUF, 2019.

Champeyrache Clotilde, *Quand la mafia se légalise : pour une approche économique institutionnaliste*, Paris, CNRS, 2016.

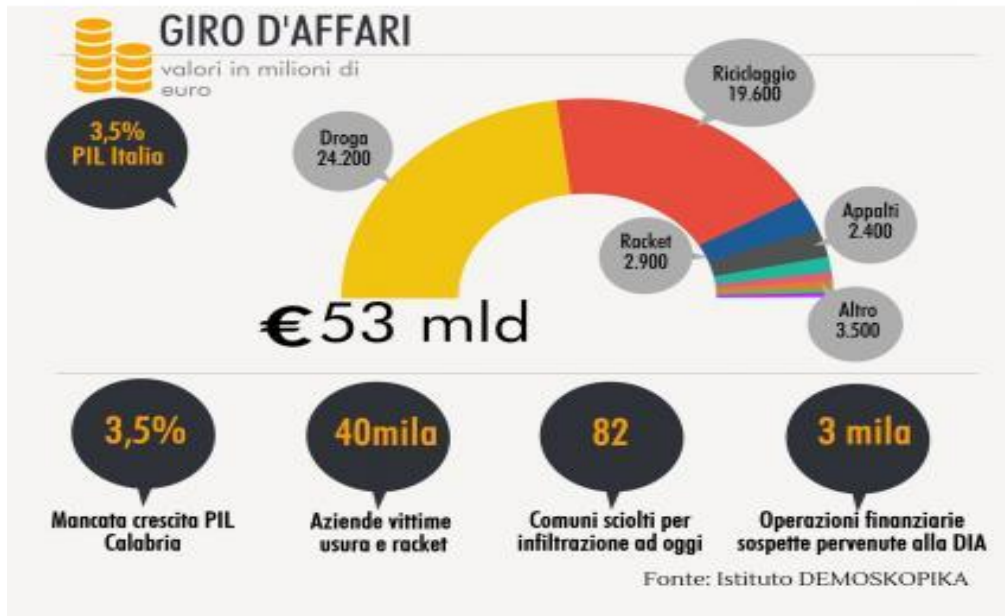
Monnet Bertrand, *Mafias et terrorisme. Les nouveaux pirates de l'entreprise*, Paris, CNRS, 2010.

²⁰³ Tosseri Olivier, « Comment la Mafia perturbe l'économie italienne », *Les Échos*, 28 juin 2017, mis à jour, le 6 août 2019 : <https://www.lesechos.fr/2017/06/comment-la-mafia-perturbe-leconomie-italienne-1116088>.

²⁰⁴ Auteur non identifié, « 'Ndrangheta, Demoskopika: giro d'affari pari al 3,5% del PIL », *CN24tv.it*, 26 mars 2014 : <http://www.cn24tv.it/news/85912/ndrangheta-demoskopika-giro-d-affari-pari-al-3-5-del-pil.html>.

'NDRANGHETA SPA

Sono 30 i Paesi più permeabili al potere delle 113 'ndrine.
In testa Australia, Colombia, Germania e Canada. In Italia operano 122 sodalizi.
In Calabria 144 clan attivi



Ce qui est valable pour Italie, l'est pour l'Amérique du Sud, le Nigéria ou la Russie, et la Chine ou le Japon.

On peut donc, dans un premier temps, faire ressortir les caractéristiques les plus crues et les plus négatives de la globalisation :

- 1/ tropisme vers l'alignement sur les minima sociaux et salariaux des pays les plus pauvres, voire vers des conditions de surveillance de masse les plus dystopiques (crédit social à la chinoise²⁰⁵ vantée par certains leaders du Forum Économique Mondial²⁰⁶) ;
- 2/ standardisation de schèmes de comportements dans l'alimentation et les distractions associées, engendrant notamment des cancers, des addictions, du surpoids, de l'obésité ;
- 3/ réduction de la relation interculturelle au comportement de tourisme, avec des effets de masses en termes de pollution maritime notamment ;
- 4/ compensation des sentiments de domination et d'aliénation par la valorisation des loisirs et du temps libre, vus comme dispositifs privés, individualisés, de masse et de marchandisation ;
- 5/ généralisation des pathologies de la communication. On assiste à l'intériorisation personnelle des difficultés dans les relations sociales et à une psychiatrisation des individus. On minore alors la genèse culturelle, sociale et inégalitaire de ces problèmes ;
- 6/ réduction des cadres sociaux, interactionnels et mémoriels d'existence à leur digitalisation et à leur mise en réseau : on peut parler d'une sorte d'appauvrissement du social et du culturel (aux interactions diverses et multiples) par leur standardisation numérique ;
- 7/ corrélatif affaiblissement des liens interhumains au profit de processus virtuels ou de mises à distance des faits vécus par autrui ;
- 8/ prédominance de nouvelles formes insidieuses de propagande : à la fois de type commercial-quotidien, dans les mass-médias, et de forme accusatrice/moraliste. Une morale détachée des religions développe une justice punitive primitive sans procédure judiciaire contrôlée, sur les réseaux sociaux ;
- 9/ accroissement des inégalités et des différences de richesses entre une majorité de pauvres et une extrême minorité de riches et de rentiers ; On répète sans trop se tromper qu'1% de la population mondiale posséderait autant que la moitié des habitants de la planète ; 62 personnes dont 53 hommes auraient autant de richesses que trois milliards et demi les plus pauvres du monde, selon un rapport récent sur les inégalité de l'ONG OXFAM.
- 10/ mondialisation des risques²⁰⁷ : effets de masse des nuisances environnementales (océans pollués, air troublé, dérégulation du climat, fonte des glaciers et du permafrost, prolifération de virus nouveaux, etc.) sans que personne ne réussisse à contrôler le processus global.

Comme tout processus de changement, l'avènement de la globalisation conduit, tout d'abord, à des phénomènes imprévus, non souhaités. Par exemple, les affrontements et les malentendus interculturels se multiplient et augmentent. « *Les rapports entre identité, culture et communication sont en train de devenir un triangle explosif. Notamment parce que la fin du conflit Est-Ouest, laissant le monde sans affrontement idéologique "officiel", a redonné toute leur place à des facteurs oubliés sous le glacis de la guerre froide. Leur importance est réactivée par la mondialisation économique et par celle des systèmes d'information. [...]. La question est de savoir comment les problèmes de ce triangle, qui reflète des enjeux nouveaux, seront posés et débattus au sein des espaces publics, car il est indispensable de pouvoir discuter les différentes manières de résoudre l'émergence de ces aspirations contradictoires. En un mot, il faut que les acteurs politiques reconnaissent qu'il s'agit de questions importantes pour l'équilibre de nos sociétés de demain, mais surtout que ces questions ne peuvent être réglées par les seules logiques techniques ou économiques*²⁰⁸ ».

²⁰⁵ Sel Pierre, « Chine : Comprendre le système de crédit social », *Revue Esprit*, n° 458, octobre 2019 : <https://esprit.presse.fr/article/pierre-sel/chine-comprendre-le-systeme-de-credit-social-42317>.

Dubois de Prisque, Emmanuel, « Le système de crédit social chinois : Comment Pékin évalue, récompense et punit sa population ». *Futuribles*, 434, 2020, pp. 27-48 : <https://doi.org/10.3917/futur.434.0027>

²⁰⁶ Endeweld Marc, « Derrière le « Great Reset » complotiste, la question démocratique », *LaTribune.fr*, 27 novembre 2020 : <https://www.latribune.fr/opinions/tribunes/derriere-le-great-reset-complotiste-la-question-democratique-863556.html>.

²⁰⁷ Boudia Soraya et Henry Emmanuel (éd.), *La Mondialisation des risques. Une histoire politique et transnationale des risques sanitaires et environnementaux*, Rennes, PUR, 2015.

²⁰⁸ Wolton Dominique, *L'Autre Mondialisation*, Paris, Flammarion, 2003, p. 61.

Pour Appadurai, il est même possible de dessiner une « géographie de la colère » épousant les effets pathologique de la globalisation culturelle²⁰⁹. Cet anthropologue considère que la globalisation crée surtout de l'anxiété chez les peuples du Sud. Par « *peuples du sud* » il désigne les groupes marginalisés et les pauvres de la planète. Au final, il a raison et tort car ces gens au bord du chemin de l'accélération de la globalisation se trouvent partout, au Nord, comme au Sud. La nouveauté de la globalisation pour Appadurai réside dans trois processus²¹⁰ :

1/ le rôle du *capital financier* dans ses formes spéculatives car il circule très rapidement, abstraitement et se multiplie. Il envahit les économies nationales et il est moins relié aux investissements industriels et manufacturiers traditionnels. Du coup, il n'est pas contrôlable. Il peut disparaître comme il est apparu : brusquement.

2/ la *révolution de l'information* sous sa forme digitale. Ces formes digitales épousent les mouvements du capital financier et les évolutions générales des technologies. « *Par extension, la souveraineté nationale est donc devenue un projet déstabilisé pour des raisons techniques d'un nouveau type à une échelle nouvelle*²¹¹ ».

3/ l'*alliage de la circulation de l'argent* dans les marchés financiers et de la digitalisation apparaît comme le facteur d'accroissement des écarts entre les plus riches et les pauvres au Nord comme au Sud.

« *Plus important encore, les mystérieux vagabondages du capital financier s'accompagnent de nouveaux types de migration, tant chez les élites que chez les prolétaires, qui créent des tensions sans précédent, entre identités d'origine, identité de résidence et identité d'aspiration pour de nombreux migrants du marché mondial du travail. La rencontre entre des frontières financières poreuses, des identités mobiles et les autoroutes de l'information et de la transaction suscite des débats, à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières nationales, qui recèlent de nouveaux potentiels de violence*²¹² ». Appadurai donne ensuite de multiples exemples de conflits violents engendrés par ces processus dans le monde²¹³, au Sri Lanka, en Indonésie, au Cachemire, au Pays Basque, en Irak, au Kosovo ou en Afghanistan. Dans son réquisitoire, l'anthropologue de la globalisation désigne autant les violences des Talibans contre les femmes que les dominations par la guerre électronique et satellitaire, en Irak, ou les injustices créées dans les villes indiennes par des projets de rénovation urbaine.

Ces malentendus liés à la communication mondialisée et à la globalisation sont accompagnés d'une contagion du rapport égoïste au monde. Cette conception est, selon Dany-Robert Dufour²¹⁴, au principe même de l'éthique néolibérale. Il s'agit d'une égocentration régressive. Elle est proche de la phase « *ethnocentrique* », dogmatique décrite par des psychosociologues comme Milton Rokeach ou Jean-Pierre Deconchy, Theodor Adorno. Elle est analogue à la phase de la pensée pré-opératoire, analysée chez les enfants par Jean Piaget. Ce type de structure cognitive et affective narcissique et émotionnelle pourrait expliquer l'internationalisation et l'intériorisation de formes psychopathologiques des communications et des effets nocifs des interactions à distance : on regarde autrui dans un écran en s'inspectant le nombril. Cette contamination narcissique et égocentrée, voire ethnocentrée, explique aussi l'explosion de colère islamistes ou radicales, mais pas uniquement celles-là. Elle permet aussi de comprendre les régressions collectives en Occident (Europe, Australie, Etats-Unis, Canada, notamment). Elle favorise la meilleure compréhension des comportements régressifs de consommation comme les phénomènes d'addiction ou de pathologie alimentaire. On reviendra sur cela. La globalisation peut donc être décrite en tant que *processus d'adoption généralisée du modèle libéral et de la déréglementation. Cette généralisation a des conséquences techniques et financières sur tous les pays du monde*. Elle comporte trois versants : psychique, sociologique et philosophique.

N'oublions cependant pas qu'il y a aussi des effets relativement constructifs de la mondialisation. Ils sont anciens et connus :

²⁰⁹ Appadurai Arjun, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot, 2009 (1^{re} éd. en langue anglaise: 2006).

²¹⁰ Appadurai, *op. cit.*, pp. 57-75.

²¹¹ Appadurai, *op. cit.*, p. 60.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Appadurai, *op. cit.*, p. 61.

²¹⁴ Dufour Dany-Robert, *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël, 2009.

Dufour Dany-Robert, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2007.

Dufour Dany-Robert, *L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Denoël, 2003.

Dufour Dany-Robert, *Folie et démocratie. Essai sur la forme unaire*, Paris, Gallimard, 1996.

- 1/ la multiplication de liens sociaux et biologiques métissés, fondés sur l'ouverture à autrui qu'elle soit relationnelle, économiques, scientifique ou culturelle ;
- 2/ la possibilité d'échapper à l'emprise des « tribus » et des « communautés » localistes, qui sont loin de correspondre aux images de la « chaleur humaine », largement présentes dans le naturalisme rousseauiste ou voltairien ou les idéologies utopistes²¹⁵ ;
- 3/ la généralisation d'une sensibilité aux droits des minorités et de l'homme²¹⁶ qui permet une diffusion de « biens communs » et de modes plus agréables de vivre ensemble ;
- 4/ l'émergence d'un « européisme » pacifiste qui a permis de maintenir et prolonger l'effort de construction de l'Union européenne et d'éviter (jusqu'à quand ?) des états de belligérance sur le vieux Continent²¹⁷ ;
- 5/ l'interpénétration entre les contenus/technologies de la communication et les conduites intimes ou quotidiennes, conduisant à un processus d'humanisation augmentée²¹⁸.

La forte prégnance d'une philosophie ouverte des relations interpersonnelles et l'impact éducatif des industries culturelles sont à mettre au crédit de ce mouvement mondialiste, tant critiqué. Ce processus culturel d'ouverture, de relation humaine compréhensive, tolérante, liée au bon versant des relations interculturelles ne contredit pas la validité du diagnostic négatif précédent. Il est impossible d'avoir un point de vue schématique, définitif et unilatéral. Les phénomènes d'émergence, de création symbolique ou artistique, de communication interculturelle et de voyage ne sont pas spécialement, en eux-mêmes, générateurs de lien humains soit uniquement négatifs, soit uniquement positifs et de pacification. Ils ne portent ni la vertu ni le vice. Ils charrient des connotations paradoxales et finissent, malgré tout, par changer les sociétés pour le meilleur et le pire. Les recherches de Franck Cochoy²¹⁹, de l'Université de Toulouse, sont particulièrement intéressantes à ce sujet car elles démontrent que le marché est aussi porteur de sociations, de sociabilités et de liens. Sa médiation favorise aussi la créativité et les interconnexions entre groupes et individus.

4.2.2. La glocalisation

La « mondialisation » engendre à la fois des formes de normalisation des comportements, mais aussi un processus d'« hétérogénéisation », pointé par Appadurai précédemment, qu'on peut qualifier de « glocalisation²²⁰ ». La notion de « glocalisation » renvoie à une altération de chaque culture régionale par imprégnation de cultures locales lointaines ou plus proches. Ce phénomène d'inter-influences entre espaces locaux, par l'intermédiaire des réseaux, de migrants et des médias de masse, de réseaux sociaux, de produits culturels, économiques, commerciaux, intéresse, au plus haut point, les observateurs. L'augmentation du degré d'interdépendance dans tous les pays du monde est observable empiriquement. Elle a provoqué une révolution mentale et culturelle. On perçoit une sorte de rétrécissement du monde impliquant à la fois un regard éloigné face au monde et un sentiment de participation et de compréhension. Cette tendance engendrerait alors des formes plus fréquentes de tolérance et de curiosité tout en incitant les « locaux » à « changer de braquet », comme on dit dans le cyclisme, donc à utiliser des registres multiples de communication et d'interprétation de leur environnement. C'est contre cette aptitude multilinguistique que luttent les intégristes et des courants réactionnaires. De plus, la glocalisation n'est ni

²¹⁵ Lacroix Bernard, *L'Utopie communautaire : histoire sociale d'une révolte*, Paris, Puf, 1981.

Maffesoli Michel, *Homo eroticus. Des communions émotionnelles*, Paris, CNRS éditions, 2012.

Maffesoli Michel, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Klincksieck, 1988.

²¹⁶ Doise Willem, *Droits de l'homme et force des idées*, Paris, PUF, 2001.

²¹⁷ Tapia Claude, *Les Jeunes face à l'Europe. Représentation, valeurs, idéologies*, Paris, PUF, 1997.

²¹⁸ Dubey Gérard, « Toucher le virtuel : une nouvelle anthropologie », *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 20 février 2013 : URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/4294>.

Simondon Gilbert, *L'Individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Grenoble, Jérôme Million, 2005.

Stiegler Bernard, *La Technique et le temps, t. 1 : La Faute d'Épiméthée ; t. 2 : La Désorientation, 1996 ; t. 3 : Le Temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 1995 et 2001.

²¹⁹ Cochoy Franck (éd.), *Du Lien marchand. Comment le marché fait société*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2012.

Voir aussi : Callon Michel, *L'Emprise des marchés Comprendre leur fonctionnement pour pouvoir les changer*, Paris, La Découverte, Paris, 2017.

²²⁰ Robertson Roland, *Globalisation. Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage, 1992.

une source d'aliénation ni une influence imposée par les seules industries culturelles. Ce processus de « *glocalisation* » fonctionne comme un dispositif à influences multiples provenant autant de sources dites « *minoritaires* », « *déviantes* » que de communicateurs organisés, majoritaires, économiquement structurés des grandes multinationales. Il s'agit de centrer l'attention au croisement de l'« *homogénéisation* » (globale) et de l'« *hétérogénéisation* » (locale).

Alejandro Portes²²¹ proposa, à la fin des années 1990, le concept de « *transnationalisme* » pour décrire une mondialisation « *par le bas* » et par le « *local* » (structuration territoriale et économique des communautés et diasporas, entreprises transnationales). C'est dans cette perspective que Jean-Pierre Warnier²²² décrit l'ambivalence structurale de la mondialisation culturelle : la créativité, liées aux hybridations, à la luxuriance et à l'hétérogénéité des cultures locales et leur interpénétration globale, d'une part ; la tendance à la standardisation, à l'érosion des cultures singulières et à l'appauvrissement, de l'autre.

Selon l'*Oxford Dictionary of New Words* (daté de 1991. 134), les termes « *glocal* » et « *glocalisation* » renvoient à une terminologie utilisée d'abord au Japon et exprimée par le mot « *dochakuka* » qui provient de « *dochaku* » signifiant « *vivre sur sa propre terre* ». Ainsi, à l'origine, ce type de vocable renvoie au principe nippon d'adaptation par l'agriculteur de ses techniques agronomiques aux conditions locales. L'expression sera ensuite adoptée dans le monde des affaires japonais pour décrire l'idée de localisation globale ou de perspective globale adaptée aux conditions de vie locales. Toujours selon Robertson, les termes « *glocal* » et « *glocalisation* » sont devenus des formules caractéristiques du jargon des affaires au cours des années 1980, bien que leur principal lieu d'origine semble avoir été le Japon, une société qui a pendant très longtemps fortement cultivé l'importance de son propre espace et de sa culture spécifique et où la question générale de la relation entre le particulier et l'universel a historiquement reçu une attention presque obsessionnelle de la part des penseurs nippons. Ensuite, l'expression a été utilisée dans un sens marketing, afin de favoriser l'adaptation locale de produits standardisés. Dans un sens large, la globalisation était décrite comme un processus d'homogénéisation, inspiré par les stratégies capitalistes de marketing et de vente à des niveaux mondiaux. Et l'on opposait le local au global comme une résistance de ce dernier face à l'emprise des marchés. La notion de « *glocalisation* » indique qu'il y a du local (un peu ou beaucoup) dans certains processus globaux et inversement du global (un ou beaucoup) dans les formes locales de conduite. C'est à peu près la synthèse de Robertson sur sa propre réflexion. Écoutons-le :

« L'importance que j'accorde à la notion de glocalisation découle principalement de ce que je perçois comme des faiblesses majeures dans l'emploi actuel du terme "mondialisation". En particulier, j'ai essayé de transcender la tendance à mettre l'idée de mondialisation en tension avec l'idée de localisation. J'ai plutôt soutenu que la mondialisation - au sens le plus large, la compression du monde - a impliqué et implique de plus en plus la création et l'incorporation de la localité, un processus qui lui-même façonne largement, à son tour, la compression du monde dans son ensemble. Même si nous continuerons probablement à utiliser le concept de mondialisation, il pourrait bien être préférable de le remplacer à certaines fins par la glocalisation » (p. 48).

Si on réfléchit bien à la nature de la glocalisation, on peut la voir comme une forme d'affinement et sophistication descriptive de la logique de globalisation qui est alors observée dans ses effets de mélange et d'adaptation. Le global pénètre le local. Le local réagit. Et le « *glocal* » émerge et est produit comme forme culturelle. Il n'y a donc pas prédominance du seul diagnostic négatif dans l'évaluation de la mondialisation culturelle. En général, les points de vue alternatifs avancent une évaluation nuancée. On se réfère alors régulièrement au double mouvement d'influence entre le local et le global et universel/particulier, comme si l'un ne pouvait se revitaliser sans l'autre. L'observation de cette dynamique de transformation permanente des localités qui sont théoriquement obsédées par la ritualité de la reproduction du même et qui au fond accueillent le « *global* » comme une ressource, par moment seulement, semble constituer le terrain essentiel des recherches empiriques actuelles et futures. Jean-Pierre Warnier (*op. cit.*) et les tenants des *cultural studies* mettent fortement l'accent sur les synergies créées par l'interculturalité et l'échange au sein du « *glocal* ». Henri Bergson avait exploré ces questions et cette problématique²²³, dès le début du XX^e siècle. En conséquence, l'approche critique du libéralisme culturel n'est ni celle de toute la globalisation, ni de l'histoire humaine des voyages et de la communication. Si on pense au colonialisme initial des nations européennes, à l'idée même d'université (collège invisible, internationalité²²⁴) ou aux luttes internationalistes de type syndical, on observe qu'ils visaient l'avènement d'une « *nouvelle humanité* ». Celle-ci est souvent vue comme fondée sur des valeurs universelles : juridisme, échanges humains, projets utopiques, mobilisations scientifiques.

²²¹ Portes Alejandro, 1999, « La mondialisation par le bas », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 129, n° 1, pp. 15-25.

²²² Warnier Jean-Pierre, 2004, *La Mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte.

²²³ Bergson Henri, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.

²²⁴ Dogan Mattei et Pahre Robert, *L'Innovation dans les sciences sociales*, Paris, PUF, 1991.

Quelle est la différence entre les rêveries idéologiques et utopistes du XIX^e siècle, ayant conduit aux totalitarismes du XX^e siècle, et les réalités de la globalisation ? On dira, au risque de provoquer, que le libéralisme tempéré réalise concrètement, entre ombres et lumières, les idéaux communistes. Cette dernière affirmation peut sembler paradoxale en une époque comme aujourd'hui où la crise économique et sociale prédomine. Mais si l'on regarde les périodes calmes du libéralisme, surtout durant la période postfordiste entre 1950 et 1980, on remarque une régulière croissance des biens de consommation et des services pour les pays occidentaux principalement. L'idée est alors que le système de production et de services est, dans un cadre libéral, plus efficace que les sociétés communistes de la même époque et qu'il permet d'accélérer la diffusion des inventions technologiques et des biens et services. J'ai parlé d'idéaux communistes en me référant à la fameuse phrase de Louis Blanc (1851) reprise par Karl Marx sa *Critique du programme de Gotha* (1875), pour décrire les objectifs de la société communiste à construire, selon eux : « *De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins* ». Le modèle du supermarché et de la consommation de masse est une approximative mais évocatrice réalisation concrète de cet adage marxien. J'espère avoir été clair. Je ne suis ni le supportaire d'un ultralibéralisme violent, ni celui d'un communiste intégral. Je décris juste une tendance sur le long terme du libéralisme tempéré favorisant l'expansion de la société de consommation et un accroissement de l'éducation de masse. Si on demeure factuel et basé sur des stricts faits historiques, par contraste, les communismes réels ont jusqu'à maintenant engendré des monstruosité entropiques, des sociétés hyper-contrôlées et incapables d'innover. Mais rassurez-vous, le néolibéralisme va en prendre pour son grade aussi dans la suite de nos propos.

4.3. Les dix formules centrales du néolibéralisme culturel mondialisé

Si l'on suit Dany-Robert Dufour²²⁵ et Bernard Stiegler²²⁶, les sociétés postmodernes seraient traversées par deux lignes de fractures spécifiques :

- L'une est orientée vers l'accomplissement d'une philosophie rationaliste et transcendantale (nommée « *politique de l'esprit* » par Stiegler), traversant les barrières et les enfermements communautaristes. Elle aurait conduit à la trop brève période de la modernité et à la création de sociétés fondées sur une vision démocratique et équilibrée du droit (République, rationalité, éducation populaire, respect du savoir, des différences sociales et de la liberté individuelle) ;
- L'autre est structurée autour de l'idée d'appartenance tribale (la foule et ses dérivés) et de la reproduction de la « *similarité* » au sein de noyaux sociaux différenciés mais identiques dans leur philosophie mimétique et conformiste. Les débats sur la nature positive ou négative du métissage des cultures jeunes ou électroniques sont souvent associés aux critiques des cultures de masse conformistes et des modes de singularisation publicitaires et massifiés : voir, sur ce point les écrits d'Allan Bloom²²⁷ aux États-Unis et d'Alain Finkielkraut²²⁸ en France.

C'est pourquoi Dufour et Stiegler proposent de nommer « *individualisation* » le premier processus, et « *individuation* », le second. Ils opposeraient ainsi un « *individualisme transcendantal* » à un « *égotisme libéral* ». On observera que l'opposition « *individualisation/individuation* », ainsi mise en scène, est celle qui préoccupait les premiers psychologues des foules (Elias Canetti, Gustave Le Bon, Gabriel de Tarde, Scipio Sighele ou Cesare Lombroso) et, aussi, certains psychologues sociaux des temps héroïques (notamment Philip Zimbardo, Moscovici ou Jean-Pierre Codol). Dufour caractérise ce qu'il dénomme « *révolution culturelle libérale* » par un processus d'intensification et d'extension des caractéristiques structurales de l'économie de marché et de tout le système de représentations qu'il charrie. Quelles en sont alors les dix caractéristiques psychoculturelles ?

²²⁵ Dufour Dany-Robert, *Le Divin Marché. op. cit.*, 2007.

²²⁶ Stiegler Bernard, *Prendre soin, de la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion ; 2008.

Stiegler Bernard, *Économie de l'hypermatériel et psychopouvoir, Entretiens avec Philippe Petit et Vincent Bontems*, Paris, Mille et une Nuits, 2008.

Stiegler Bernard, 2014, *Digital studies: organologie des savoirs et technologies de la connaissance*, Limoges, FYP Éditions.

²²⁷ Bloom, A., *L'Âme désarmée : essai sur le déclin de la culture générale*, trad. fr., Paris, Julliard (1^{re} éd. en langue anglaise : 1987), 1987.

²²⁸ Finkielkraut, A., *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.

Fumaroli, M., *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, Paris, Éditions de Fallois, 1991.

A. La modification du rapport à soi

On assiste à l'émergence d'une individuation tribale et régressive –égocentrée et tendanciellement égoïste– au détriment d'un individualisme rationaliste, kantien et transcommunautaire. Cela implique une égalisation des conditions entre individus qui finissent par se dépouiller de leur différenciation institutionnelle (famille, hiérarchie, appartenance statutaire, sexuelle, générationnelle). Les réseaux numérisés et les médias jouent alors un rôle essentiel, par leur action de dissolution des statuts sociaux et par la diffusion d'un état d'anomie engendrée. Dans un tel univers, la télévision et ses avatars deviennent la « seconde famille » de chaque individu-égo. En minimisant les appartenances individualisées et nuancées (statutaires, groupales, primaires, familiales), le marché et les multinationales (ou industries de programme) prennent le pouvoir sur les esprits d'individus égotistes regroupés en « *troupeaux de consommateurs* », qualifiés de « *formations égogrégaires*²²⁹ ». Il y a alors « *synchronisation des consciences* » autour des mêmes « *schèmes mentaux télévisuels* ». Ces schèmes sont des « *programmes* » qui finissent par « *regarder les regardeurs* » (modèles marketing, standardisation et différenciation contrôlée des modes de vie) que sont les téléspectateurs plus ou moins citoyens. Parallèlement, il y a une « *exténuation de la diachronie des consciences* », donc de leur singularité, au bénéfice d'une synchronie virtuelle et téléprogrammée. Ainsi, les membres de nos sociétés postmodernes perdraient toujours plus contact avec des mécanismes cognitifs du soi et de l'individualité et d'une façon générale avec toute distanciation critique face aux industries de programme, qui deviennent des outils de programmation des esprits.

B. La transformation radicale de la relation à l'autre

La suprématie de la norme de similarité et de celle d'égalité engendre donc des *formations égogrégaires*. Mais elle est aussi associée à la dilution des deux grandes différences de l'espèce humaine : celle de *genre* et celle de *génération*, donc de l'amour pour l'autre sexe et de celui intergénérationnel. Ces tendances (conformisme, égalitarisme, disparition des barrières générationnelles et sexuelles) auraient des effets de dérégulation morale peu aperçus mais dévastateurs lors certains passages à l'acte transgressifs. Cela impliquerait, par exemple, de plus fréquents passages à l'acte incestueux, pervers ou transgressifs (multiplications des « affaires sexuelles », des comportements pédophiles ou de la porno-industrie). Elles favoriseraient l'émergence de pensées délirantes sur la filiation ou la parentalité, l'autogestion du corps et du capital génétique. Un script cognitif de type « *do it yourself* » dans ce domaine est : « *je peux me prendre pour ce que je pense être ou vouloir être* ». Et depuis 2008, le droit se range du côté de ceux qui imaginent se prendre pour ce qu'ils pensent être. On assisterait donc à une efflorescence de *révélés de fiction sur le soi* au nom d'un principe constructiviste et virtualiste et au nom du respect des minorités dont la liste infinie égrène autant de façon qu'à chaque individu de spécifier ses préférences subjectives. Les revendications des minorités sexuelles (parentalité, droit à la procréation et au choix du statut sexuel du sujet) vont dans le sens d'un décrochage par rapport aux deux différences biologiquement indépassables (génération, genre). Les réinventions identitaires générationnelles des plus âgés (jeunisme, valorisation de l'apparence) comme des plus jeunes (hyper-jeunisme, spontanisme nihiliste, corporéisme, conduite d'addiction) sont aussi à mentionner. Au-delà de ces dérives bien connues, on peut aussi faire référence aux expérimentations *in vitro* qui engendrent des transgressions (exemple donné par Dufour sur l'inceste par éprouvette aux États-Unis) par l'intermédiaire de dispositifs artificiels et scientifiques. Il évoque les expérimentations génétiques réelles ou en projet (clonage prôné par certains mouvements d'émancipation, fécondations *in vitro*, manipulations génétiques). Dufour dénonce un monde de plus en plus sadien qu'il décrit et analyse dans un autre livre²³⁰.

C. Le changement du rapport à l'Autre (avec un « A ») : le Marché comme nouveau dieu

Un autre processus, inhérent à la révolution culturelle libérale, conduit aux métamorphoses profanes du sens religieux. Le Marché est alors décrit comme *nouveau dieu*, ultime sacralisation, liée au fonctionnement de la quotidienneté dans les sociétés postmodernes, avec le centre commercial comme nouveau temple. Ainsi, les sociétés oscillent ainsi entre la scansion incessante du nom de Dieu et son amnésie par une implosion dans l'utilitarisme et une intériorisation des formes « *marchandisées* » de relation à autrui./

Cette oscillation entre croyance et incroyance aseptisée résulterait notamment de la *néoténie* des êtres humains. La théorie de la néoténie ou de la prématurition (Agamben, Bolk, Freud, Gehlen, Kollmann, Lacan, Lyotard, Sloterdijk) est fondée sur le constat d'une incomplétude biologique et neuronale, dès leur naissance, chez les humains. Cette incomplétude les

²²⁹ Dufour, 2007, *op. cit.*

²³⁰ Dufour Dany-Robert, *La Cité perverse*, *op. cit.*

conduirait à une profonde dépendance, au développement de deux grandes phases dans leur sexualité, à la recherche d'une protection, d'une affiliation sociale et d'une intégration progressive à la société. Le sublime serait alors attribué au « *debors* » et structurellement recherché dans la transcendance, une socialité alternative ou une surnature. Après l'amour de soi, celui de l'autre sexe et celui de la génération, c'est donc une quatrième forme d'amour, celui de l'Autre, au sens de « *grand autre* », donc de transcendance, associée à une néoténie, qui incite les hommes à reconstruire des entités sacralisées au moment même où certaines sont délégitimées (Dieu, « race », ethnie, prolétariat, nation). Avec la figure de l'*homo aequalis* (idéologie économique), on assiste à l'invention d'une nouvelle théologie organisée autour du Dieu-Marché. Les thèmes de la « *main invisible* » ou de la « *Providence* », avancés par le fondateur de l'économie politique, Adam Smith, sont des exemples du caractère théologique du rapport au marché. Pour Dufour (et d'autres commentateurs), « *la pensée de Smith s'inscrit dans un vaste mouvement contemporain, celui d'une théologie scientifique d'inspiration newtonienne*²³¹ ». Le dieu-marché, fondé sur l'idée de « laisser-faire », renvoie cependant chacun à un état d'égoïsme et de dérégulation morale, donc face à un vide symbolique. Tendanciellement, on observe soit des dérives néoreligieuses extrémistes, soit des populismes télévisuels dont le sensationnalisme est aussi fort que le vide symbolique précédemment décrit. Le monde du dieu-marché devient alors celui d'un excès de sous-dieux (plus ou moins associé à des enjeux commerciaux, idéologiques ou intégristes) ou de populismes/dépendances (figures autoritaires ou enrégimentés antimodernes).

D. La disparition d'une raison distante et d'un sens critique

On constaterait, complémentarément, la *substitution d'une raison relativiste, parfois régressive, mystique et communautariste au rationalisme kantien* de type transcendantal, fondé sur l'objectif d'autonomie de l'individu. C'est pourquoi Dufour conseille à chacun d'entre nous de se construire un « *Kant-à-soi* ». La rationalité délibérative et l'exigence critique s'estomperaient au profit de principes philosophiques à géométrie variable « *où tout aurait un prix, y compris la dignité* ». La réflexion sur la dignité de l'homme, de Pic de la Mirandole à Kant, est un fil conducteur essentiel permettant de voir ce qui a basculé avec la postmodernité. « *L'idée de dignité exige, en effet, d'être soutenue par une volonté dépassant celle d'un seul individu. Si aucune volonté politique ne la soutient, comme lieu où prévaut la nécessité d'une soustraction de jouissance mercantile, ce principe de dignité ne peut que passer à l'arrière-plan de l'esprit des individus*²³² ».

Nous serions donc sortis de la modernité en nous débarrassant de cette rationalité délibérative, cosmopolite, interculturelle et transcendantale. La rationalité transcendantale, issue de l'*Aufklärung* (philosophie des Lumières), présuppose une mise à l'écart (ou plutôt un combat) des dogmes, de la transcendance du jugement catégorique et des communautarismes. L'époque courte (de la fin du XVIII^e siècle à 1970) de la modernité tenait en équilibre régulation (morale, institutionnelle, juridique, politique, impératif catégorique) et dérégulation (promotion de l'égoïsme, laisser faire, marchandages, apologie de la jouissance et de l'immédiateté). La postmodernité impliquerait une rupture de cet équilibre et une montée en puissance de la dérégulation des conduites. La « *révolution transcendantale* » proposée par Kant incitait à trouver un « *lieu commun* » pour débattre, organisé autour du « *tribunal de la raison*²³³ ». L'époque ultralibérale conduirait à des excès irraisonnés : l'alternance incontrôlée entre une hypnotisation schizophrène par le marché et l'abandon paranoïde, possessif, dans des dogmatismes passionnels ou idéologiques. Les religions elles-mêmes subiraient, cependant, les effets délétères de la dérégulation. Pour le spécialiste des religions Olivier Roy, « *pour qu'un produit soit accessible partout et au plus grand nombre, il faut qu'il soit standardisé. S'il est trop identifié à une culture donnée, il ne se vendra pas en dehors de cette culture. D'où le phénomène de déculturation. La connexion entre marqueur culturel et marqueur religieux devient flottante, instable. Le lien traditionnel entre une religion et une culture s'efface [...]. Les fondamentalismes [...] se sont débarrassés de la culture. Ils définissent le religieux comme en opposition à la culture et rejettent tout ce qui s'est passé entre les "fondements", les origines, et maintenant, c'est-à-dire la culture*²³⁴ ».

E. Le rapport au politique

Il correspond à une désinstitutionnalisation de la vie sociale et économique, dès les années 1968-1969. Selon Ingrid France (*op. cit.*) : elle est la conséquence du *changement de l'organisation du travail* (flexibilité, entreprise en réseaux, contractualisation salarial) ; de l'*affaiblissement ou la disparition des grandes firmes fordistes qui intégraient organisationnellement les salariés et leur offraient une*

²³¹ Dufour, 2007, *op. cit.*, p. 133.

²³² Dufour, 2007, *op. cit.* p. 139.

²³³ Kant Emmanuel, 1784, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite* : http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/idee_histoire_univ/idee_histoire.html

²³⁴ Le Bars Stéphanie, « Entretien avec Olivier Roy », *Le Monde.fr*, 21 décembre 2008.

protection sociale et une garantie d'emploi de longue durée ; de l'émergence de gouvernances mondiales et la minoration de la légitimité nationale des pouvoirs locaux ; du désengagement des États et de la croissante autonomisation de la sphère financière. Les gouvernements élus sont structurés désormais en « *systèmes de gouvernance* » beaucoup plus qu'en ensembles politiques délibératifs, au nom d'une efficacité comptable et productiviste étendue aux secteurs publics (*new public management*). La pauvreté augmente alors de plus en plus et inversement à celles de fortunes colossales.

F. Le rapport au savoir

On observe la dévalorisation du désir d'apprendre, des formes expertes des connaissances et du statut de « *maître* » qui permet de construire une situation d'apprentissage où les deux parties se respectent dans un cadre d'humilité et de volonté de perfectionnement permanent de soi et d'autrui. Cette dégradation morale et des grands récits transcendants (au sens rationaliste de ce mot) implique l'émergence des « *tribus* » et des formations égo-grégaires, groupées autour de la valorisation des sensations, des émotions et de formes normatives de foules, de modes soumises au dictat des marchés. L'université est elle-même « *classée* » dans des tableaux mondiaux impliquant une réduction des complexités organisationnelles et des formes locales de l'académie à une standardisation à l'anglo-américaines (seul étalon de mesure jugé digne de recevoir une valeur de modèle pour tous). Citons courtoisement Dufour et c'était écrit bien avant les mouvements qui se sont déroulés en 2020 :

« *La critique des institutions, la dénonciation post-moderne de leur "violence symbolique", la mise au pilori des grands "Signifiants despotique", la proclamation de l'équivalence savoir/pouvoir ont précipité la faillite de l'école dans la mesure où ces thèmes postmodernes se sont avérés parfaitement congruents avec le déclin contemporain de la visée transcendantale et la montée de l'égoïsme libéral [...]. En tous cas, cette faillite de l'école conduit les individus à se trouver abandonnés à eux-mêmes. Et laissés à eux-mêmes, ils n'ont pu fonctionner que comme groupe égo-grégaire puisque c'est toute la latitude que donne le libéralisme. En fait de libération, nous vivons sous l'emprise d'une nouvelle doxa qui a contribué à présenter comme exécration toute violence symbolique. Il est donc temps de repositiver ce terme et de dire que, de la violence symbolique, il en faut. Il en faut pour soumettre, comme le disait Kant, les hommes à la loi de l'humanité²³⁵ ».*

G. Le rapport à la langue

« *Parler, c'est aussi et surtout "musiquer". C'est être capable de convertir la passion qu'on subit en une forme expressive, si possible, pour soi et, éventuellement, pour les autres. Parler vraiment, c'est donc pouvoir jouer d'un instrument spécial impliquant une voix car, avec elle, vient tout ce qui permet de moduler cette passion dans toutes ses variations et nuances possibles. Cet instrument, c'est la langue [...]. Donc, parler vraiment, c'est jouer de la langue, comme on joue au piano. On y met en jeu plusieurs systèmes imbriqués les uns dans les autres : les systèmes phonologiques, syntaxiques, sémantiques et pragmatiques ; plus les systèmes de timbres, des hauteurs, des modes, des rythmes sonores²³⁶ ».* Mais comme l'école est de plus en plus défaillante, Dufour énonce que nous assistons à un effondrement de la langue et du logos. Cela se traduit par une déstructuration grammaticale, syntaxique grandissante et par l'émergence d'une novlangue (qui est définie comme « *une manière de parler destinée à rendre impossible l'apparition de toute pensée²³⁷* »). Cette erreur d'analyse a été générée par l'approche libertaire innéiste et générale de Noam Chomsky (qualifiée de « *chomskisme* »), fortement critiquée par Dufour, car elle présuppose « *qu'on ne distingue pas Mallarmé d'un locuteur utilisant 400 mots et de trois temps verbaux²³⁸* ». Bourdieu²³⁹ en prend aussi largement pour son grand fait de son « *populisme langagier* » car il traite de « *chichi* » les raffinements de la langue et prétend penser le fait de parler en se référant à un marché des échanges symboliques « *où chacun défend ses positions* ». La phrase démagogique et pernicieuse : « *on est naturellement doués pour écrire, parler, faire des apprentissages* » est critiquée, par Dufour, qui lui oppose le principe de la démarche éducative, humble, attentive aux nuances et progressive dans le but de s'élever. Au nom d'une innéité du langage et d'un jaillissement supposé du « *génie* » ou de la défense d'un « *dominé sachant contre le dominant l'ignorant* », on abandonne le goût des grands textes et des formes structurées de communication et on excuse les erreurs de syntaxe et de grammaire, sous prétexte qu'il y a « *intention de communiquer* ». Dufour décrypte aussi la posture d'insanité de Bourdieu qui cite Bakhtine, dans un de ses écrits. Bakhtine est un spécialiste de Rabelais. Il s'appuie sur l'idée de relâchement et de *concours de pets* dans le livre *Gargantua* pour faire l'apologie de l'explosion prétendue de créativité durant les situations carnavalesques. Derrière cet éloge, il y a manifestement une apologie de l'ignorance, comme fait socialement partagé. « *Évidemment, il y a certains prix à payer pour soutenir ce paradigme de défense de l'ignorance. Le premier, c'est d'enfermer le peuple*

²³⁵ Dufour, 2007, *op. cit.*, pp. 238-239.

²³⁶ Dufour, 2007, *op. cit.*, p. 202.

²³⁷ Dufour, 2007, *op. cit.*, p. 211.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Bourdieu Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.

dans le rôle de pétomane de service. En faisant des relâchements stylistiques et autre que pratique chacun, quelle que soit sa position sociale, des marques distinctives de classe, Bourdieu abaisse systématiquement le peuple²⁴⁰ ». Mais l'effet le plus dévastateur de cette tendance est, selon Dufour, la perte de la *common decency* (ensemble des règles et des principes du savoir vivre ensemble des membres des classes populaires qui permettent la coexistence pour parvenir à une éducation commune aux lettres, à l'entraide et conservation culturelle et littéraire).

H. Le rapport à la loi

Une économie du crime, une augmentation de l'impunité et la normalisation de la transgression font écho aux dérives précédemment décrites. Le développement du « *plaider coupable* » et donc du « *bargaining* », en France²⁴¹, n'est qu'un exemple de cette reformulation relativiste du rapport à la loi. L'attitude de marchandage est d'ailleurs « *un indice de régression où les règles sont considérées de façon relativiste et en fonction des intérêts du moment*²⁴² ».

I. Le rapport à l'art

La subversion de l'art et le discours subversif dans l'acte artistique deviennent une norme. « *Ceci est une œuvre d'art* », inscrit sous la pipe de Marcel Duchamp, conduit à l'oubli de la recherche esthétique et de l'expertise technique de l'artiste : l'anti-art devient un conformisme fondé sur la spéculation financière et sur l'édification de marchés de l'art absurdes.

J. Le rapport à l'inconscient

On doit bien retenir la différence entre désir et pulsion pour comprendre le problème ici traité. Avec l'émergence de sociétés organisées sur des pulsions, on assiste à la généralisation de formes incontrôlées de comportements. La notion de « désir » suppose notamment une mise à distance face à l'objet. Avec les dispositifs pulsionnels, activés par les marchés culturels et les industries de programmes, il n'y a plus ce retardement du désir, cette mise à distance, cette patience pour atteindre un but. L'apologie de la pulsion devient centrale et remplace l'éthique liée au désir, plus retardée dans son accomplissement. Cette éthique du désir qui est en train de disparaître favorisait autrefois l'existence sociologique et culturelle de marges d'identification et de construction progressive des personnalités et des statuts.

4.4. Pour une bataille de l'intelligence ?

Quand on parcourt ce décalogue anthropo-philosophique de Dufour, décrivant les propriétés et les défauts essentiels du néolibéralisme sur le plan culturel, on a le sentiment de vivre dans un univers infernal. L'origine de cette ambiance étouffante proviendrait de l'impact négatif d'une anomie consubstantielle à la fondation du capitalisme dont l'un des théoriciens oubliés serait Bernard de Mandeville, un huguenot français établi à Londres, dès 1691. Il avait écrit un livre, en 1714 et en 1729 (2^e tome), intitulé *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, traduit en français sous le titre : *La Fable des abeilles* qui résume les grands traits la naissance de l'économie de marché et les dix grandes caractéristiques du libéralisme analysées précédemment. L'intuition de Mandeville a donc été prophétique concernant le développement d'un mode de production et d'organisation de la société qui allait devenir dominant au XX^e siècle. Pour Mandeville, l'égoïsme est un vice qui, en étant appliqué par des entrepreneurs aux activités économiques, devient une vertu car il provoquerait une explosion de motivations et de recherche de profits chez tous et donc tendanciellement de la prospérité économique. Dufour reprend les écrits de cet auteur ainsi que d'autres moins connus pour décrire ce qu'il appelle une histoire sous-terraine du capitalisme, mode de pensée qui a exercé une large influence sur les comportements réels des gens et des entrepreneurs depuis plus de trois siècles²⁴³.

« *Comme dans toute bonne fable, celle de Mandeville contient une maxime – en l'occurrence très paradoxale : ‘Les vices privés font la vertu publique’ et une moralité : ‘Il faut que la fraude, le luxe et la vanité subsistent, si nous voulons en retirer les doux fruits.*²⁴⁴ ». Le plus subversif des écrits de Mandeville, selon Dufour, a été *Recherches sur l'origine de la vertu morale*, publié en 1705 et qui fut carrément interdit, en 1723, tellement il avait été considéré comme scandaleux. De plus, on reprocha à Mandeville d'être

²⁴⁰ Dufour, 2007, *op. cit.*, p. 210.

²⁴¹ Alain Salles, « Le “plaider coupable” pourrait s'étendre aux crimes », *LeMonde.fr*, 20 mai 2009.

²⁴² Dufour, 2007, *op. cit.*, p. 210.

²⁴³ Dufour Dany-Robert, *Baise ton prochain. Une histoire sous-terraine du capitalisme*, Paris, Actes Sud, 2019.

²⁴⁴ Dufour, 2019, p. 6 et 7.

littéralement l'homme du diable (capitaliste) : *Man Devil* (en anglais) reprenant étrangement les syllabes de son nom. Dufour fait, comme déjà évoqué, une analyse approfondi du livre de 1705 de Mandeville²⁴⁵.

Le confort proposé et diffusé par le marché, les avantages des nouvelles technologies de la communication et du transport, des interactions à distance, les effets du progressisme et de la modernité sont alors minorés. Cette conception critique, très radicale et pessimiste prolonge, à certains égards, les approches, développées, par les freudo-marxistes, l'École de Francfort (Benjamin, Fromm, Marcuse, Adorno, Horkheimer...) sur les cultures de masse. Elle est avancée au nom d'une culture exigeante fondée sur un effort mental salvateur, une expertise alliée à un encyclopédisme raisonneur. Le but est alors, pour ces penseurs, de sortir de l'état de nature et d'animalité. Cette philosophie politique est l'héritière d'une vision rationaliste, de type kantien, dans la pure tradition de l'*Erklärung* et des Lumières allemandes. Inutile de dire que cette tendance est associée à la position de donneur de leçons, de « *professeur* ». Et il n'y a aucune volonté dévalorisante dans cette description du corps professoral. Bien au contraire ! C'est bien le nœud du problème : les professeurs, dans l'approche kantienne, avaient une place centrale et, avec eux, le public à éduquer. Stiegler²⁴⁶ résume cette caractéristique de la modernité et des enjeux du XXI^e siècle par le terme « *bataille de l'intelligence* ». L'objectif y est, à ses yeux, la majoration, la croissance des êtres « *mineurs* » que sont potentiellement les téléspectateurs, sujets *soumis* aux industries de programme, et des citoyens.

Dans ce cadre, il insiste sur l'importance de l'usage public de la raison pour combattre la régression impliquée par les industries de programme, en citant Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* Comment ? Pour pouvoir enseigner, il faut s'adresser à « *un public assis qui lit* » dit Kant. Dufour, comme Stiegler, vante l'impact éducatif d'une communication au long cours, par la discussion et l'échange autour des écrits. La limpidité de cette réponse ne signifie pas une facilité de son application concrète en société et dans les organisations. Elle conduit à édifier une *nootechnique* qui est une méthode d'action structurée et réfléchie sur l'intelligence de l'homme. Cette nootechnique disparaît de plus en plus des espaces de communication et d'éducation. Elle présuppose un retour à une discipline de captation de l'attention très proche de celle utilisée dans l'écriture. *L'argument crucial de ces approches critiques de Dufour et de Stiegler est que nous sommes arrivés à un moment essentiel d'implosion des systèmes de représentations habituellement générés en situation face-à-face. Ces systèmes culturels et représentationnels finiraient par être aspirées par les industries de programmes et, le cas échéant, lors de la longue et continue crise du capitalisme financier.*

Un commentaire sur la notion d'interculturalité vient tout de suite à l'esprit. La globalisation n'agirait pas toujours comme un dispositif éducatif et interculturel. La multiplication des « *occasions* » de communiquer ne suffirait pas à établir une saine formation des citoyens. Les industries de programme agiraient, au contraire, comme un acide aux apparences bienfaisantes. Les sociétés se désarticuleraient alors en atomes psychiques isolés, dominés par des institutions publiques ou des conglomerats privés de communication spécialisés dans les contenus culturels segmentés. L'interculturalité qui en résulterait tiendrait plus du heurt de météorites par un vaisseau spatial perdu que du voyage d'étude programmé, informé et des récits qu'il pourrait induire. Stiegler parle d'« *être non inhumains* » pour décrire ces atomes psychiques anomiques, poussés par des regroupements conformistes. Il reprend l'argument de Kant selon lequel les principaux défauts de ces êtres non inhumains sont la « *paresse* » et la « *lâcheté* ».

Dufour perçoit lui aussi les consommateurs comme des monades égotistes qui se considèrent, souvent à tort, comme autonomes, au sein de communautés conformistes ou égoïstes. On l'a déjà évoqué : ces deux philosophes opposent subtilement « *individuation / individualisation* » « *émergence d'un soi néotribal / affirmation d'une identité autocritique de type individualiste* », « *normativité / rationalité* », « *dépendance / autonomie* », « *état mineur du sujet des mass-médias / état majeur citoyen* ». Ils défendent une philosophie raisonneuse, rationnelle et résolument moderne. Leur mode de pensée est, selon eux, quasiment évacuée des relations sociales et des interactions contemporaines. Ils déplorent les effets des conceptions néolibérales de la justice, de la jeunesse, des échanges marchands, de la communication, de l'éducation, des rapports au corps, à la sexualité, à l'art. À ce titre, ils indiquent comment et surtout à partir de quelles conditions minimales, l'échange interculturel peut advenir. À chacun de se faire un avis. Cependant, malgré cette lucidité radicale et pertinente de Dufour ou Stiegler, on peut s'interroger sur le fait qu'une telle posture décourage encore plus ceux qui sont plongés dans l'aliénation en leur montrant de façon acide le tableau noir de l'époque contemporaine ?

4.5. Quelques exemples d'effets délétères de la globalisation et des industries de programme

L'analyse de la propagation des problèmes d'anorexie-boulimie et d'obésité permet de donner cependant raison à ceux qui ont une posture critique et exigeante. Tous les observateurs s'accordent sur le constat d'une corrélation entre obésité,

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Livres *op. cit.*

troubles du comportement alimentaire et pauvreté²⁴⁷. La population en surpoids ou obèse est, depuis 2017, en plus grand nombre, dans le monde, que celle qui souffre de mauvaise nutrition²⁴⁸.

« L'image d'Épinal la plus courante du pauvre est celle de l'enfant squelettique, le ventre gonflé, que les médias diffusent lorsque, dans un pays, la famine se développe. Cette image n'est pas fautive mais elle n'est plus la seule. D'abord parce que la pauvreté n'est plus le fait exclusif des campagnes dans les pays sous-développés, soumises aux affres d'une catastrophe naturelle, comme la sécheresse ou l'excès de pluie détruisant les maigres récoltes, ou encore, souffrant des conséquences d'une guerre civile. Ensuite parce que la pauvreté est présente dans les villes, que ce soit dans les pays sous-développés ou dans ceux développés. Ainsi que le souligne la revue *The Lancet*, dans un article paru en août 1997, sous la plume de Bern Björntorp, l'obésité se développe, plus particulièrement, dans les catégories les plus pauvres de la population. Elle est la conséquence de l'essor des fast-food, de la cuisine industrielle, de la publicité à la télévision et, surtout, l'un accompagnant l'autre, de la tendance à la généralisation des régimes alimentaires malsains, parce que non équilibrés. Ces nouvelles coutumes alimentaires se traduisent par un développement impressionnant de l'obésité des pauvres, surtout dans les pays développés. De 1980 à 1985, l'obésité fait plus que doubler au Royaume-Uni, chez les personnes âgées de 16 à 64 ans et dépasse les 15 % de la population totale. En Allemagne, anciennement de l'Est, elle atteint plus de 25 %, surtout chez les femmes, en 1992 ; aux États-Unis, elle affecte surtout les Afro-américains et la population d'origine mexicaine et atteint, dans ces minorités, le pourcentage très élevé de 40 %, chez les femmes. Des observations semblables peuvent être faites dans quelques pays sous-développés, comme la Chine d'aujourd'hui²⁴⁹ » Le libre-échange en matière alimentaire, avec la déstabilisation des habitudes locales, la croissance économique qui fait basculer d'un état de rareté à une trop forte abondance bon marché et l'urbanisation, impliquant l'influence de la publicité, des médias, des conditions de vie segmentées, favoriseraient l'épidémie mondiale d'obésité.

« Au niveau individuel, l'obésité résulte d'un déséquilibre énergétique - trop de calories consommées, trop peu de calories brûlées. Mais les choix que font les individus en matière d'alimentation et d'activité physique sont façonnés par le monde dans lequel ils vivent : 1/ L'"environnement alimentaire", c'est-à-dire le type d'aliments disponibles, leur coût et leur mode de commercialisation, influence l'alimentation des individus. 2/ L'"environnement bâti" - bâtiments, quartiers, systèmes de transport et autres éléments du paysage créés par l'homme - influe sur le degré d'activité des personnes. 3/ Les nouvelles technologies - voitures, ordinateurs, télévisions, appareils permettant d'économiser de la main-d'œuvre, etc. - modifient ce que les gens font pour le travail, le transport et les loisirs. 4/ Trois grandes forces mondiales - le libre-échange, la croissance économique et l'urbanisation - modifient rapidement l'alimentation et l'environnement bâti des gens et diffusent les nouvelles technologies. Ces changements au niveau macroéconomique sont à l'origine de l'épidémie mondiale d'obésité, en particulier dans les pays à faibles et moyens revenus ».

Plus spécifiquement, les troubles du comportement alimentaire impliquent, parfois, une sorte d'automutilation, tout en demeurant, globalement, le résultat d'une dérive technoculturelle de masse. L'anorexie / boulimie a, par exemple, trois faisceaux de causes probables, elles-mêmes en interaction complexe avec d'autres variables : des facteurs génétiques, un défaut grave de communication et de lien affectif avec la mère (ou la personne faisant fonction de support affectif) et, enfin, pour l'anorexie particulièrement, un rapport d'identification négatif et autodépréciatif, face aux représentations du corps féminin diffusés massivement dans les magazines et télétransmissions grand public²⁵⁰. Elle résulte donc d'une misère identificatoire et des involutions correspondantes. L'obésité, autre versant, paradoxal de ces troubles comportementaux, serait aussi liée à divers facteurs tant génétiques, culturels²⁵¹ que familiaux. Elle serait aussi en forte corrélation avec la consommation de télévision et le niveau socio-économique des populations plus atteintes par ces maux.

²⁴⁷ Joëlle Stolz, « Plus de 30 % de Mexicains souffrent d'obésité », *LeMonde.fr*, 1^{er} novembre 2007. En 2017, le chiffre monte à 40% des Mexicains : Lauer Stéphane, « La mondialisation ? À consommer avec modération », *LeMonde.fr*, 18 décembre 2017 : https://www.lemonde.fr/idees/article/2017/12/18/la-mondialisation-a-consommer-avec-moderation_5231325_3232.html.

Finkelstein Eric et Zuckerman Laurie, *The Fattening of America. How the Economy Makes Us Fat, If It Matters, and What to Do About It*, Hoboken (New Jersey), John Wiley & Sons, 2008.

²⁴⁸ Auteur non identifié, « Globalization. Why Weight Has Become a Worldwide Problem », Harvard T.H. Chan School of Public Health, Obesity prevention source : <https://www.hsph.harvard.edu/obesity-prevention-source/obesity-causes/globalization-and-obesity/>.

²⁴⁹ Salama Pierre et Destremau Blandine, 2002, *Mesures et démesure de la pauvreté*, Paris, PUF, pp. 5-6.

²⁵⁰ Combe Colette, 2002, *Soigner l'anorexie*, Paris, Dunod.

Darmon Muriel, 2003, *Devenir anorexique. Une approche sociologique*, Paris, La Découverte.

²⁵¹ Doise Willem, « La définition des états émotifs et corporels », in Willem Doise, Jean-Claude Deschamp et Gabriel Mugny, *Psychologie sociale expérimentale*, Paris, Armand Colin, pp. 261-281.

« Le développement des différences entre groupes sociaux se retrouve du côté des niveaux de diplôme et des niveaux de vie. En 2003, 15 % des individus sans diplôme ou ayant, au plus, un brevet des collèges sont obèses, tandis que seulement 5 % des diplômés du supérieur le sont. L'écart est de 10 points : il a doublé entre 1981 et 2003. Moins un individu est diplômé, plus il a de chances d'être obèse. Cette relation se retrouve de manière plus générale pour la corpulence [...] : les moins diplômés sont les plus corpulents, avec des écarts plus importants dans la population féminine²⁵² ». Les travaux et rapports de divers instituts et associations sur ce sujet vont aussi dans ce sens²⁵³.

Selon l'AFSA, « L'obésité et, à un moindre degré, le surpoids, touchent 19 % des enfants Français. Ce chiffre a doublé, tous les dix ans, depuis trente ans. L'effet de l'environnement dépasse de loin celui du terrain génétique : plus de 70 % du risque provient du mode de vie²⁵⁴ ». Le marquage corporel des inégalités économiques et sociales (santé, obésité, manque de soin), combiné à l'impact déstructurant et pernicieux de certaines industries agro-alimentaires, fait entrevoir la réelle malignité mortifère et le caractère multidimensionnel de l'appauvrissement tant culturel qu'économique. Le manque se mue alors en peur de manquer et en conduites excessives (drogues, alimentation non contrôlée, stress, prises de risques divers). Et un rapport du Sénat²⁵⁵, citant un rapport de Santé publique France, indique que les confinements liés à la situation pandémique du Covid-19 ont augmenté les comportements alimentaires sources de surpoids et d'obésité²⁵⁶.

« L'obésité est une maladie socialement marquée : dans les pays développés, la prévalence de l'obésité est systématiquement plus fréquente en bas de l'échelle sociale. L'OCDE²⁵⁷ montre que de "manière constante dans tous les pays, les personnes appartenant au groupe de revenu le plus faible sont plus susceptibles d'être obèses, les inégalités étant plus importantes chez les femmes que chez les hommes. Dans l'UE à 28, les femmes et les hommes du groupe aux revenus les plus faibles sont respectivement 90 % et 50 % plus susceptibles d'être obèses que leurs homologues du groupe aux revenus les plus élevés. Les inégalités sont généralement plus importantes dans les pays d'Europe occidentale et plus faibles dans les pays d'Europe centrale" Si ce gradient social est partout constaté, il est particulièrement élevé en France. Derrière la relative stabilité de la prévalence de l'obésité et du surpoids, les écarts entre les personnes les plus aisées et les plus modestes s'accroissent fortement et continuellement depuis le début des années 1990. Selon l'enquête Obépi-Roche de 2020, en 23 ans, le taux d'obésité s'est en effet accru de 4 points chez les cadres, mais de plus de 9 points chez les ouvriers et de 10 points chez les employés²⁵⁸ »

Les situations de crise sociale et économique répétées (confinements, restrictions diverses, inflation réduisant le pouvoir d'achat, baisse des indemnités de chômage, restrictions et pénuries énergétiques, anxiété liées aux risques de guerre, etc.) conduisent donc à une prolifération des inégalités sociales et donc à des causes très probables des risques alimentaires et de surpoids. Étudier la genèse sociale de problèmes individualisés de ce genre est donc très pertinente.

4.6. Définition des notions de modernité et postmodernité dans un contexte mondialiste

On a parlé précédemment de postmodernité et de modernité. Quelle différence peut-on définir entre ces deux mots, voire entre ces dernières notions et d'autres approches : notamment celles sur les sociétés industrielles, postindustrielles, de masses, de classes, bureaucratiques, technocratiques, positivistes ou hypermodernes ? Généralement, on définit la postmodernité ou l'hypermodernité par rapport à l'époque dite « moderne » qui en gros a duré de 1700 à 1950.

²⁵² De Saint Pol Thibaut, « L'obésité en France : les écarts entre catégories sociales s'accroissent », *Insee Première*, n°1123, 2007.

²⁵³ cf. Institut de Veille Sanitaire – *IVS* ; Agence Française de Sécurité Alimentaire – *AFSA* ; école Nationale de la Santé Publique ; *International Obesity Task Force* ; *International Association for the Study of Obesity*.

²⁵⁴ AFSSA, communiqué du 6 juillet 2004. Obésité de l'enfant : impact de la publicité télévisée. *LEGICOM*, 38, 117-118. <https://doi.org/10.3917/legi.038.0117>.

²⁵⁵ Deseyne Chantal, Devésa Brigitte et Meunier Michelle, *Rapport d'information fait au nom de la commission des affaires sociales (1) sur la lutte contre l'obésité*, Paris, Sénat: Session ordinaire de 2021-2022, n° 744, 29 juin 2022 : <http://www.senat.fr/rap/r21-744/r21-7441.pdf>

²⁵⁶ Delamaire Corinne, Sarda Barthélémy *et al.*, « Comportements alimentaires et déterminants de la prise de poids des adultes en France pendant le confinement lié à la covid-19 : évolutions perçues », *Santé publique France*, mars 2021 : <https://www.santepubliquefrance.fr/determinants-de-sante/nutrition-et-activite-physique/documents/article/comportements-alimentaires-et-determinants-de-la-prise-de-poids-des-adultes-en-france-pendant-le-confinement-lie-a-la-covid-19-evolutions-percues>.

²⁵⁷ OCDE, *The Heavy Burden of Obesity: The Economics of Prevention*, octobre 2019: <https://www.oecd-ilibrary.org/sites/67450d67-en/index.html?itemId=/content/publication/67450d67-en>.

²⁵⁸ Deseyne Chantal, Devésa Brigitte et Meunier Michelle, 2022, *op. cit.*, p.48.

Il y a des interprétations apologétiques, optimistes et d'autres très critiques de la postmodernité :

1/ *Interprétations apologétiques* : les sociétés postmodernes seraient alors focalisées sur la réflexivité, les communautarismes et une version heureuse du tribalisme²⁵⁹. Dans cette approche, on s'évertue à chercher l'écume positive et sublime des sociétés postmodernes et le versant tonique des émergences culturelles dans notre présent. Les sociétés postmodernes sont alors décrites dans leur vitalisme communautaire et leur prolifération créative souterraine. L'émergence de néotribus serait alors une chance à saisir pour considérer la société telle qu'elle est plutôt que comme on désirerait qu'elle puisse devenir un jour lointain dans une utopie incertaine et souvent délétère. Cette approche se veut libérale et optimiste. Elle valorise les phénomènes interstitiels et quotidiens qui sont mises à l'index par les auteurs hypercritiques. Certains sociologues²⁶⁰, comme Jean Baudrillard, Zygmunt Baumann, Anthony Giddens, peuvent en partie être rangés dans cette catégorie.

2/ *Approches critiques* émanent de penseurs comme Michel Foucault, Gilles Deleuze, Dany-Robert Dufour, Bernard Stiegler, Jacques Derrida, Louis Althusser, Cornelius Castoriadis, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Felix Guattari, Alain Badiou, Julia Kristeva en France ; Paul-Karl Feyerabend, Judith Butler, aux États-Unis ; Giorgio Agamben en Italie ; Peter Sloterdijk en Allemagne ; Slavoj Žižek en Slovénie. Tous ces penseurs ont en commun une posture de critique et de méfiance, de rupture vis-à-vis des traditions idéologiques de la modernité en Occident se référant ou non à la tradition humaniste rationaliste des Lumières. Rappelons qu'on peut distinguer entre *postmodernité* (ou *French theory*, en philosophie et sciences sociales) et *postmodernisme* (mouvement artistique dominant l'architecture et dans les arts).

La *condition postmoderne*, pour reprendre le titre du livre fameux de Jean-François Lyotard²⁶¹, renvoyait, finalement et selon lui, à une sorte de désenchantement par rapport aux grands récits et donc aux fortes croyances motivant les comportements durant les progrès politiques, industriels, économiques du début du XVIII^e siècle aux années 1970. La philosophie des Lumières, l'idée de créer un espace possible d'interlocution démocratique, la conséquente émancipation des peuples et des opprimés, la fondation et l'acceptation des valeurs de la République, les progrès fulgurants des sciences modernes, les avancées techno-industrielles, l'impact des mouvements socialistes et des idéologies modernes de refondation sociale et du progrès constituaient, malgré les conflits, les bases de ce qu'on a appelé la « *modernité* ». Ces bases tant philosophiques qu'économiques et sociales semblent remises en cause depuis quelques dizaines d'années. Des vocables avec post- sont nés après les années 1960 : postcommunisme, postcolonialisme, postmodernité, postfascisme, postmarxisme, etc. Sur quoi se penche Lyotard à son époque, dans son livre, dont le sous-titre est, ne l'oublions pas, « *rapport sur le savoir* » ? Il se centre surtout sur la question de la fonction sociale et politique des universités dans le monde développé et ailleurs. À travers cette réflexion, il interroge de façon frontale l'évolution des connaissances et de leur légitimité à la lumière de la perte d'emprise des grands récits unificateurs, organisant des sociétés :

« *Dans la société et la culture contemporaine, société post-industrielle, culture postmoderne, la question de la légitimation du savoir se pose en d'autres termes. Le grand récit a perdu de sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qui lui est assigné : récit spéculatif, récit de l'émancipation. On peut voir dans le déclin des récits un effet de l'essor des techniques et des technologies à partir de la deuxième guerre mondiale, qui a déplacé l'accent sur les moyens de l'action plutôt que sur les fins ; ou bien celui du redéploiement du capitalisme libéral avancé après son repli sous la protection du keynésianisme pendant les années 1930-1960, renouveau qui a éliminé l'alternative communiste et qui a valorisé la jouissance individuelle des biens et des services*²⁶² ».

Ce processus de délégitimation affaiblit donc l'emprise de ces grands récits, autrefois fondés sur l'espérance religieuse, le désir d'émancipation ou l'attente des effets du progrès scientifique. Cette régression repose sur un relâchement, voire un désinvestissement pour l'approche spéculative et encyclopédique des savoirs, tant dans les sociétés que dans les universités. Le sens et la recherche de sens deviennent impossibles car les savoirs sont multiples, peu reliés et éparpillés.

« *La hiérarchie spéculative des connaissances fait place à un réseau immanent et pour ainsi dire "plat" d'investigations dont les frontières respectives ne se cessent de se déplacer. Les anciennes "facultés" éclatent en instituts et fondations de toutes sortes ; les universités perdent leur*

²⁵⁹ Michel Maffesoli : *Être postmoderne*, Le Cerf, 2018.

Paul Yonnet : *Jeux, modes et masses*, Gallimard, 1985.

²⁶⁰ Baudrillard Jean, *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.

Zygmunt Baumann, *Le Présent liquide*, Paris, Le Seuil, 2007.

Giddens Anthony, *The Consequences of Modernity*, Redwood City, Stanford University Press, 1990.

²⁶¹ Lyotard Jean-François, 1979, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit.

²⁶² Lyotard, 1979, p. 63.

fonction de légitimation spéculative. Dépouillées de la responsabilité de la recherche que le récit spéculatif étouffe, elles se bornent à transmettre des savoirs établis et assurent par la didactique plutôt la reproduction des professeurs que celle des savants²⁶³ ». L'autre procédure de légitimation (propre aux sciences) est aussi associée à la perte d'emprise du grand récit de l'*Aufklärung* ou de la rationalité liée au progrès humain. Du coup, le dispositif d'émancipation sociale qui l'accompagne est aussi en voie d'érosion. « La science joue son propre jeu. Elle ne peut légitimer les autres jeux de langage. Par exemple, celui de la prescription lui échappe. Mais avant tout, elle ne peut pas davantage se légitimer elle-même, comme le supposait la spéculation. Dans cette dissémination des jeux de langage, c'est le sujet social lui-même qui paraît se dissoudre²⁶⁴ ». Il en résulte une sorte de perte de repère philosophique et existentiel des humains et des sociétés. Les grandes figures du récit de la période dite « moderne » ont été actives durant environ deux siècles, de 1750 à 1950. Les récits plus anciens, prémodernes, de justification de la politique et des religions se sont délités aussi. Exemple d'un grand récit complètement disparu : qui croit encore en la monarchie et en la transmission christique du pouvoir de Dieu dans le roi de France de nos jours ? Lyotard va jusqu'à dire que nous aurions perdu jusqu'à la nostalgie du grand récit. La postmodernité serait donc cette période historique où l'on finit par ne croire ni dans les anciens récits mythiques (religions, royauté), ni dans ceux de la modernité des Lumières (progrès, émancipation, rationalité, république). Disparaissent aussi les notions d'avant-gardes, de croyance dans le progrès de la démocratie ou du rôle de l'État.

La phase postmoderne a émergé après que divers penseurs, comme Alain Touraine ou John Galbraith, avaient prédit l'avènement d'une société postindustrielle et l'ère des minorités, durant les années 1960. Dufour, n'hésite pas à souligner l'émergence d'une mutation historique de la condition humaine, notamment associé au posthumain ou au transhumanisme. Ce penseur repère cette mutation à travers des événements et modalités de comportements spécifiques : emprise de la marchandise, difficultés de la subjectivation, toxicomanie croissante, multiplication des passages à l'acte absurdes et mortifères, explosion de la délinquance, anorexie, boulimie, dépression, prépsychose, nouvelles formes de folie et de dépression ; prolifération de violences et de colères, rituels sacrificiels. Cette crise sociétale affecte d'abord les populations les plus exposées : la jeunesse et les familles. De ce point de vue, Dufour fait écho à l'argument de Bernard Stiegler²⁶⁵. Pour Dufour, c'est la manière d'affirmer socialement notre subjectivité personnelle qui a changé depuis une trentaine d'années. Les jeunes expérimentent plus intensivement cette nouvelle condition subjective sans repérage et sans espérance. Søren Kierkegaard²⁶⁶, Albert Camus²⁶⁷ ou Jean-Paul Sartre²⁶⁸ avaient aussi décrit, de façon philosophique et romanesque, cet état d'esprit dit « de l'absurde » qui surgit face à la désillusion d'un monde sans sacralité et sans espérance. L'époque postmoderne laisse certains individus nus, démunis face à la nécessité de devenir autonomes et matures. On ne sait plus au « nom de quoi » on peut pousser les jeunes à s'engager dans une action continue de type moral, politique, éducatif ou social. Il n'y a plus d'énonciateurs collectifs crédibles auxquels s'identifier : « Rien n'est à cet égard plus urgent que de disposer d'études de psychologie contemporaine venant cerner cette nouvelle disposition d'un sujet sommé de se faire lui-même et auquel aucune antécédence historique ou générationnelle ne s'adresse ou ne peut légitimement s'adresser²⁶⁹ ». Pour Dufour, l'expression même « sujet autonome » est une antinomie, une contradiction.

En effet, l'étymologie de « sujet » renvoie à « *subjectus* », signifiant « soumis » (l'« assujetti », l'« état de celui qui est soumis »). La clé de la question débattue alors est « comment je réfléchis et j'intègre la dépendance à quelque chose, un référent puissant, un but salvateur, qui me dépasse et qui justifie mon action²⁷⁰ ? ». Un humain ne tiendrait pas donc son existence et sa subjectivité de lui-même. Il les a toujours et jusqu'à récemment fondées sur « quelqu'un ou quelque chose d'autre », un « autre être », transcendant : la Nature, une œuvre d'art, Dieu, la Raison, les Idées, l'Être, une descendance, etc. Toutes ces relations à l'ontologie (réflexion philosophique sur l'être) sont à la fois politiques et psychologiques. Par exemple, de nos jours, on a tendance à sacrifier les conduites artistiques, particulièrement dans les formes musicales. Ces formes de sacralisation esthétiques visent à soustraire l'homme à ses angoisses de dépendance et de perte de soi pour le faire entrer dans une « vérité de l'être » et de

²⁶³ Lyotard, 1979, p. 65.

²⁶⁴ Lyotard, 1979, p. 67.

²⁶⁵ Arguments développés dans : Stiegler Bernard, *Prendre soin... op. cit.* 2008.

²⁶⁶ Kierkegaard Søren, *Journal (extraits) 1854-1855*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1961.

²⁶⁷ Camus Albert, *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1942.

Camus Albert, *L'Étranger*, Paris, Gallimard, 1942.

²⁶⁸ Sartre Jean-Paul, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1932.

²⁶⁹ Dufour Dany-Robert. *L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Denoël, 2003, p. 31.

²⁷⁰ *Ibid.*

l'action²⁷¹. « Lorsque sont débattues la forme et l'organisation de la communauté, de la cité, de l'État, il ne s'agit de rien de moins que de faire accéder les hommes à la vérité de l'être et de les soustraire ainsi à la simple domination de leurs passions immédiates²⁷² ». Cette « vérité de l'être » a été jusqu'à la fin de l'époque moderne puisée dans le sentiment de transcendance puisés dans les Grands Sujets (Dieu, le Proletariat, la Révolution, le Peuple, la Nation), et dans des croyances dans un Grand Récit (sur soi et la société). Ainsi, les individus croyant dans ces grands récits et les espaces sociaux qui les dépassaient, étaient en bonne articulation, y compris lorsque des contestations se déroulaient et des désaccords se faisaient jour. Tous les êtres humains tentaient alors de délibérer ou de protester entre eux, d'une manière ou d'une autre, sur les *Grands Sujets* ordonnant l'organisation sociale. Même quand ils étaient en mésentente, ils étaient d'accord sur ce qui les divisaient. Ces entités extérieures, tierces qu'étaient les Grands sujets avaient de la légitimité, de la valeur. On les considère de nos jours comme des fictions, des mythes, imprégnés d'imaginaires, de narrations exemplaires, voire des créations artistiques. Mais ces Grands Sujet ont eu un vrai impact et ont favorisé un certain ordre du monde. En religion, ces récits puissants parlaient de l'Unicité divine fondant l'ordre social. Ces mythes ou fictions justifiant la fondation d'une société sont généralement qualifiés de « *récits sotériologiques* » ou discours élaborés pour activer le salut de l'homme.

Un à un, *tous les grands récits sotériologiques* se sont affaiblis et dégradés : celui du monothéisme ; celui de l'État-Nation ; celui de l'émancipation du peuple travailleur : le prolétariat ; celui de la Nature. *Ainsi, les humains sont conduits à édifier des justifications de leurs actions par l'autoréférence* (ne se référer qu'à soi, pour se soutenir). La disparition des grands récits sotériologiques a fait que les individus dans les sociétés postmodernes ne sont plus soumis à rien. Ils sont sommés de devenir autonomes tout en n'ayant pas de ressort de tonicité externe à eux-mêmes. Sans grands récits, ils deviennent des « *petits sujets* » dans les *démocraties contemporaines sans aucune fiction pour les soutenir*. Cette déroute, ce *spleen*, ce flottement des valeurs peuvent mener certains d'entre nous à la folie et à des pannes symboliques. Mais ils font aussi réémerger des cultes de paganisme généralisé ou des déviances, très bien illustrées dans les romans de Michel Houellebecq²⁷³ ou de Joris-Karl Huysmans²⁷⁴. Cette mutation pose surtout des problèmes politiques et de gouvernement des hommes et de soi.

« La modernité se présentait comme un espace complexe où il fallait muter sans cesse d'un régime de valeur à l'autre. La postmodernité institue un autre type d'espace, l'espace mouvant. Tout y devient flexible, y compris les valeurs. Comme on l'a déjà signalé, s'il un événement qui signale l'entrée dans la postmodernité, c'est le passage de la référence absolue de l'étalon-or à un régime de flexibilité généralisée des monnaies [...]. De la même façon, on voit prendre forme, dans tous les domaines, des petits récits à usage local et circonstanciés ("païens" disait Lyotard), permettant à des petits réseaux ternaires (avec du narré, du narrateur et du narrataire) de se constituer. De ce fait, on voit beaucoup de tribus apparaître : les informaticiens, les bouddhistes, les motards, les internautes, les amateurs d'opéra, les initiés du piercing, les adeptes du tatouage, les musiciens rock ou punk ou rap ou techno, les navigateurs solitaires, les sportifs de l'extrême, ceux qui "sautent à l'élastique"... Le lien social s'éparpille en une multitude de socialités, possédant chacune ses propres fixations référentielles. Chaque confrérie dispose ainsi de son code de l'honneur, ses savoirs, ses obligations contractuelles, ses rites, ses liturgies locales, ses mots de passe, ses signes d'appartenance (vêtement, coiffe, tatouage, parure²⁷⁵...) ».

Le sacrifice (présent auparavant, de façon unifié et ritualisé, dans les religions) est alors transvasé comme besoin diffus et incontrôlé. Il est répété dans des « *petites épreuves* », lors de contextes de défi, liés aux tribus cherchant à s'autolégitimer : « *Ces petits récits à valeur locale provoquent évidemment un étrange sentiment de déjà-vu : ce sont des grands récits éclatés en situations marginales.*²⁷⁶ ». L'injonction postmoderne est alors un appel à se référer à un soi-même dont les bases ne sont pas consolidées, au moment-même où les sujets des tribus postmodernes tentent de s'affirmer. Ces individus entrent donc avec un désordre d'esprit dans leurs micro-récits sur eux-mêmes car ils ne sont pas assurés de la force de leur identité. « *C'est la situation où se retrouve le sujet démocratique contraint au "sois toi-même" : il postule quelque chose qui n'est pas encore (lui-même) pour enclencher une action au cours de laquelle il doit se produire comme sujet ! Or, comme cet appui (de légitimation) est foncièrement bancal voire inexistant, l'acte de légitimation de l'action échoue en se différant sans cesse. Ou bien, il s'accomplit, mais en plaçant le sujet dans la situation de se voir aller faire un tour et un acte auquel il ne peut croire complètement. Le sujet se vit alors comme un imposteur*²⁷⁷ ».

²⁷¹ Dufour, 2003, p. 33.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Houellebecq, *Les Particules élémentaires*, Paris, Flammarion, 1998.

²⁷⁴ Huysmans Joris-Karl, *La-bas*, Paris, Gallimard, 1891.

²⁷⁵ Dufour, 2003, pp. 85-86.

²⁷⁶ Dufour, 2003, p. 88.

²⁷⁷ Dufour, 2003, p. 108-109.

Tel serait, selon Dufour, le sujet « *hystérologique*²⁷⁸ » qui s'oppose sémiotiquement au sujet *hystérique* de la modernité, travaillé par la culpabilité et la faute face à la figure de l'autorité et du père, donc d'un grand récit. Dans les sociétés postmodernes, il y a donc une distance de soi à soi renvoyant à une coupure intérieure ou schize. Émergerait donc un monde dominé par des psychonévroses narcissiques et des perversions, selon le même auteur, à la différence d'un univers où étaient majoritaires les « *névroses et l'obsession du grand Autre* », décrit par Sigmund Freud notamment. S'exprimerait alors dans cet état moral de la postmodernité une mélancolie latente, « *proche de l'état dépressif, l'impossibilité de parler à la première personne, l'illusion de toute-puissance et la fuite en avant dans des faux self, dans des personnalités d'emprunt, voire multiples, offertes à profusion par le marché*²⁷⁹ ». Cette thèse sur la dépression tendancielle des membres des sociétés postmodernes se rapproche des travaux des socio-anthropologues Alain Ehrenberg²⁸⁰ sur la dépression en régime démocratique ou de Gilles Lipovetski²⁸¹ sur l'ère du vide ou encore de Christopher Lasch²⁸² sur la culture du narcissisme.

²⁷⁸ « *Hystero-proton* » : Termes grecs signifiant « *dernier et premier* », renvoyant à une figure de rhétorique reposant sur une inversion de l'antériorité et de la postériorité : exemple de Jarry : « *je vais allumer le feu en attendant qu'il apporte du bois* ».

²⁷⁹ Dufour, 2003, p. 109. Quand on parle des personnalités d'emprunt offertes par le marché, on y inclut aussi celles associées aux récits catastrophistes ou aux idéologies de la fin du monde car il semble de plus en plus évident que de nombreuses multinationales exploiteraient le filon des éco-anxiétés mondiales en Occident : Newell Peter et Paterson Matthew, *Climat et capitalisme*, trad. fr., Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2011.

²⁸⁰ Ehrenberg Alain, *La Fatigue d'être soi: dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

²⁸¹ Lipovetsky Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

²⁸² Lasch Christopher, *La culture du narcissisme : La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, 1981 (1^{re} publication en langue anglaise : 1979).

Lasch Christopher, *La Révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Flammarion, 2007 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1995).

Chapitre 5. Les pratiques politiques : engagements émergents et citoyenneté

5.1. Le droit et le nombre d'occasion de vote

L'étude du comportement politique doit inciter à la prudence dans les jugements trop rapides sur la perte de conscience citoyenne. Le droit de vote n'a été universel et démocratique que très progressivement dans les divers pays européens si l'on s'appuie sur l'ouvrage de Nonna Meyer²⁸³. On peut se référer à l'un des tableaux sur l'accès au droit de vote. En 1795, en France, après la Révolution, le droit de suffrage était accordé aux hommes de plus de 25 ans payant un impôt égal à trois jours de travail. Ce qui excluait les femmes, les pauvres, les domestiques, les vagabonds et les moines. Ce corps électoral ne correspondait alors qu'à 15,7% de la population totale et à 61,5 des hommes adultes. Ce n'est qu'en 1848 que l'ensemble des individus masculin accède au droit au suffrage. Comme vous le savez, les femmes n'obtiennent le droit de vote en France qu'en 1944 et celui de disposer d'un compte bancaire propre qu'en 1965 (gérer ses propres comptes et disposer d'un compte bancaire). La notion de chef de famille n'est supprimée dans le code civil qu'en 1970. Les pays précurseurs en matière de suffrage universel ont été la Nouvelle-Zélande et l'Australie (1893 pour les hommes et 1912 pour les femmes), la Finlande (1906), la Norvège (1913) ou le Danemark (1915). L'accès au droit de vote des individus de 18 ans n'a lieu qu'en 1974 en France.

Tableau 1. Droit de vote masculin et féminin dans les 27 pays de l'Union européenne

Suffrage masculin		Suffrage universel		Décalage H/F
Hongrie	1818	Finlande	1906	
France	1848	Danemark	1915	66 ans
Danemark	1849	Allemagne	1918	47 ans
Grèce	1864	Autriche	1918	12 ans
Allemagne	1871	Irlande	1918	
Royaume-Uni	1884	Lettonie	1918	
Espagne	1890	Pologne	1918	

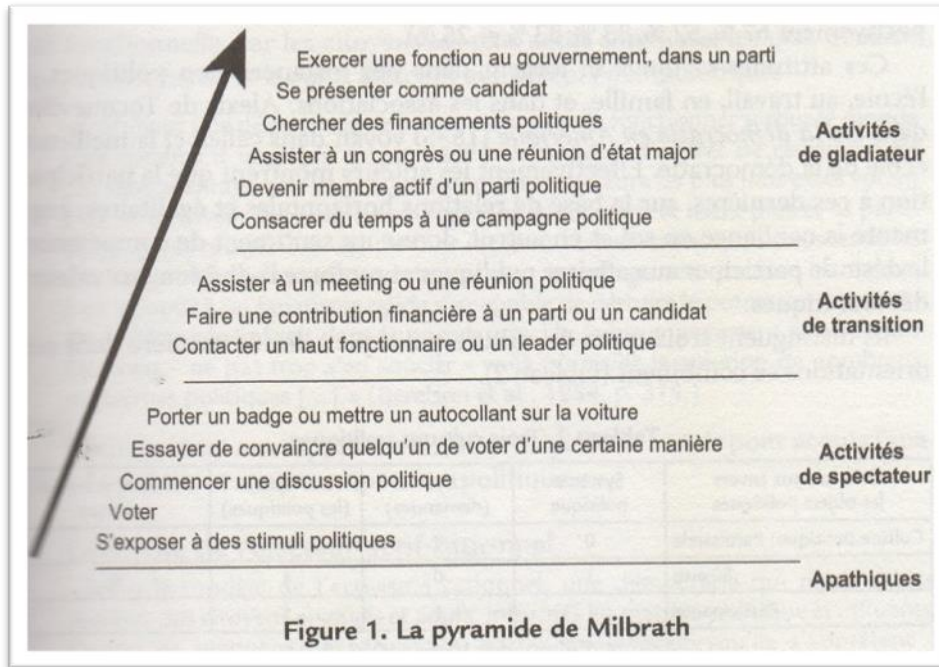
²⁸³ Meyer Nonna, *Sociologie des comportements politiques*, Paris, Armand Colin, 2014.

Suffrage masculin		Suffrage universel		Décalage H/F
Pays-Bas	1896	Pays-Bas	1919	23 ans
Finlande	1906	Luxembourg	1919	
Autriche	1906	Estonie	1920	
Suède	1909	République tchèque	1920	
Portugal	1911	Slovaquie	1920	
Italie	1912	Suède	1921	12 ans
Irlande	1918	Lituanie	1921	
Lettonie	1918	Royaume-Uni	1928	44 ans
Pologne	1918	Espagne	1931	41 ans
Luxembourg	1919	France	1944	96 ans
Belgique	1919	Bulgarie	1944	
Estonie	1920	Hongrie	1945	27 ans
République tchèque	1920	Italie	1945	33 ans
Slovaquie	1920	Slovénie	1945	
Lituanie	1921	Roumanie	1946	
Bulgarie	1944	Malte	1947	
Slovénie	1945	Belgique	1948	29 ans
Roumanie	1946	Grèce	1952	88 ans
Malte	1947	Chypre	1960	
Chypre	1960	Portugal	1976	65 ans

Source : Union interparlementaire, 2007, Observatoire de la parité
(http://www.observatoire-parite.gouv.fr/portail/parite_monde/p1a_droit_vote_ue.htm)

Le droit de vote pour les étrangers n'est admis en Europe que sous certaines conditions. Le *Traité de Maastricht*, en 1992, avait autorisé les citoyens de l'Union européenne à participer aux votes municipaux et européens dans un autre pays européen que celui d'origine, sous réserve de réciprocité entre pays d'origine des dits citoyens européens. Le droit de vote des étrangers, provenant de pays non européens, existe en Irlande, depuis 1963, en Suède, depuis 1975, au Danemark, depuis 1981, aux Pays-Bas, depuis 1983, au Luxembourg, depuis 2003 et en Belgique, depuis 2004. Il est aussi appliqué dans certains cantons suisses.

Sur un autre plan, un indice intéressant est à signaler : le nombre de consultations électorales augmente dans tous les pays de l'OCDE depuis les années 1960, en passant de 4 en moyenne durant ces années-là, à 6,5 vers la fin des années 1990 (exemple : l'élection du Parlement européen au suffrage universel date de 1979). Le record des consultations est détenu par la Suisse (38 pour les habitants du canton de Berne) et les États-Unis (30 pour les habitants de New-York) contre une moyenne de 7 pour la France entière. Ce rappel est nécessaire pour aborder la question de l'engagement politique et des comportements de civisme. Le rapport au politique dans le cadre de la postmodernité est donc un souci de « riche ». Le sentiment d'exclusion des citoyens, d'éloignement des technocraties ou de non-participation est donc paradoxal car, tant dans les élections professionnelles que sur le plan du nombre d'occasion de votes, les citoyens européens et français n'ont jamais été autant consultés.



5.2. Les études sur le civisme et l'engagement citoyen en régime démocratique

Deuxième élément d'analyse : les travaux sur l'engagement font ressortir l'existence d'une structuration en noyaux actifs et en ensembles mous dans tous les systèmes démocratiques avec des effets de mobilisation associés à des moments historiques. Les mouvements sociaux, par nature, sont mouvants et émergents. Ils peuvent donc induire une mobilisation de gens qui faisaient auparavant

partie des masses passives²⁸⁴. On observe une différence des observations suivant qu'on est en situation de conflit et d'opposition ou selon que la quiétude et la pacification dominent

Lester Milbrath²⁸⁵ fut l'un des premiers à définir les bases de la participation politique en se référant à vingt années d'enquête quantitative. Il étudia toutes les actions (en dehors des formes violentes ou protestataires) qui exprimaient l'objectif des citoyens *d'influencer les décisions d'un gouvernement*. Il proposa une lecture pyramidale et clivée allant des « *apathiques* » et « *spectateurs* » jusqu'aux « *gladiateurs* » impliqués dans la vie des partis ou la participation au gouvernement. En bas de la pyramide, on trouve les activités les moins impliquantes (voter, suivre les informations). L'implication politique est pensée comme cumulative. Seule une infime minorité de citoyens serait donc active. Citons Milbrath :

« Environ un tiers de la population américaine adulte peut être définie comme apathique ou passive ; dans la plupart des cas, ils sont inconscients, littéralement, de la dimension politique du monde qui les entoure. Encore 60% jouent essentiellement un rôle de spectateur dans le processus politique ; ils regardent, ils acclament, ils votent, mais ne se battent pas. Au sens le plus strict du terme, probablement, 1 ou 2% seulement méritent le terme de "gladiateur". Afin de disposer de suffisamment de cas pour notre analyse statistique, la définition des gladiateurs est un peu élargie dans les pages suivantes pour inclure toute personne accomplissant les activités situées en haut de la hiérarchie. Même selon cette définition, la proportion des gladiateurs ne dépasse pas 5 à 7%²⁸⁶ ».

D'autres approches de la participation politique existent. Certains auteurs évoquent la notion de « *compétence politique subjective* », c'est-à-dire, tenant compte des attitudes des citoyens. On réalise alors des enquêtes sur la représentation qu'ont les électeurs de pouvoir peser sur les décisions prises (au niveau national ou local) par rapport à une mesure injuste ; l'autre

²⁸⁴ L'initiateur en France de l'étude des mouvements minoritaires et des mouvements sociaux a été le sociologue Alain Touraine. Citons trois ouvrages de ce théoricien :

Touraine Alain, *Production de la société*, Paris, Le Seuil, 1973.

Touraine Alain, *La Voix et le regard*, Paris, Le Seuil, 1978.

Touraine Alain, *Lutte étudiante*, Paris, Le Seuil, 1978.

D'autres spécialistes sont aussi à mentionner. Pensons à Serge Moscovici, experts des minorités actives ou à Patrice Mann, ayant réalisé une synthèse sur les mobilisations collectives : Mann Patrice, *L'Action collective. Mobilisation et organisation des minorités actives*, Paris, Armand Colin, 1991 ; Moscovici Serge, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1979.

²⁸⁵ Milbrath Lester, *Political participation. How and why People get Involved in Politics*, Chicago, Rand McNally College Pub. Co, 1965.

²⁸⁶ Milbrath, 1965, p. 21.

variable mesurée est la représentation de la « *réactivité du gouvernement sur des problèmes concrets (fiscalité, relation avec la police)* ». Le citoyen subjectivement compétent est celui qui a un sentiment de confiance en lui, une impression qu'il peut agir et être écouté. Selon Gabriel Almond et Sidney Verba²⁸⁷, dans une enquête de 1959-1960, 78 % des Américains et 78% des Britanniques étaient prêts à se mobiliser contre une loi injuste contre 62% des citoyens allemands et 50% des Mexicains et des Italiens de l'époque. Il en était de même pour la question qui mesurait le pourcentage de ceux qui pensaient pouvoir influencer un gouvernement local ou national (même hiérarchie des pays).

Almond et Verba distinguaient entre trois cultures politiques : la *culture politique « paroissiale »* (localiste) propre aux sociétés tribales, où orientations politiques et religieuses sont proches. La *culture politique de « sujétion »* décrivant les sociétés aux régimes autoritaires ; *celle de « participation »* se basant sur un système de valeurs et des attitudes partagés, centrée sur l'engagement actif du citoyen, encouragé à s'exprimer et confiant dans les institutions démocratiques et gouvernementales. La *culture civique*, dans un pays donné, est toujours la combinaison des modèles : *paroissial*, de *sujétion* et de *participation*, présents à des degrés divers selon les contextes historiques et économiques. La stabilité d'un régime démocratique résulterait d'un mélange entre activisme et indifférence, en permettant aux élites de gouverner. « *L'important n'est pas que chacun soit politiquement actif dans tous les domaines. L'important est que les citoyens soient confiants dans leurs possibilités d'agir (self-confident), et que les gouvernements sachent que, si besoin est, ils agiront. C'est le "mythe démocratique". Dans cette perspective, la passivité observée du plus grand nombre est fonctionnelle, car les citoyens les plus actifs sont aussi les plus qualifiés, les plus confiants et les plus attachés aux valeurs démocratiques.*²⁸⁸ ».

Bien entendu ce commentaire de Meyer sur la prétendue plus grande compétence des actifs est insatisfaisant. Il y a bien évidemment une infinité de raisons du retrait de certains et la « *passivité* » peut être simplement un trait que les « *actifs* » prêtent de façon biaisée à ceux qui préfèrent le retrait enragé ou la contestation parallèle. Rien ne permet d'affirmer que ceux qui participent sont plus compétents. Ils sont juste plus motivés par certains réseaux de socialisation politique, attirés par des processus de reconnaissance sociale particuliers. C'est tout. Cependant, l'idée sous-jacente est suggestive. La compétence irait-elle jusqu'à la capacité à se taire ? Une implication de tous dans une société ne pourrait pas permettre à la démocratie de masse de fonctionner. Dans la « *confiance* » des passifs, il y aurait donc une sorte de sagesse civique, liée à un consentement plus ou moins intentionnel et pacificateur. Cette vision de la démocratie implique l'activation de ce qu'on peut appeler « *mythe de l'électeur actif-rationnel* » qui agirait ou n'agirait pas parce qu'informé et plus en phase avec les enjeux contemporains.

Cependant, il y aurait des « *biais sociaux* » dans la compréhension fine de la participation politique. En effet, la « *culture civique* » est décrite, dans ces travaux, comme celle des classes moyennes, blanches, bien pourvues en capitaux culturels et matériels. Les classes populaires, certaines minorités ethniques, les femmes en seraient donc tendanciellement exclues sans qu'on puisse affirmer qu'il existe un consentement, de leur part, à se taire ou à laisser faire les élites. Ces inégalités structurelles dans l'accès au civisme et à l'implication politique conduiraient donc certaines élites à se reproduire entre elles, dans une logique implicite de domination des plus démunis et de la masse apathique ou sans moyens d'agir. Des recherches ultérieures ont pu montrer que la masse des apathiques est moins nombreuse que l'enquête de Milbrath l'avait laissé entrevoir.

L'observation d'une période de vie plus longue et des différentes campagnes électorales et activités locales indique l'existence de quatre modalités de participation²⁸⁹ : 1/ *voter (élections locales, présidentielles)* ; 2/ *faire campagne* (travailler dans un parti, pour un candidat, suivre un meeting, donner de l'argent, convaincre quelqu'un de voter) ; 3/ *contacter par soi-même des élus ou des responsables locaux ou nationaux sur un problème personnel* ; 4/ *action coopérative* : mobilisation locale en participant à des associations.

Ces activités n'attireraient pas les mêmes personnes et ne requerraient pas les mêmes ressources. Ici Verba et Nie distinguent six groupes de citoyens :

- 1/ les « *apathiques* » ou « *inactifs* » ne représentant plus qu'un cinquième de l'échantillon ;
- 2/ les « *actifs du vote* » (participant systématiquement électoralement) : un cinquième ;

²⁸⁷ Almond Gabriel et Verba Sidney, *The civic culture. Political Attitudes and Democracy in five Nations* : Princeton, Princeton Legacy Library, 1963.

²⁸⁸ Meyer, 2014, p. 39.

²⁸⁹ Verba Sidney et Nie Norman, *Participation in America. Political Democracy and Social Equality*, New-York, Harper and Row, 1972.

- 3/ les *communautaires associatifs* (« *communalist* ») sont très actifs localement, sauf durant les périodes de votes (20%) ;
- 4/ Leurs opposés sont les « *faiseurs de campagnes électorales* » très engagés dans les élections mais peu actifs localement (15%) ;
- 5/ Il y a un groupe d'opportunistes (appelés « *parochial* ») de 4% du total enquêté qui ne s'implique que pour réclamer des avantages personnels aux élus ;
- 6/ Enfin, les *activistes complets* qui s'engagent dans toutes les gammes de comportement (sauf contacter les élus à leur profit). Ils correspondraient à environ un dixième de l'échantillon. Donc cinq fois plus nombreux en pourcentage que dans les enquêtes de Milbrath et des tenants la « *civic culture* ».

Les nuances apportées par ces enquêtes permettent de remarquer que l'engagement politique est très varié et qu'il prend des formes adaptées à chaque conformation sociale et psychologique d'individu, selon ses ressources, ses attentes, ses opportunités, ses croyances.

Le *modèle du volontariat civique*²⁹⁰ pose finalement la question du pourquoi on ne participe pas. Trois réponses sont explorées :

- 1/ *Les individus n'ont pas les ressources* pour s'impliquer (argent, temps, compétences civiques, savoir communiquer).
 - 2/ *Les individus ne désirent pas et ne sont pas motivés pour s'engager*. Ou ils considèrent que certains enjeux peuvent les conduire à s'engager et d'autres non.
 - 3/ *Les individus ne sont pas recrutés pour s'engager*. Personne ne le leur demande. Ils ne fréquentent pas certains réseaux, certaines associations.
- Pour finir, les apathiques ne le sont pas tant que cela et combinent diverses ressources et répondent à des contextes différenciés.

5.3. Le rapport à l'Union européenne et les populismes : de « *nouvelles expériences participatives* » ?

Un exemple du paradoxe des engagements contemporains est celui du rapport des citoyens à l'Union Européenne et à ses institutions. Une critique générale de l'europhisme est perceptible dans presque l'ensemble des pays de l'UE, sous la pression de cinq facteurs :

- 1/ *L'influence croissante des partis populistes* qu'ils soient d'extrême droite ou d'extrême gauche ;
- 2/ *L'impact négatif perdurant sur l'opinion publique des attentats terroristes* d'origine islamiste et djihadiste (États-Unis, puis Royaume-Uni, Espagne, France, puis Belgique) engendrant un repli xénophobe et localiste et une attention aux risques de guerre avec la Russie ;
- 3/ *la gestion européenne concomitante de la crise migratoire de 2015-2016*, liée à la fois à l'afflux de réfugiés, provenant des pays en guerre ou sous l'emprise de crises politique (Soudan, Syrie, Afghanistan) et des migrants économiques (Afrique subsaharienne notamment) ;
- 4/ *les conséquences sociales et morales de la crise financière de 2008 et donc des modes de gestion financiers mondiaux* ;
- 5/ *les effets concomitants de la mondialisation et de l'ultralibéralisme sur les mondes de l'emploi et les politiques sociales* des États européens.

Il y a des signaux qui engendrent une colère sourde et permanente de plus en plus de citoyens : 1% de la population mondiale possède 50% des richesses : « *18,5 millions de foyers pèsent quelque 78 800 milliards de dollars, soit environ 47% des revenus mondiaux, selon le rapport annuel du cabinet financier Boston Consulting Group (BCG) publié mardi*²⁹¹ ». Le patrimoine mondial de 1% de la population dépasse celui de 99% restants, selon l'ONG Oxfam. « *“62 personnes possèdent autant que la moitié la plus pauvre de la population mondiale”, alors que ce chiffre était de 388 il y a cinq ans*²⁹² ». Un sondage de 2016 de Pew Research Center (8 juin 2016 : *How European Countries View Brexit*) indique la montée généralisée d'un scepticisme anti-européen. « *Alors qu'une courte majorité (51%) d'opinion favorable à l'UE ressort des dix pays interrogés, la France se démarque par une percée de l'euro-scepticisme. En un an, le taux de confiance envers l'Union a baissé de 17 points et, depuis 2004, le nombre de Français la soutenant a été divisé par deux, passant de 69% à 38%* » (*LeMonde.fr*, 8 juin 2016).

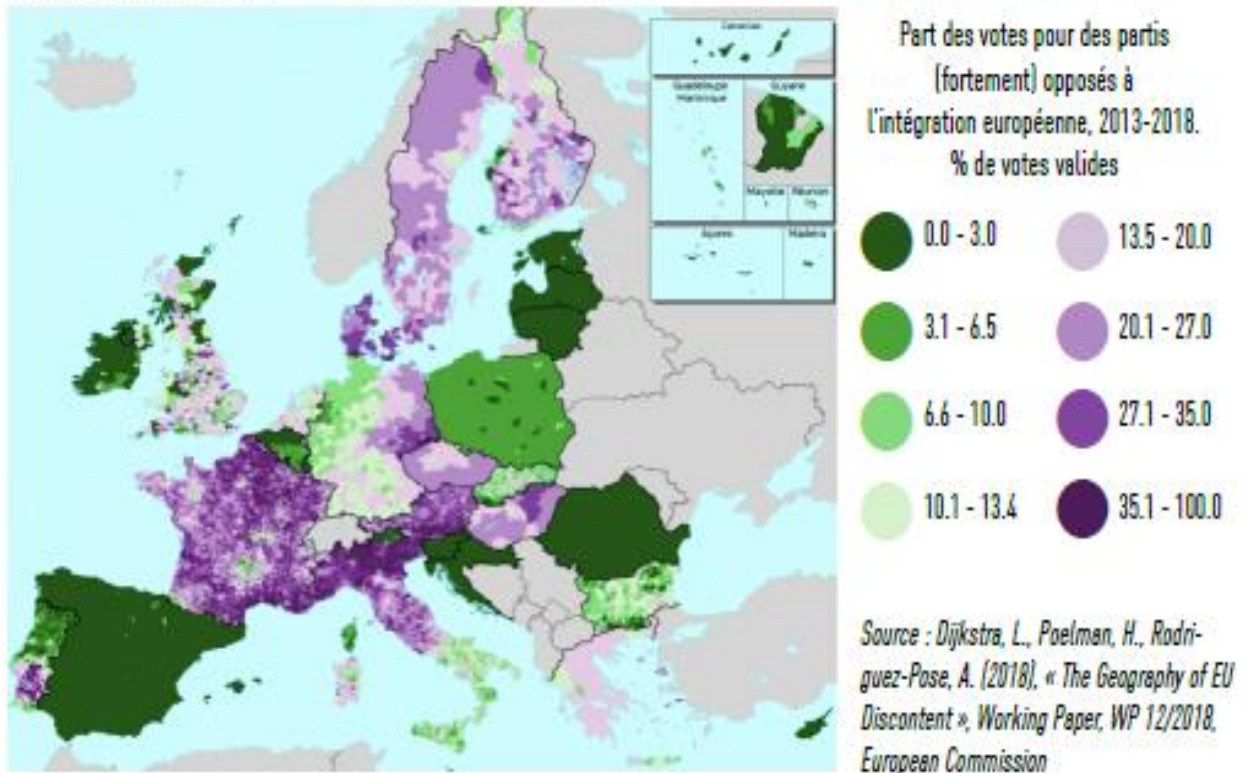
²⁹⁰ Verba Sidney et al., *Voice and Equality. Civic Voluntarism in American Politics. A Seven-Nation Comparison*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

²⁹¹ De Amorim Mégane, « 1% de la population détient la moitié de la richesse mondiale », *Libération*, 7 juin 2016.

²⁹² Bèle Patrick, « Le patrimoine cumulé des 1% les plus riches du monde dépasse désormais celui des 99% restants », *Le Figaro*, 18 janvier 2016.

D'autres sondages récents (mai 2020) de l'Eurobaromètre indiquent la même tendance²⁹³. Le taux d'eurosceptiques est passé à 58% alors que 53% déclarent être attachés à l'UE. C'est en moyenne + 11% de plus que les autres pays européens. On voit donc qu'une partie de l'opinion en France est à la fois pour et contre l'UE. Le principal grief reproché à l'UE est son manque d'efficacité. La question sur l'image qu'on se fait de l'Europe est aussi très ambiguë. « *En France aussi la moitié des habitants avaient une image positive de l'UE (53% à l'automne 2007), et comme pour la moyenne de l'UE cette proportion a baissé de 20 points (31% à l'automne 2013). Mais elle n'est jamais repartie à la hausse, et s'établit aujourd'hui à 36% d'avis positifs, 28% de jugement négatifs, et 35% de neutres*²⁹⁴ ».

CARTE 1 ■ Pourcentage de votes en faveur des partis europhobes ou eurosceptiques (2013-2018)



Sources : autorités nationales, CLEA, Chapel Hill Expert Surveys 2014 et 2017, Eurographics, DG REGIO.

Date des élections : 2018 : IT / 2017 : BG, CZ, DE, FR, MT, NL, AT / 2016 : IE, ES, HR, CY, LT, RO, SK /

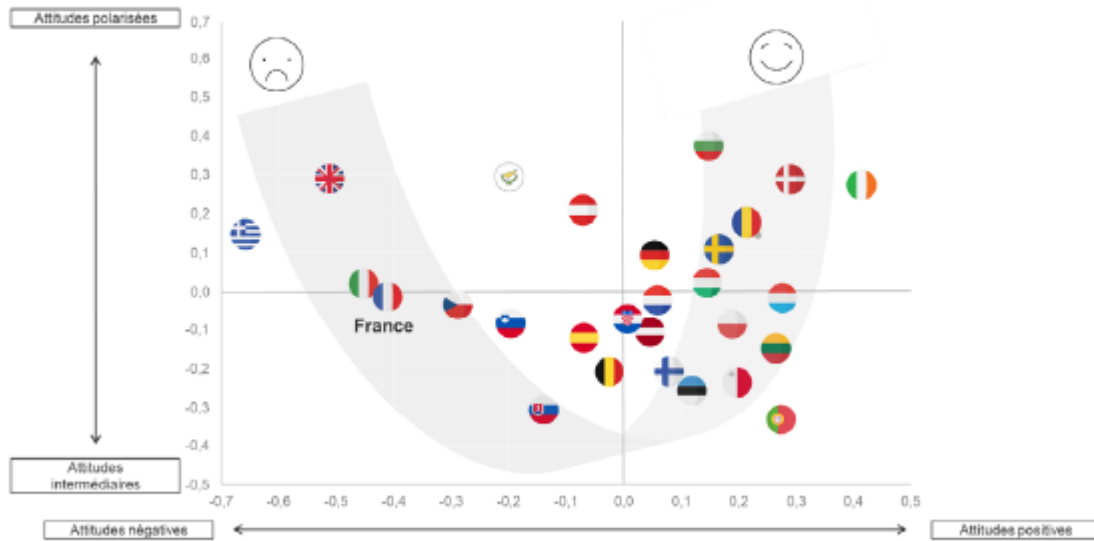
2015 : DK, EE, EL, PL, PT, FI, UK / 2014 : BE, LV, HU, SI, SE / 2013 : LU

Moyenne EU-28 = 13.4%

²⁹³ Cautrès Bruno, Chopin Thierry et Rivière Emmanuel, *Les Français et l'Europe. Entre défiance et ambivalence. L'indispensable retour de l'Europe en France*, Paris, CEVIPOF-Science Po/ Institut Jacques Delors/ Kantar, mai 2020.

²⁹⁴ Cautrès et al., *op. cit.*, p. 22.

GRAPHIQUE 3 ■ La géographie des opinions vis-à-vis de l'UE



Source : Eurobaromètre 92, analyses réalisées par les auteurs

Les eurosceptiques ne se retrouvent pas que chez les partisans de LFI et du RN. Ils sont aussi présents chez une partie des Républicains. Un exemple de l'impact des populistes est dans le déroulement des élections municipales italiennes, de début juin 2016²⁹⁵.

« *Le Mouvement 5 étoiles (Movimento 5 Stelle ou Cinque Stelle – M5S), créé par Beppe Grillo, qui place sa candidate à Rome, Virginia Raggi, largement en tête (35,6 %) des suffrages, pouvait déjà se projeter vers une victoire à l'issue du second tour qui aura lieu le 19 juin. Il en va de même pour l'indépendant Luigi de Magistris, le maire sortant de Naples, très critique envers le gouvernement qui, avec 42,1 % des voix, paraît assuré de conserver son fauteuil*²⁹⁶ ».

Les scandales financiers et de mœurs (Panama Papers, Qatargate, Scandale des sms cachés de la Présidente de la Commission européenne) n'ont pas favorisé une bonne opinion de l'institution européenne. L'exemple de la sortie relativement réussie du Royaume-Uni de l'UE a permis de redonner vie à l'espoir anti-européen. La gestion obscure de la pandémie et des vaccins par la technocratie de la Commission Européenne ne fait qu'accroître la méfiance des citoyens face à l'entité européenne. De façon spécifique, ce sont, avant tout, les décisions de la Commission européenne qui sont incomprises. Que ce soit pour tout ce qui a trait à l'environnement (soutiens aux industriels des pesticides et retard, liés à une volonté dogmatique de soutenir l'idée de marché libéral européen, dans l'écriture de directives environnementales ; structuration d'un marché intérieur de l'énergie²⁹⁷) ou bien pour la réglementation de la Directive sur le « *Secret des affaires* » (Directive européenne d'avril 2016), donnant lieu à une relative tolérance pour les groupements mafieux et financieristes, on voit grandir un décalage de sens perçu entre les décisions de la Commission européenne et les citoyens. Un éloignement sémantique et participatif de plus en plus grand entre les décideurs (élus ou technocrates européens) et les citoyens se fait jour aussi face aux crises migratoires. On assiste donc à une confusion, voire à une sorte d'intersection, entre les arguments des différents types de populismes. On peut en effet repérer l'existence d'un populisme d'extrême gauche dans les positions

²⁹⁵ Ridet Philophe, « Matteo Renzi bousculé par le M5S de Beppe Grillo aux municipales », *LeMonde.fr*, 6 juin 2016.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Fiches thématiques sur l'Union européenne, *Marché intérieur de l'énergie*, Parlement européen, septembre 2022 : https://www.europarl.europa.eu/ftu/pdf/fr/FTU_2.1.9.pdf.

antifinanciaristes, anticapitalistes, associés aux mouvements des Indignés et de Nuit Debout ou des grèves anti-loi-El-Khomri en France, voire aussi dans une partie des protestations des Gilets jaunes (2018).

Tous ces facteurs cumulés permettent de mieux comprendre l'émergence de positions ambiguës sur l'Europe ou sur le libéralisme tel qu'il est pratiqué en termes de politique commune. Ces critiques sont qualifiées de populismes de gauche comme de droite. Elles sont plus ou moins en relation avec de nouvelles expériences de démocratie participative ayant émergé notamment avec le mouvement des Indignés, en 2011. Ce dernier courant, qualifié de « mouvement du 15 mai » ou « 15-M » s'est rapidement répandu notamment à travers les réseaux sociaux mais aussi dans les rues et les places des villes espagnoles, combinant à la fois des modalités numériques de mobilisation et des dispositifs de territorialisation classique de la protestation. À peu près parallèlement et à sa suite, des courants semblables ont surgi, dans le monde entier, comme celui américain *Occupy Wall Street* pour ne citer que lui. Les *Indignés* qui ne se réclamaient pas d'un parti ou d'un mouvement syndical traditionnel, vont rapidement proliférer, en Espagne. Notons néanmoins que les coordinations françaises protestataires (celles des Infirmières ou de lycéens des années 1980 ou en 1968, pour les étudiants) peuvent être décrites comme des courants précurseurs et donc identiques. Des formes d'activisme, comme Les Indignés, ne sont donc pas une nouveauté absolue. Les Indignés vont organiser des espaces d'autogestion à l'échelle locale. De ces cercles de réflexion et de discussion vont naître des propositions diverses dont des idées de réforme en matière électorale²⁹⁸.

5.4. La recherche d'une démocratie décrite par les protestataires comme « réelle » (directe) ?

Elle est à référer à un contexte socio-économique favorisant la réémergence de mouvements contestataires. En effet, le point de départ, ayant motivé ces protestations, est la crise financière mondiale de 2008, entraînant une forte croissance de la précarité dans certains pays, dans les couches sociales les plus fragiles et notamment les plus jeunes et les plus âgés mais aussi chez les classes moyennes. Si on tient compte de ces faits, on peut dire que les protestations larvées ou déclarées durent depuis plus de quinze ans en Europe. Par exemple, Les Indignés, espagnols ou français, tentaient de pointer du doigt l'échec du système politique représentatif classique. Cet échec, attribué, à tort ou à raison, au système de représentation politique, impliquait surtout le dévoiement du bipartisme, perçu comme minorant et écrasant les autres petites formations et le pluralisme. Le débat est, comme d'habitude, chez les groupements minoritaires, celui d'imposer une représentation proportionnelle stricte aux élections.

Une des idées de réformes qui a su faire consensus dans la masse des Indignés est celle concernant le système électoral afin de justement rompre avec cette mécanique d'alternance entre deux partis dominants (en gros le centre-droit et le centre-gauche). À travers les événements d'occupation de places publiques et les grands rassemblements, un autre but des Indignés fut de chercher à recréer et à revitaliser une démocratie effective et d'accroître une culture de la participation publique directe des citoyens. En effet, on constate aujourd'hui, comme hier, le faible intérêt des populations envers les élections²⁹⁹ et l'abaissement général de la qualité et du niveau des débats politiques à la télévision ou dans les autres médias. Ci-après, on peut notamment visualiser l'évolution de l'absentéisme au Premier tour des Présidentielles française de 1965 à 2022.

²⁹⁸ Koller Sylvie, 2012, « Espagne : les mains fragiles des Indignés », *Études*, vol. 416 n°2, pp. 163-173.

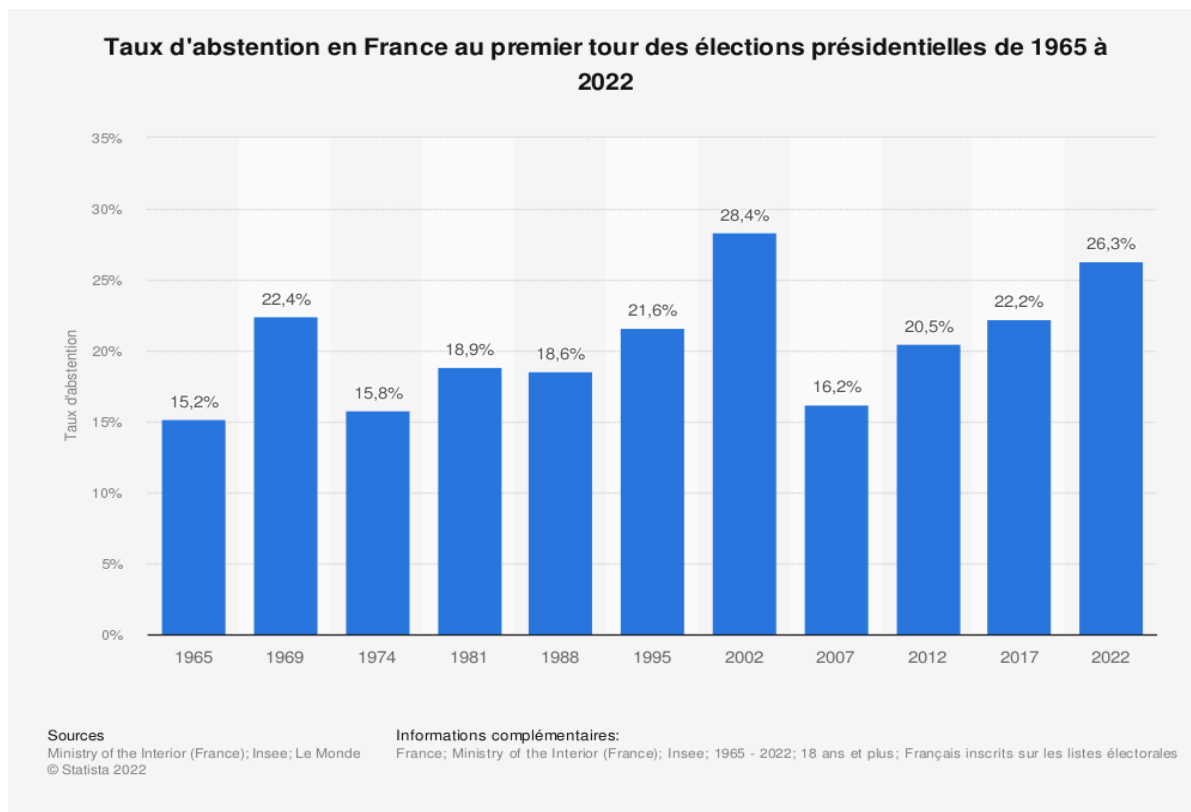
Van de Velde Cécile, 2011, « Indignés : les raisons de la colère », *Cités*, 3, n° 47-48, pp. 283-287.

Nez Héloïse, 2015, « Podemos, un parti de “non professionnels” ? », *Savoir/Agir*, Vol. 32 n°2, pp. 53-60.

Canonne Justine, 2015, « Indignés : les nouvelles formes de protestation », *Sciences humaines*, http://www.scienceshumaines.com/indignes-les-nouvelles-formes-de-protestation_fr_28437.html

Daubrée Anne, 2010, « Beppe Grillo : comment monter un mouvement politique sur internet ... et avoir des élus ! », *Omni* : <http://owni.fr/2010/10/28/italie-beppe-grillo-mouvement-politique-sur-internet-elus/>

²⁹⁹ Haute Christian et Tiberj Vincent (éd). *Extinction du vote ?* Paris, PUF, 2022.



Plus généralement, le débat est systématiquement simplifié à l'extrême pour séduire un électorat toujours plus déçu par l'offre politique. N'oublions pas qu'il existe un contexte postmoderne de perte d'emprise des grands récits de la modernité associés à la naissance de la démocratie moderne, contexte culturel et moral décrit au chapitre précédent. Pour revenir au propos de ce paragraphe, la manière dont la mobilisation des Indignés s'est réalisée est loin de correspondre à un schéma d'action classique. Le système proposé par ces activistes privilégie les prises de parole individuelles, les délibérations collectives et les décisions par consensus. À la fois par internet et par des rassemblements faisant appel à l'image des débats dans l'*agora* (autrement dit « sur la place publique », « *in situ* »), ce sont la discussion et une forme de *démocratie horizontale* qui sont privilégiées. Il y eut une alternance des moments réservés à des groupes de discussion thématiques et des moments de débats libres où l'on reformule les propositions de ces groupes, en pesant le pour et le contre. Dès le 28 mai 2011, de nombreux groupes de travail apparurent dans tout Madrid, mais reliés au centre : la Plaza del Sol. Ces groupes firent remonter leurs propositions au sein d'une assemblée appelée « *Assemblée Populaire de Madrid* ». Un tel système entendait favoriser la participation et rejeter toute démocratie représentative, donc déléguée.

Un autre dispositif fut également créé : une commission de travail, la « *Commission de dynamique des assemblées* ». Son principal but était de maintenir une démocratie horizontale, anti-hiérarchiste où les directions et les décisions du mouvement ne sont pas provoquées par des *leaders*, mais par consensus. Toutes les fonctions organisationnelles (modérateurs des débats, secrétaires, porte-paroles) étaient sujettes à une rotation pour éviter que des chefs se détachent. De même, les blogs des différentes assemblées de quartier restèrent anonymes. A la place du classique haut-parleur, dans certaines assemblées, on préféra les communications informelles et de bouche à oreille. Cependant, bien que recherchant un idéal louable, un tel système créait rapidement des difficultés que les observateurs et analystes n'ont pas mis beaucoup de temps à relever. Mentionnons par exemple la lenteur des navettes entre les groupes ou les difficultés à trouver un consensus. On peut évoquer aussi la structure organisationnelle de Podemos, le parti généré à la suite de ce mouvement organisé autour du manifeste suivant, publié trois ans après le mouvement des Indignés (en mars 2014) : *Mover ficha: convertir la indignación en cambio político* (traduction : « *Faire la différence : transformer l'indignation en changement politique* »). On va en effet observer progressivement une institutionnalisation de la protestation : on va vouloir maintenir un équilibre entre *authenticité* et

adaptation au contexte politique. La création du parti Podemos doit être vue comme une prolongation du mouvement du 15 mai, en Espagne.

Créé le 11 mars 2014, Podemos est alors un parti récent qui a repris le mouvement des Indignés et le slogan de campagne électorale de Barack Obama *Yes We Can* (2008). Il acquiert rapidement un poids électoral puisqu'aux élections européennes du 25 mai 2014 où il remporte 8 % des suffrages (1,2 millions d'électeurs) et cinq sièges parlementaires. Si les cercles et réseaux, hérités des Indignés sont conservés, Podemos possédait tout de même une structure assez classique par rapport aux autres partis. La figure du leader, incarnée par Pablo Iglesias, est symbolique du parti. Podemos diffère fortement des pratiques des Indignés quand il faut prendre des décisions. N'oublions pas que Podemos fut structuré par d'anciens militants d'Izquierda Unida (IU) et d'Izquierda Anticapitalista (IA), deux mouvements politiques de gauche radicale, assez proches des tendances marxistes, communistes et trotskystes.

À la place du vote pour le consensus, privilégié dans le mouvement des Indignés, le nouveau parti Podemos met à l'honneur le vote à main levée. Ce type de vote évite notamment les situations de blocage. On prétend alors aller dans le sens d'une efficacité délibérative. Il fallait, de manière générale, « *gagner du temps* » puisque Podemos, en tant que parti, avait un nouvel objectif : *gagner la bataille dans les urnes*. Aux élections générales de 2015, Podemos remportera 20,68 % de voix (5 212 711 votes). Du 15 septembre au 15 novembre 2014, avait été organisée une assemblée citoyenne, *Si se puede*, ayant pour but d'élaborer les textes fondateurs, l'organisation et l'élection des responsables du parti. Étaient invités les membres et les sympathisants de Podemos. Tout le monde pouvait y faire une proposition tant qu'elle était portée par 5 personnes et recevait l'appui d'un cercle d'adhérents au parti. Les débats ont lieu également sur internet (« *Plaza Podemos* »). Malgré les centaines de propositions (document « *Claro que podemos* »), celle qui reçut le plus d'attention des médias fut celle du groupe fondateur présidé par Pablo Iglesias, un professeur en science politique et intervenant dans les médias. D'une certaine manière, Podemos, tout en étant une émanation émergente, était aussi intégré aux espaces classiques de reconnaissance mass-médiatique.

On peut évoquer aussi la structure organisationnelle de Podemos. La proposition d'Iglesias fut retenue, et vue comme efficace. Une structure pyramidale classique du pouvoir finit donc par émerger. Il y avait tout d'abord un secrétaire général, chargé de la représentation politique et institutionnelle du parti, élu pour trois ans. Ensuite le conseil exécutif constituait l'organe de gouvernement du parti, composé du secrétaire général qui préside les réunions, des 17 secrétaires régionaux, d'un membre élu par l'assemblée citoyenne. Enfin 10 à 15 personnes, choisies par le Secrétaire général, formaient son équipe rapprochée. Néanmoins, un référendum interne à Podemos pouvait être organisé, à la demande de 20 % des inscrits sur le site web de Podemos, pour décider de la révocation du secrétaire général. Ce dernier était formellement limité dans ses pouvoirs. Le document « *Claro que podemos* » prévoyait également un système de démocratie directe puisque chacun pouvait lancer des propositions pouvant être traduites en initiatives politiques, si elles recevaient le soutien de la majorité. Les campagnes européennes et régionales de Podemos avaient été financées entièrement par *crowdfunding*. Les élections des candidats, tant pour les organes de direction du parti que pour les institutions de représentation politique, furent précédées de *primaires ouvertes à tous*. Il suffisait en effet de s'inscrire sur le site de Podemos sans pour autant devoir y adhérer. L'ordre des candidats sur les listes électorales suivirent les résultats des primaires.

Via ce système de primaires ouvertes, Podemos tentait de se distinguer des autres partis, notamment en limitant les mandats dans le temps pour des responsabilités publiques ou internes à Podemos et en plafonnant les revenus issus de l'activité politique (norme retenue en 2014 : pas plus de trois fois le salaire minimum). Cette mesure avait pour but de présenter les candidats de Podemos comme des « *citoyens qui font de la politique* » et non en tant que « *professionnels de la politique* », comme dans les autres partis.

Un exemple différent est l'élection, comme Maire de Rome, de Virginia Raggi, du mouvement *Cinque Stelle*, qui gagnait, au moment de son élection, 27000 euros par an, le salaire moyen d'un Romain³⁰⁰. En Italie, *on a pu observer, en effet, un mouvement organisé sur les mêmes procédures que celles de Podemos en Italie : le Mouvement 5 Étoiles initié par Beppe Grillo, un journaliste vedette polémiste et débatteur public*. Ce mouvement Cinq étoiles a en effet été fondé, à Gênes, en Italie, le 4 octobre 2009 par Beppe Grillo et Gianroberto Casaleggio. Dans le sillage des *Amis de Beppe Grillo*, il se qualifiait d'« *association libre des citoyens* ». Son principal objectif était de stimuler, comme pour les Indignés, une forme de démocratie directe. Il s'opposait donc aussi aux formes représentatives et donc à l'idéologie partisane traditionnelle, de la même façon que Podemos. Ce mouvement s'est ensuite appuyé sur le service web américain *Meet up*, qui permettait à toute personne, adhérente au mouvement, de rencontrer,

³⁰⁰ Auteur inconnu, « Qui est Virginia Raggi, bien placée pour devenir la maire de Rome? », *L'Express*, 6 juin 2016.

numériquement parlant, d'autres membres. Ensuite ont été organisées des rencontres réelles. Les fondateurs de ce parti réfutaient, à leurs dires, la notion d'« idéologie ». Ils préféreraient parler de « *partage d'idées* ». Des listes civiques furent montées par divers citoyens. Précisons que l'intranet du mouvement Cinq étoiles autorisait de voter en ligne sur des propositions d'adhérents de ce parti naissant, durant la période 2009-2013. On parlait alors de « *plébiscites par internet* ». Les *Cinque Stelle* (« Cinq étoiles ») représentent les cinq grandes idées de ce mouvement : *l'eau publique comme bien commun* (1), le *zéro déchet*, c'est-à-dire le tri (2), la *réutilisation* et le *recyclage*. Ensuite, viennent les *énergies renouvelables* (3), la *mobilité* (4) et, enfin, le *Wifi libre et gratuit* (5). Loin d'être un petit parti, il est, encore de nos jours, un des plus importants en Italie³⁰¹. En 2018, il disposait de 228 sièges de députés sur 630 à l'Assemblée nationale et 112 mandats de sénateurs sur 315. Son accès au pouvoir (gouvernement) s'est effectué au sein de coalitions très diversifiées, de 2018 à 2021. Durant les élections européennes de 2019, ce parti symboliquement eurosceptique, se voulant innovant, a essuyé des échecs (-14 députés). On ne parlera pas des évolutions récentes des élections de septembre 2022, en Italie, où ce parti, initialement antisystème, a été moins plébiscité dans le Nord industriel et plus approuvé dans le Sud de la Péninsule³⁰².

On ne peut pas parler de toutes les expériences de ce type et d'autres plus récentes et réprimés violemment par le pouvoir, en France, comme notamment celles des Gilets jaunes (qui demanderait un chapitre à part) et celle, très différente, dite de *Nuit debout*. Cette dernière *résurgence de l'indignation populiste* a démarré, en mars 2016, à Paris place de la République. Comme le mouvement des Indignés, il essaima à travers l'Europe et dans le monde dans des mouvements jumeaux. Il se déroulait dans un contexte de mouvement d'extrême gauche (principalement impulsé par des leaders de LFI : La France Insoumise) dit de « convergence des luttes » et de protestation contre les lois sur le travail dites El Khomri sous la Présidence Hollande.

Il faut aussi évoquer le cas de l'Islande, pays fortement touché par la crise financière de 2008 et par la corruption de son élite dirigeante. Un dispositif de rédaction et de validation participatif d'une nouvelle constitution s'est déroulé en 2011 (à la suite des effets de la crise financière sur le pays). Celle-ci a été élaborée de la manière suivante :

- Un Forum national a rassemblé 950 citoyens tirés au sort pour une journée de débat ;
- Un comité technique a synthétisé ces débats et produit un rapport préalable de 700 pages ;
- Une Assemblée constitutionnelle de 25 citoyens ordinaires élus au suffrage universel travaille pendant 6 mois ;
- Un processus ouvert avec transparence des travaux, et appel à la participation des citoyens via Facebook et Twitter ;
- Le tout sous contrôle d'experts en droit constitutionnel pour que le résultat ait un sens ;
- Un référendum pour valider le résultat.

Le succès de ce mouvement, au-delà de ses thèmes de contestation, tient à sa manière d'organiser le débat de façon que chacun puisse y participer et y trouver une reconnaissance et un sentiment de dignité. La notion de dignité humaine, comme on le sait, est à la base de l'humanisme interculturel et laïque européen et donc d'une certaine conception de l'émancipation citoyenne qui allait se développer, durant l'époque des Lumières, en Europe. Et c'est ce que l'on retrouve clairement dans le fameux opuscule de Giovanni Pico de la Mirandola, l'un des précurseurs dans le domaine de la pensée démocratique moderne : *Discours de la dignité de l'homme*, publié en 1484. L'indignation semble donc à la fois reprendre les bases d'un humanisme européen et favoriser la germination d'une autre manière, très contemporaine bien que classique, de concevoir l'implication citoyenne. Cependant, une forte composante de ces mouvements protestataires est d'inspiration écologiste (mouvement 5 étoiles) communiste ou trotskyste (Podemos), comme on l'a déjà souligné précédemment. Cela marque idéologiquement ces tendances.

³⁰¹ Pour une analyse récente de Podemos, de la tendance grecque Syriza et du Mouvement cinq étoiles, voir : Vittori Davide, *Southern European Challenger Parties against the Mainstream : Podemos, SYRIZA, and MoVimento 5 Stelle in Comparative Perspective*, Oxon-New York, Routledge, 2023 : <https://www.routledge.com/Southern-European-Challenger-Parties-against-the-Mainstream-Podemos-SYRIZA/Vittori/p/book/9781032233956>

³⁰² Tomini Luca, « Italie : face à la coalition Meloni-Salvini-Berlusconi, une opposition en ordre dispersé », *La Tribune*, samedi 8 octobre 2022, p. 113 : <https://nouveau.europresse.com/Link/NANCY2/news%c2%b720221008%c2%b7TR%c2%b7935410>.

Gautheret Jérôme, « En Italie, la chute sans fin du Mouvement 5 étoiles, miné par les défections », *LeMonde.fr*, 9 août 2022 : https://www.lemonde.fr/international/article/2022/08/09/en-italie-la-chute-sans-fin-du-mouvement-5-etoiles-mine-par-les-defections_6137570_3210.html.

5.6. La notion de bien commun ? Enjeu de son étude et politique du *soin et de la compassion*

Dans ce paragraphe, on explorera la notion de bien commun. Elle est utilisée en linguistique, en économie appliquée et en gestion des territoires/ressources notamment. Elle est reliée à la réflexion sur l'évolution des formes de soin à autrui et à l'avènement de la postmodernité comme espace dense de relations en réseau fortement interdépendantes. Le but de cette mise en relation est de mieux comprendre ce que signifie « être citoyen » dans un contexte de libéralisme, de digitalisation et de République. Comment peut-on définir la construction sociale du bien commun en tenant compte à la fois des points de vue minoritaires/majoritaires dans une société ? Rappelons d'abord qu'il existe un lien entre le thème du bien commun et celui de la citoyenneté, si on se penche sur l'étymologie du mot République, renvoyant, comme vous le savez, à « *Res Publica* » qui, bien sûr, ne signifie pas exactement « bien commun » mais « chose publique ». La pensée sur les choses publiques concerne le même domaine.

L'émergence de la déréglementation et de la *Grande transformation*³⁰³, décrite par Karl Polanyi, pèse sur cette conscience de la chose commune ou publique car elle a tendance à l'affaiblir et à la vider de son emprise mentale. Le rapport à la *Res Publica* a un lien direct, d'une part, avec un certain sens de la citoyenneté et de la civilité et, de l'autre, avec l'évolution de la mondialisation économique. Écoutons ce qu'en dit François Flahaut : « *Justifiées par une science mathématisée qui en impose, commentées par des experts, orientées par leurs prescriptions, les activités économiques et financières envahissent le terrain du politique : les hommes de gouvernement justifient de nos jours leurs décisions au nom de l'économie comme, au Moyen-Âge, ils s'appuyaient sur l'Église et la science théologique. À l'instar du haut-clergé et des théologiens-juristes d'autrefois, les économistes orthodoxes ont la charge d'ajuster les idées en fonction de la situation et de faire entrer les inégalités sociales dans le tableau d'un ordre nécessaire et justifié*³⁰⁴ ». Mais pour Flahaut, la théologie était appuyée sur la religion et une certaine conception du bien commun et de la solidarité, contrairement à l'économie qui se révèle être une « *théologie sans religion* ». L'utilitarisme, l'individualisme et des agrégats servant comme base statistique d'évaluation (PIB, croissance) prennent alors le dessus sur toute autre considération qu'elle soit culturelle, relationnelle, morale, anthropologique ou politique.

Pour Ugo Mattei³⁰⁵, « *Karl Marx avait décrit le processus d'accumulation primitive — notamment la spoliation des terres communes en Angleterre, au XV^e siècle — comme l'étape initiale du développement capitaliste : il avait permis l'avance d'un capital suffisant à enclencher la révolution industrielle* ». Toujours selon le même Mattei, « *on pourrait étendre la définition et considérer que l'accumulation primitive par la conquête des biens englobe également la privatisation de ce qui a été bâti grâce à la fiscalité, fruit du travail de tous : transports et services publics, télécommunications, aménagement urbain, biens culturels et paysagers, écoles (et plus largement tout ce qui touche à la culture et à la connaissance), hôpitaux ; en somme, toutes les structures qui gouvernent la vie sociale, jusqu'à la défense et aux prisons*³⁰⁶ ».

L'étude des biens communs présuppose l'observation de la diffusion d'une éthique, d'une application ostentatoire et active des règles de droit, de poursuite constante d'un but de justice sociale et d'un bien-vivre ensemble. Cependant, comme à l'époque de Montesquieu ou d'Alexis de Tocqueville et durant celle de la Révolution française, la stricte recherche d'un bien commun, voire du bien-vivre, entre parfois en opposition avec le principe de la liberté et une philosophie individualiste, autre pilier de la démocratie. Cette philosophie individualiste, très prégnante en Occident, contredit elle-même l'histoire des sociétés et les connaissances acquises sur les conditions, collectives et solidaires, de survie des individus. Ceux-ci ne peuvent se prétendre libres et indépendants que parce que les conditions sociotechniques et institutionnelles de leur environnement social, matériel, technique et politique le leur permettent. L'individualisme autonome et libre actuel est en réalité un *acquis social*, fruit de

³⁰³ Cf. Polanyi Karl, 1944, *La Grande Transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard. Dans cet ouvrage, l'économiste hongrois décrit, à la fin de la 2^e guerre mondiale, une hypothèse sur l'origine de ce conflit violent ou de l'impact négatif du communisme et du nazisme. La *grande transformation* (donnant naissance aux radicalités des années 1930) serait, à ses yeux, la conséquence directe du développement aveugle et obstiné de l'économie de marché, ayant abouti à la crise de 1929. L'idée du caractère spontané et naturel du marché et de l'*homo oeconomicus* est complètement réfutée par cet économiste hétérodoxe qui s'appuie notamment sur les travaux de Malinowski, cités en début de cours magistral. Si des marchés existent, selon Polanyi, ils sont strictement « *contained* », c'est-à-dire modelés, contenus et inscrits localement dans des structures culturelles, réglementaires et sociétales locales et non complètement libres d'agir mondialement comme forces autonomes.

³⁰⁴ Flahaut François, *Où est passé le bien commun ?*, Paris, Mille et une nuits, 2011. On peut aussi consulter l'ouvrage suivant sur ce thème : Ostrom Elinor, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, De Boeck, 2010 (1^{re} éd. en langue anglaise: 1990).

³⁰⁵ Mattei Ugo, *Beni comuni. Un manifesto*, Bari-Rome, Laterza, 2011.

³⁰⁶ Mattei Ugo, « Rendre inaliénables les biens communs », *Le Monde diplomatique.fr*, décembre, 2011 : <http://www.monde-diplomatique.fr/2011/12/MATTEI/47058#nb5>.

milliers d'années d'évolution de l'espèce humaine, d'une part, et du développement technique et matériel, associé à l'ère d'abondance récente. D'une certaine manière cet acquis social étant différemment présent dans les sociétés mondiales, il rend certaines d'entre elles plus avancées et plus développée socio-éthiquement et démocratiquement. En d'autres termes, les droits civiques individuels sont un acquis sociétal équivalents à ceux de l'accès à l'eau potable ou à la santé hospitalo-universitaires de pointe. D'ailleurs, on a remarqué que le développement économique pousse des minorités à revendiquer ces droits, y compris en Chine. Cette tendance pousse donc à multiplier les avancées, en y incluant le dernier bastion communiste (avec la Corée du Nord plus fermée et Cuba). François Flahaut pose la question suivante, en reliant la notion de bien commun aux progrès des connaissances en sciences humaines : « *Quelles sont les conséquences de la révolution issue des connaissances sur les sciences humaines et l'évolution de l'espèce sur la pensée politique et la conception possible du bien commun*³⁰⁷ ? ». Le premier constat, pour cet auteur, est que c'est avant tout notre *façon d'être* qui est changée et non seulement l'utilité retirée de ces avancées ou une conception de notre intérêt, dépendantes elles-mêmes de notre relation à autrui et aux groupes sociaux. La notion de bien commun renvoie aussi au fait que chacun a le droit de vivre comme il le désire. Mais cet objectif louable est lui-même conditionné par ce qui est désiré « *en commun* ». On connaît la formule du psychanalyste Jacques Lacan : « *Pour tout dire, nulle part n'apparaît plus clairement que le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre non pas tant parce que l'autre détient les clefs de l'objet désiré, que parce que son premier objet est d'être reconnu par l'autre*³⁰⁸ ». Cette phrase qui relie l'analyse du désir à la notion de reconnaissance sociale et à l'approche dialectique de soi, par comparaison avec autrui dans une recherche incessante de signes sur ce que l'on et ce que sont les autres, permet de mieux faire la liaison avec la citation suivante : « *Le bien commun peut être défini par l'ensemble de ce qui soutient la coexistence et, par conséquent, l'être même des personnes*³⁰⁹ ». « *Vivre* » en latin peut se traduire par l'expression « *être parmi les hommes* » (*inter homine essere*). La sensation que l'on existe serait donc bien indissociable du sentiment du *vivre ensemble* et des relations amicales et d'affection mais non uniquement : il y a aussi un défi dans les interactions avec autrui, avec des ensembles d'individus, face à qui (nombreux ou peu nombreux) on prend la mesure et la démesure de soi et d'autrui et où l'on se teste et se reteste.

Autre thématique associée à la notion de bien commun : celle des droits de l'homme. On sait qu'ils sont censés être connectés à la notion de bien commun. Les premiers (droits de l'homme) sont de l'ordre de la protection de l'individu et d'une universalité éthique et abstraite ; la seconde notion (bien commun) nous interroge sur le *vivre-ensemble* et sur le *mode d'existence des sociétés*. Elle questionne donc une particularité située territorialement parlant, contenue dans des relations intersubjectives propres à des lieux et à des communautés. Cependant, le lien entre les droits de l'homme et la notion de bien commun est institué par l'intermédiaire de *l'assentiment collectif*. Les droits de l'homme ont comme source *l'opinion publique*, d'une part, et une tendance à la *laïcisation de la transcendance* : ce dernier processus conduirait à la diffusion d'une sorte de « *religion naturelle* », quasi profane, instituant un universalisme des valeurs communes, accessibles aux athées comme aux diverses autres confessions. On sait cependant que la source de cette laïcisation de la transcendance demeure chrétienne³¹⁰ et européenne (de Pic de la Mirandole à Voltaire, Montesquieu, Hobbes, Rousseau ou Kant). Cette origine européenne peut expliquer certains rejets dont peut faire l'objet le « droit-de-l'hommeisme » et ce qui peut être perçu à tort ou à raison comme une sorte d'impérialisme moral occidental³¹¹. En effet, les « droits de l'homme » et les « impératifs de solidarité » sont souvent instrumentalisés à des fins de domination ou de manipulation de groupes ou de nations entières, soit par la propagande, soit par la guerre dite « juste » mais finalement profondément cruelle.

Flahaut tente alors de se demander « *de quelles connaissances empiriques nous disposons concernant les invariants de la condition humaine, connaissances telles qu'elles expliquent et justifient l'exigence morale qui est au cœur des droits humains* ». Il se réfère notamment à la primatologie, à la paléanthropologie et à la psychologie du développement. Ainsi, d'après Flahaut, on peut trouver des états de ces connaissances, datant des soixante-dix dernières années, permettant à la fois de justifier l'inéluctabilité des droits de l'homme et de la notion de bien commun. Pour cet auteur, la nécessité que les humains doivent coexister et la définition relativement objectivée de ce qu'est la « *vie bonne* » permettraient de mieux formaliser la question de la *nécessité du bien commun*. Ce bien-là pousse à continuer à soutenir l'existence de chacun d'entre nous. C'est comme si la société en

³⁰⁷ Flahaut, *op. cit.*

³⁰⁸ Lacan Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans : *Écrits I*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 146.

³⁰⁹ Flahaut, *op. cit.*, ek 1251.

³¹⁰ Zuber Valentine, *L'Origine religieuse des droits de l'homme : le christianisme face aux libertés modernes (XVIIIe-XXIe siècle)*, Genève, Labor et Fides, 2017.

³¹¹ Ritter, Dominik. « Que peut-on apprendre des multiples critiques des droits de l'Homme ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. h, numéro. HS, 2022, pp. 199-208 : <https://doi.org/10.3917/retm.320.0199>.

s'écroulant, faisait se dissoudre notre raison d'être, nous renvoyant à des robinsonnades isolées³¹², générant de l'anomie et des sentiments de perte de sens de l'existence.

La coexistence interhumaine et les liens sociaux sont alors définis comme un « *bien premier* ». La notion de bien commun est étudiée aussi par des économistes ou des spécialistes en écologie comme le controversé biologiste Garrett Hardin³¹³ pour qui les humains peuvent infliger des dommages à l'environnement en poursuivant des buts personnels ou - non intentionnellement - nuisibles. Hardin va jusqu'à conceptualiser une *tragédie des biens communs*.

« *La tragédie des biens communs se développe ainsi. Représentez-vous une prairie ouverte à tous. On peut s'attendre à ce que tous les éleveurs tentent de faire paître le maximum de bétail sur ce pré commun. Un tel arrangement peut fonctionner de manière raisonnablement satisfaisante pendant des siècles parce que les guerres tribales, le braconnage et la maladie maintiennent le nombre des hommes et des bêtes bien en dessous de ce que la terre pourrait nourrir. Pourtant, vient le jour de régler les comptes, le jour où la stabilité sociale, ce but longtemps désiré, devient une réalité. C'est alors que la logique inhérente de la situation engendre impitoyablement la tragédie. En tant qu'être rationnel, chaque éleveur cherche à maximiser ses gains. De manière explicite ou implicite, plus ou moins consciemment, il se dit : "Quelle est pour moi l'utilité d'ajouter un animal de plus à mon troupeau ?". Cette utilité inclut une composante négative et une composante positive. 1) La composante positive dépend de l'ajout d'un animal. Puisque l'éleveur reçoit tous les bénéfices de la vente de l'animal supplémentaire, l'utilité positive est presque de +1. 2) La composante négative dépend du surpâturage créé par un animal de plus. Cependant, puisque les effets du surpâturage sont partagés par tous les éleveurs, l'utilité négative pour chaque éleveur prenant une décision particulière n'est qu'une fraction de -1. S'il additionne les utilités partielles, l'éleveur rationnel conclut que le seul choix sensé est pour lui d'ajouter un animal à son troupeau. Puis un autre, puis un autre encore... Mais c'est là une conclusion à laquelle parviennent tous les éleveurs rationnels qui partagent le pré commun. En cela réside la tragédie. Chacun est prisonnier d'un système qui l'oblige à augmenter son troupeau sans limite, dans un monde limité. Tous courent donc à la ruine, chacun poursuivant son intérêt personnel dans une société qui croit à la liberté des biens communs, liberté qui se traduit par la ruine de tous*³¹⁴ ».

Dans cette approche, la notion de bien commun est un « *gâteau qui se rétrécit* » sans que personne ne veuille réellement sa remise en cause. Joan Tronto prolonge la réflexion sur cette notion de bien commun qu'elle traduit en termes de sociologie du soin ou *care* : « *Au niveau le plus général, nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous les éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie*³¹⁵ ».

Cette posture générale, proposée par des sociologues se réclamant du courant d'étude féministe, inclut l'approche précédente de type écologique proposée par Hardin, en 1968. Cette vision soignante et attentive à autrui est tout à fait vertueuse et source de positivité quand elle ne conduit pas à l'inverse : la délation généralisée de ceux qui ne serait pas dans le droit fil de cette nouvelle forme de moralisme énoncée de façon arbitraire et pseudo-unanimiste.

5.7. La logique du *care*³¹⁶ et ses liens avec la citoyenneté

La notion de bien commun devient, dans le cadre de l'éthique du *care*, la possibilité d'activer des dispositifs de soin et une *philosophie de l'attention* à l'autre et aux groupes dans diverses circonstances de la vie sociale et culturelle.

« *Nous considérons le soin comme actif. Le care peut caractériser une activité singulière ou décrire un processus. À cet égard, il n'est pas simplement une préoccupation intellectuelle, ou un trait de caractère, mais un souci porté à la vie engageant l'activité d'êtres humains dans les processus de*

³¹² Cette thématique de la Robinsonnade et de l'isolement une fois les sociétés dissoutes dans des contextes d'anomie et de surmodernité est traitée de façon romanesque dans le roman de Michel Houellebecq, *La Possibilité d'une île*, Paris, Fayard, 2005.

³¹³ Garrett Hardin, *La Tragédie des communs*, trad. fr. Paris, Presses universitaires de France, 2018 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1968).

³¹⁴ Hardin, *op. cit.*, pp. 27-29.

³¹⁵ [Fischer Berenice et Tronto Joan, « Toward a feminist theory of care », in Abel E. et Nelson M. (éd.), *Circles of Care : Work and Identity in Women's Lives*, Albany, NY : State University of New York Press, 1991, p. 40] cité in : Tronto Joan C., « Du care », *Revue du MAUSS*, 2008/2 n° 32, p. 243-265. DOI : 10.3917/rdm.032.0243.

³¹⁶ Tronto Joan C., « Du care », *Revue du MAUSS*, 2008/2 n° 32, p. 243-265. DOI : 10.3917/rdm.032.0243.

Tronto Joan C., 2009, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte.

Caillé Alain et Chaniel Philippe (éd.), *Care, compassion et humanitarisme*, *Revue du MAUSS*, n° 32 (janvier-juin), pp. 1-600, Paris, La Découverte, 2008.

la vie quotidienne. *Le care est à la fois une pratique et une disposition*³¹⁷ ». Le *care* a pour but le maintien, la perpétuation ou la réparation du monde. Les activités de recherche du plaisir, de création artistique, de production ou de destruction n'appartiennent pas à ce champ bien qu'elles puissent partiellement maintenir, perpétuer ou réparer le monde, à leur façon. Cependant, Tronto admet que certaines pratiques visant à la protection contre la violence relève indirectement du *care*. L'auteur distingue ensuite quatre stades du *care* :

- (Se soucier de (*caring about*) ;
- Se charger de (*taking care of*) ;
- Accorder des soins (*care giving*) ;
- Recevoir des soins (*care receiving*)).

La dernière phase est aussi importante que la première, car il se peut que l'apport d'un soin crée plus de problèmes qu'il n'en résout³¹⁸. Plus généralement, différents aspects du soin sont à discuter. L'idée générale de Tronto est de considérer le soin comme pragmatique et non comme « *disposition morale* » ou un « *attribut* » de certains groupes sociaux (comme les femmes). Elle critique de façon un peu exagérément suspicieuse l'*irresponsabilité des « privilégiés »* qui « *ne se rendraient pas compte* » de leur non-besoin de soin, lié à une situation favorable et qui généraliseraient le sentiment de ce « *non-besoin* » ou leur sentiment d'*autonomie puissante* » à tous leurs interlocuteurs, y compris vulnérables ou affaiblis. On retrouve ici un raisonnement déjà tenu par Pierre Bourdieu dans sa théorisation de l'éthos de classe et des rapports de domination³¹⁹ Pour Tronto : « *Le care apparaît comme la préoccupation de ceux qui ont le moins de pouvoir ou d'importance dans la société*³²⁰ ». Le *care* serait, à ses dires, plus fréquemment pratiqué par des groupes sociaux dominés, y compris quand il est appliqué à des groupes dominés ou exclus.

« *Le care est à la fois une construction culturelle complexe et le travail tangible du soin. C'est un moyen pour que des questions très abstraites relatives à la satisfaction des besoins reviennent au niveau prosaïque où l'on se demande comment ces besoins sont effectivement satisfaits. C'est une manière de voir comment s'incarnent nos idées abstraites sur le pouvoir et les relations humaines. En pensant les institutions sociales et politiques du point de vue de ce concept marginal et fragmentaire, nous voyons comment les structures sociales modèlent nos valeurs et nos pratiques. De nombreux théoriciens de la société ont commencé à parler de l'importance que pourrait avoir le recours à un langage politique permettant de relier nos aspirations politiques et sociales les plus générales aux conséquences et aux effets de nos pratiques effectives*³²¹ ».

Divers chercheurs sur la compassion et la sociologie de la morale humanitaire³²² proposent une analyse complémentaire de la justice et de la mobilisation morale. Bernard Stiegler est l'un des rares à présenter une telle perspective dans son livre *Prendre soin*³²³. On est alors loin des diatribes approximatives de Pascale Molinier³²⁴ et ses collaboratrices contre les « *hommes* » et les conduites irresponsables et immatures des « *garçons* ». On peut aussi ne pas se cantonner à une vision partisane et partielle de la sociologie « *genrée* » contre les sources et les causes, parfois injustement définies comme bouc-émissaires, des dérives du soin. La question dépasse largement une réflexion et le constat triste et réaliste de l'oppression de certaines femmes. Le soin concerne la plupart des composantes de genre, d'âge, d'origine ethnique ou de milieu social. Stiegler se place à un niveau plus élevé de réflexion pour élaborer son raisonnement sur les *systèmes de soin* qu'il faudrait mettre en place, notamment pour la jeunesse qui comprend tous les genres. Il diagnostique les mêmes travers dans la société que ceux mis en évidence par Dufour (*op. cit.*). Il n'hésite pas à parler de la *destruction de l'appareil psychique juvénile* dès son premier chapitre. Il constate l'irrespect des programmes d'éducation et des industries culturelles pour la minorité de la

³¹⁷ Tronto, 2008, *op. cit.*, p. 245.

³¹⁸ Voir par exemple, l'ambiguïté du terme « *pharmakon* » des Grecs, remède et poison. Une thèse de la genèse de la maladie par les effets négatifs de l'industrialisation de la santé a été avancée par Ivan Illich, il y a longtemps : Illich Ivan, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, Paris, Le Seuil, 1975. Cf. Baubérot Jean, « Ivan Illich, l'éthique médicale et l'esprit de la société industrielle », *Esprit*, n° 454 (2), février, 1976, pp. 288-314 : <https://www.jstor.org/stable/24264591>.

³¹⁹ Bourdieu Pierre (éd.). *La Misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

Bourdieu Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

³²⁰ Tronto, 2008, p. 259.

³²¹ *Ibid.*, p. 261-262.

³²² Boltanski Luc, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, A.-M. Métailié, 1993.

³²³ Stiegler Bernard, *Prendre soin... op. cit.*

³²⁴ Molinier Pascale *et al.*, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009.

jeunesse et la nécessité pour tout jeune de croire et d'accéder progressivement à la responsabilité et à l'état majeur (ou majorité, au sens juridique, philosophique et moral de ce terme). La dégradation du soin aux jeunes générations a pour origine une détérioration des transmissions intergénérationnelles et donc une délégitimation des modes de conservation des mémoires sociales et mythiques formant le socle des identités à travers l'histoire.

« *Cependant, cette transmission, comme intériorisation du legs des générations antérieures, rendue possible par le caractère organologique et tertiaire de la mémoire, suppose elle-même, une relation intergénérationnelle familière qui ne s'accomplit, comme éducation, que dans la relation qu'entretient l'enfant avec ses ascendants vivants, en tant qu'être mineur qu'il est : en tant qu'il n'a pas encore accès au principe de réalité. Ses ascendants vivants lui transmettent ainsi l'expérience accumulée par les générations qui le mettent en relation avec ses ascendants morts, et ce processus de transmission est la mise en forme du principe de réalité, sous les diverses formes de savoir en quoi il consiste (savoir-vivre, savoir-faire, savoir théorique). Ces savoirs sont précisément en cela des objets aussi bien que les milieux du principe de plaisir – comme les objets et milieux de la sublimation. La responsabilité est à cet égard d'abord celle de transmettre le principe de réalité comme accumulation formalisée et encodée de l'expérience intergénérationnelle. En tant qu'intériorisation de ces représentations symboliques héritées, léguées par les ascendants et transmises par les parents adultes et majeurs, cette relation intergénérationnelle est la formation de l'attention, qui est elle-même un agencement de rétentions – qui crée [...] des protentions³²⁵ c'est-à-dire ces attentes sans lesquelles on ne saurait être attentif³²⁶ ».*

En un mot comme en cent, l'auteur suspecte les industries culturelles de rien de moins que de *détruire l'appareil psychique juvénile* qui a permis, jusqu'à maintenant, aux jeunes générations de pouvoir rester vigilantes et attentionnées les unes vis-à-vis des autres, en relation avec une mémoire commune à plusieurs générations antérieures, mémoire commune qui permet de transmettre une manière de se tenir face au social et à autrui. Les appareillages psychotechnologiques des plateformes et industries culturelles formeraient alors un *psychopouvoir* (que Stiegler préfère à la notion de « *biopouvoir* » défendue par Michel Foucault³²⁷) découpant en tranches le monde socialisé du désir et le remplaçant par des unités virtuelles désincarnées, autorisant la libération des pulsions qui sont, pour cet auteur comme pour Dufour, le contraire du désir qui, lui, est socialisé et impliquant la prise en compte de règles.

« *Le problème, et la limite rédbitoire, de cet appareillage de contrôle de l'attention, est cependant que l'attention elle-même s'en trouve détruite, et ce, aussi bien en tant que faculté psychique de concentration sur un objet de l'attention en tant que faculté sociale qui permet, par la construction de tels objets, la construction de la société, comme espace de civilité, fondé sur des savoirs (savoir vivre, faire, et théoriser, c'est-à-dire contempler). C'est ainsi que se multiplient les incivilités juvéniles. En mettant les enfants et les adolescents à l'index, et en leur imposant une majorité pénale prématurée, on ne fait que détourner l'attention publique de ce qui détruit l'attention en général, et notamment l'attention des majeurs pour les mineurs et celle des mineurs en voie de formation³²⁸ ».*

Les psychotechnologies détruisent donc les espaces de jeux transitionnels et de créativité, finement décrits par Donald Winnicott³²⁹, ceux de fantaisie, lentement tissés lors de relations suivies entre parents et enfants ou entre enfants, et donc finalement la possibilité d'une socialité émergente, partagée et progressive. Un espace transitionnel est aussi, pour Stiegler, un espace de soin au sens décrit par Tronto. Et dans cette perspective, il est l'objet d'une lutte pour son maintien, contre les industries de programme qui chosifient les structures sociales et relationnelles, organisant une « *vie non-inhumaine* ». Pour ce philosophe, « *la fantaisie (engendrée par la phantasia, c'est-à-dire par l'imagination où se forment les milieux symboliques, constitue le bien le plus précieux de l'humanité : sa culture et son esprit, y compris comme la science – car comme l'enseigne Gaston Bachelard, la science est ce qui procède d'abord du jeu de l'imagination dans cette forme spécifique d'attention que l'on appelle la contemplation (theoria), et telle qu'elle*

³²⁵ Notion créée par Edmund Husserl (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1^{re} éd. en langue allemande : 1964, 1994) qui renvoie à l'*anticipation* de préoccupation de soins et de dispositifs d'attention futurs, anticipation générée par une éthique. Les rétentions sont des mémoires transmises sur les formes de l'attention et du soin élaborées par nos aînés. L'attention est dirigée vers le présent. La *protention* est orientée vers le futur.

³²⁶ Stiegler, 2008, p. 22-23.

³²⁷ Foucault Michel, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Voir aussi : Genel Katia, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos* [Online], n°4, 09 avril 2004 : <https://doi.org/bases-doc.univ-lorraine.fr/10.4000/methodos.131>. L'analyse du biopouvoir n'est cependant pas en contradiction avec celle du psychopouvoir des industries culturelles.

³²⁸ Stiegler, 2008, pp. 32-33.

³²⁹ Winnicott Donald, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Gallimard, 1975 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1971).

*conduit à l'observation où plaisir et réalité semble coïncider. On voit ainsi que le principe de réalité n'est pas l'opposé du principe de plaisir, mais au contraire son produit*³³⁰ ».

On assisterait, par les effets des programmes et des psychotechnologies des industries culturelles, à une déstructuration du soin comme attention et comme élément de d'inter-reconnaissance des majeurs et des mineurs. Stiegler en appelle ensuite à tout un ensemble de recommandations dont celle d'une *bataille de l'intelligence*, remplaçant chaque individu face à son courage et à sa volonté : *devenir majeur, sortir de sa minorité et accéder au statut de savant*. Il nous invite à nous servir de notre propre entendement, assumer le devoir, le vouloir et le savoir critiquer. La *bataille de l'intelligence* devrait donc être livrée contre la paresse et la lâcheté, définies par Kant comme des freins moraux de la minorité adulte.

*« La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les a affranchis depuis longtemps d'une (de toute) direction étrangère, reste cependant volontiers, leur vie durant, mineurs, et qu'il soit facile à d'autres de se poser en tuteur des premiers. Il est si aisé d'être mineur ! Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui décide pour moi de mon régime, etc., je n'ai vraiment pas besoin de me donner de la peine pour moi-même*³³¹ ».

Pour Stiegler, l'exercice de raisonnement dialectique est le remède à cette faiblesse de nos esprits, par un dialogue de pensée en complément à un bon usage du livre, dépositaire symbolique du savoir et de l'érudition. Le savant s'adresse donc, comme tout professeur conscient de son rôle, à *un public éduqué et réflexif assis, qui lit*. Il faut donc faire un usage public de la raison en présupposant que ceux à qui on s'adresse puissent aussi écrire et penser en relation critique avec les textes. La *bataille de l'intelligence* est alors la seule voie possible face à tous les conformismes et à toutes les régressions imposées par des psychotechniques et les propagandes de masse.

5.8. Citoyenneté républicaine et citoyenneté libérale

On conclura ce chapitre sur l'analyse de la citoyenneté dans le contexte hexagonal. Deux angles d'observation émergent dans les dispositifs de gestion de l'insertion et de la socialisation des individus adultes :

1. *L'assomption des droits transversaux dans un rapport global à la société*, considérée comme un tout politique : une *citoyenneté*, comme possibilité d'assumer un ensemble de droits et de devoirs vis-à-vis de la Nation ou de l'État républicain remplaçant l'idée de « *nation* », par l'intermédiaire de ses corps politiques et administratifs constitués et de son gouvernement ;
2. Un *rapport partiel, progressif, évolutif face à l'implication politique et sociale* de l'individu, du plus jeune âge au statut de salarié : un développement de l'identité citoyenne est alors opéré par des pratiques dans une suite de structures organisationnelles et institutionnelles, conduisant chacun d'entre nous vers le *cercle vertueux de l'implication* et de la responsabilité.

À ces deux plans d'observation, on peut aussi ajouter la perspective historique d'une progression, dans un pays comme la France, et plus largement, dans l'Union Européenne, d'une situation de respect de la démocratie parlementaire et de l'équilibre des trois pouvoirs cher à Montesquieu³³² (indépendance équilibrée des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire). Complémentairement, on assiste parallèlement à une sorte de régression, en pente douce, de désinvestissement du politique et des pratiques de vote à travers des taux d'abstention croissants³³³. La participation électorale s'affaiblit alors que les

³³⁰ Stiegler, 2008, pp. 34-35.

³³¹ Kant Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières*, 1784, p. 11.

³³² Montesquieu (Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu), *De l'Esprit des lois* (chapitre 5), Paris, Flammarion, 2019 (1^{re} édition : 1748).

³³³ Entre dix et quinze pour cent de Français ne seraient pas inscrits ou mal inscrits sur les listes électorales (Voir : Braconnier, Céline, et al. « Sociologie de la mal-inscription et de ses conséquences sur la participation électorale », *Revue française de sociologie*, vol. 57, no. 1, 2016, pp. 17-44 : <https://doi.org/10.3917/rfs.571.0017>). Même si le phénomène des non-inscrits et des mal inscrits n'est pas identique à celui des abstentionnistes, on doit bien comprendre que la désertion ou la démission face aux urnes est une tendance bien plus grave qu'on ne le prétend officiellement. En effet, si on cumule les non-inscrits (10 à 15% des Français en âge de voter, selon les études) et les abstentionnistes (53,2%) du premier tour des dernières élections législatives de 2022, on peut affirmer qu'un parti dit dominant, obtenant environ 25% des voix, ne représente, dans les faits environ 10% des Français. Les majorités parlementaires seraient donc obtenues officiellement et formellement grâce au vote d'environ 20 ou 22% des Français en âge de voter. Cf. Auteur non identifié, « Législatives : le taux d'abstention atteint 53,2 %, un record », *LesEchos.fr*, 12 juin 2022 : <https://www.lesechos.fr/elections/legislatives/legislatives-le-taux-de-participation-atteint-1843-a-midi-1412649>. Voir

systèmes sociaux se complexifient et parfois s'améliorent techniquement et administrativement parlant. Globalement, les technocraties s'améliorent grâce à l'effort conjugué des technologues et des politiques sans réussir à convaincre une grande partie du corps électoral de s'engager avec plus de volontarisme dans la vie citoyenne.

L'emprise de l'UE est parfois perçue comme source de parasitage ou d'éloignement des centres névralgiques nationaux ou locaux de décisions et de réglementation, faisant naître des mouvements protestataires, en réaction à un sentiment d'étrangeté du système de pouvoir et d'administration supranational. Ce genre de réaction existait déjà en Union soviétique face à l'absurdité de la bureaucratie. À ce processus général protestataire, on peut adjoindre une déconnexion entre des mouvements sociaux, souvent conduits par des corporations protégées, syndicalisées et fonctionnarisées, et les usagers qui forment quand même la masse des citoyens ressentant une sorte d'absurdité face au spectacle d'un combat dont ils se sentent exclus et dont ils ont, à tort ou à raison, l'impression qu'il les dessert.

Selon de nombreux analystes, d'Alexis de Tocqueville³³⁴, à Jacques Le Goff³³⁵, Joffre Dumazedier³³⁶ ou Marcel Gauchet³³⁷, le repli sur les affaires privées s'accompagne d'une servitude réglée, douce, paisible, se combinant aux formes externes de la liberté. C'est pourquoi la participation à la vie sociale et la citoyenneté dépendent des valeurs, des représentations sociales et des mœurs d'une société, des influences des médias, des leaders informels des réseaux sociaux (les fameux « influenceurs »), des possibilités de débats offerts et du respect des différences de sensibilité idéologiques et philosophiques. Dans le cadre des sociétés libérales une désimplification face à l'*agora* et à la vie publique est corrélée à une recherche individuelle du bonheur dont les critères sont souvent anomiques, hétérodéfinis, voire modelés par des spécialistes du marketing et des communications. L'orientation hédoniste, narcissique donneraient moins envie de s'engager dans des causes communes et des actions politiques, ne serait-ce que par les votes.

Une autre interprétation est moins accusatrice et moralisatrice. Elle justifierait, au contraire, ce retrait, comme un effet du « *grondement sourd et silencieux* » des masses citoyennes des pays développés³³⁸. Dans ce sens, pour Alexandre Dorna, c'est l'action politique tout entière qui est contestée et, avec elle, les piliers éthiques des sociétés modernes³³⁹. Pour ce dernier, « *le populisme serait, avant tout, un sentiment, une attitude morale, un rejet de l'aliénation du monde industriel et de la fragmentation de la vie et de la vie humaine accomplie par la société moderne et la domination marchande*³⁴⁰ ».

De la même façon, le clivage gauche-droite ne joue plus sa fonction structurante d'alternance politique. Un brouillage des frontières au centre gauche et au centre droit est accentué par l'importance accordée, par ces diverses tendances centristes, au libéralisme plus ou moins tempéré. La participation à la vie sociale se transforme pour être investie dans des activités associatives ou des pratiques culturelles ou conviviales. On passe donc d'une sphère concentrée sur les *débats*, souvent houleux et frontaux (politiques) des années 1960-1970, à celle axée sur les *ébats* tant artistiques que sentimentaux, en passant par les mobilisations émotionnelles ou les indignations intolérantes (*charity business* ; mobilisation ponctuelles sur des phénomènes concrets, réseaux, sociations virtuelles, mode récente de la « *cancel culture* » fondée sur l'émotionnel et l'hystérie antipouvoir et l'obsession raciale, la lutte contre des traces mnésiques très anciennes et totalement inactives de nos jours ou contre des symboles fantasmés d'une culture). Pour donner une version douce de ces tendances, on dira que, de nos jours, les activistes (souvent minoritaires mais bruyants) préfèrent agir sur des enjeux thématiques (solidarité, antiracisme, chômage, retraite, identité sexuelle, antimondialisation) plutôt que dans le cadre d'une socialisation politique

aussi : Pan Ké Shon, Jean-Louis. « Déterminants de la non-inscription électorale et quartiers sensibles en France », *Population*, vol. 59, no. 1, 2004, pp. 147-160 : <https://doi.org/10.3917/popu.401.0147>.

³³⁴ Tocqueville Alexis (de), *De la démocratie en Amérique* (deux tomes), Paris, Flammarion, 2010 (1^{re} publication : 1835 et 1840).

³³⁵ Le Goff Jacques, *L'Héritage occidental*, Paris, Odile Jacob, 2002.

³³⁶ Dumazedier Joffre, *Révolution culturelle du temps libre : 1968-1988*, Paris, Klincksieck, 1988.

³³⁷ Gauchet Marcel, *L'Avènement de la démocratie : volume I, La Révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

³³⁸ Maffesoli Michel, *L'Ère des soulèvements*, Paris, éditions du Cerf, 2021.

Guilluy Christophe, *Les dépossédés. L'instinct de survie des classes populaires*, Paris, Flammarion, 2022.

³³⁹ Dorna Alexandre, *Faut-il avoir peur de l'homme providentiel*, Paris, Bréal, 2012.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 33.

traditionnelle, engagée et dans des partis ou d'une reformulation géopolitique de certains problèmes communs. On assiste ainsi à une série d'engagements *soft* et réticulaires : le nombre d'association a triplé³⁴¹ entre 1975 et 1990.

Pour de nombreux observateurs (Pascal Perrineau, Lucy Bagnat, Dominique Schapper, Anne Muxel³⁴²), on assiste à une *mutation des modalités d'engagement* et à l'émergence d'autres répertoires de discours politique. Plutôt que de parler de dépolitisation, ces analystes préfèrent évoquer une *autre forme de politisation*. Au modèle communautaire du citoyen engagé succède celui de l'associé, formant des collectifs pragmatiques, finalisés vers des buts précis : soins hospitaliers, lutte contre le sexisme, opposition aux polluants agricoles, etc. Peut-on parler de citoyen-consommateur ? L'utilitarisme et l'individualisme se combinent, dans ce cas, à une sorte de mobilisation par les droits de l'homme aux dépens d'une conception classique, globale, prenant en compte une totalité sociale, et consensuelle du bien commun. L'engagement républicain habituel, qui nécessite une action et une présence active d'un grand nombre dans la collectivité pour en vitaliser le sens, en est clairement altéré.

Dans un travail d'enquête, par entretiens (38 en tout), sur la citoyenneté Sophie Duchesne dégage deux modèles ou types idéaux : la *citoyenneté par héritage* et la *citoyenneté par scrupules*. Les deux facteurs principaux de classification des données d'interviews sont le lien entre citoyenneté et nation, d'une part ; et la place de l'individu dans la collectivité, de l'autre.

La citoyenneté par héritage : ce modèle se fonde sur une relation d'équivalence entre citoyenneté et nation ; le citoyen s'identifie alors à une entité supra-ordonnée, sur un mode communautaire : sol, famille, temporalité (le temps long historique), nation ; ici le citoyen se définit spontanément comme « *français* ». Les citoyens de ce type se voient comme héritiers d'une longue chaîne d'engagements des générations antérieures. Ils vivent dans la peur de la division de la communauté politique d'appartenance. Le citoyen par héritage est alerté par ce qu'il perçoit comme une « *montée de l'individualisme* », qui fragmente la communauté d'héritage.

La citoyenneté par scrupule : relève d'une conception individualiste et universaliste. Le citoyen par scrupule se prétend ancré dans « *la société* ». Au centre de ses valeurs, on trouve la notion de « *respect d'autrui* » et de sa spécificité d'individu. Ce type de citoyen est très rétif à l'idée d'appartenance communautaire. Il exprime une relation contractualisée entre l'individu-citoyen et la communauté-citoyenne : « *homme par essence et citoyen par volonté* ». L'État est perçu comme un artéfact face à la personne citoyenne. Dans ce sens, ce sont les réseaux et les interactions entre citoyens mobilisés et les causes universelles (appartenance à l'Humanité) qui sont mis en avant. Le premier modèle (*héritage*) est issu du catholicisme traditionnel et du républicanisme français prédominant jusqu'au début du XX^e siècle et la fin de la Seconde guerre mondiale ; le second (*scrupule*) est plus proche du droit-de-l'homme à tendance anarchisante et néolibérale : il refuse d'assimiler nationalité et citoyenneté. Il est aussi inspiré par une influence protestante sur le plan philosophique. Dans chaque modèle (*héritage*, *scrupule*), on repère deux branches : pour les citoyens par héritage : *nationale* (faisant remonter la citoyenneté à la fondation de la France, avant la Révolution) et *républicaine* (décrivant la citoyenneté par référence aux « *valeurs de 1789* ») ; pour ceux par scrupules : *démocrate* (égalitarisme, fraternité, droits individuels) et *observant le spectacle du monde* (cosmopolitisme par confrontation aux universalités anthropologiques, sources de diversité).

³⁴¹ Laville, Jean-Louis. « L'association comme lien social », *Connexions*, vol. no77, no. 1, 2002, pp. 43-54 : <https://doi.org/10.3917/cnx.077.0043>.

³⁴² Muxel Anne, *La Politique au fil de l'âge*, Paris, Presses de Science Po, 2011.

Chapitre 6. La genèse des risques et des enjeux environnementaux

6.1. Approche socio-historique des risques

6.1.1. Facteurs rationnels et irrationnels dans la genèse d'un risque

Selon François Walter, spécialiste de la question, l'histoire des risques et des catastrophes fait émerger deux formes d'explications qui se succèdent puis finissent par se recouvrir de nos jours. La première est d'ordre irrationnel, mystico-religieux, exogène, surnaturel. La seconde est d'ordre rationnel, technocratique, endogène et managérial. Cependant, on ne peut pas concevoir une histoire en deux temps entre un avant « mystique », relégué dans un passé reculé, et une autre période plus progressiste et objectiviste, contemporaine. En fait, les lectures rationnelles, magiques, superstitieuses, mystiques, administratives, politiques et religieuses cohabitent du XVI^e au XXI^e siècle. Il faut donc, selon de nombreux historiens³⁴³ concevoir les crises et catastrophes comme des indicateurs de compréhension du monde.

« Jusqu'au milieu du XVII^e siècle, malgré la brèche ouverte par une théologie naturelle, la cosmologie dominante ne cesse de souligner combien la terre porte l'empreinte de la chute originelle. Montagnes et mers sont les "archives de la catastrophe", ce qui subsiste de l'immersion diluviale punissant le péché des hommes, lieux inquiétants, délaissés par Dieu et refuges des démons et autres créatures monstrueuses, espaces générateurs d'angoisses. C'est pour exorciser les vestiges de la catastrophe que le catholicisme s'est efforcé de sacraliser le territoire en multipliant des oratoires, en érigeant des crucifix, en balisant les itinéraires de signes religieux.³⁴⁴ »

On peut, grâce à ces signes et indicateurs plus ou moins interprétés religieusement, connaître concrètement les réactions des différents acteurs, leurs représentations sociales de la nature et des contraintes techno-économiques et biosociales, et leur vision du hasard et des destins. Finalement, une explication des événements catastrophiques se construit nécessairement et peu à peu. Il se déroule alors un processus de légitimation de l'explication entre ceux qui ont le pouvoir de la dire, de la décrire et d'autres énonciateurs, concurrents théologiques, scientifiques, administratifs ou des narrateurs.

Pour Mary Douglas³⁴⁵, le risque ne se réduit pas à une théorie des décisions rationnelles. Elle remarque que, par la diffusion de l'idéologie individualiste, le sentiment d'invulnérabilité individuelle est, par exemple, une constante dans l'Occident contemporain. On a alors tendance à minimiser les risques d'événements néfastes, qui ne sont pas sous contrôle personnel ou qui ont de faibles chances d'apparition. En fait, la notion de risque devrait, selon elle, être conçue en fonction du monde réel et des représentations culturelles et sociales qui lui donne son sens anthropologique. L'homme n'est pas alors simplement un scientifique calculateur d'aléas ou de risques. Il pense aussi en utilisant divers modèles moraux et culturels. Ainsi, chaque acteur sélectionne certains risques et en ignorent d'autres selon son statut social ou ses valeurs. Complémentairement à la diffusion d'un sentiment individualiste d'invulnérabilité, pour Douglas, l'humanité ne s'est pas libérée d'une conception traditionnelle et superstitieuse du monde et des explications providentialistes des catastrophes. En fait, les représentations de la nature ne sont pas très différentes dans les sociétés traditionnelles et celles modernes. Les deux sont pétries d'imaginaires et de projections mentales. Pour les sociétés anciennes, les catastrophes sont reliées aux transgressions. Pour les sociétés modernes, elles sont associées à certains risques plutôt qu'à d'autres même si les explications cohérentes sont fréquemment défailtantes.

Si l'on prend l'exemple de la catastrophe du Costa-Concordia, près des côtes italiennes, le 14 janvier 2012, on peut dire qu'elle n'est pas explicable si l'on se réfère aux progrès dans la navigation maritime, les règles de sécurité, les systèmes complexes informatiques de balisage des routes de la mer ou de la construction des paquebots. En fait, la cause irrationnelle y est fondamentale et première. On voit donc que l'analyse d'une catastrophe ne peut pas s'appuyer sur de stricts schémas

³⁴³ Cabantous Alain, *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne*, Fayard, 2002.

Cabantous Alain et Buti Gilbert, *De Charybde en Scylla. Risques, périls et fortunes de mer du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Belin, 2018.

Voir aussi les travaux de Hartmut Lehmann cités par Walter François, 2008, *Catastrophes. Une histoire culturelle, XVI^e-XXI^e siècle*, Paris, Le Seuil, pp. 92-93.

³⁴⁴ Walter François, 2008, *Catastrophes. Une histoire culturelle, XVI^e-XXI^e siècle*, Paris, Seuil, p. 93-94.

³⁴⁵ Douglas Mary, 1986, *Risk Acceptability According to Social Sciences. Occasional Reports on Current Topics*, Londres, Routledge et Kegan.

rationnels. Le facteur humain demeure là aussi central. D'autres causes et modes de représentations interviennent³⁴⁶. Les représentations sociales du risque dépendent aussi de facteurs linguistiques. Dans la langue anglaise on différencie « *hazard* » et « *risk* ». Le « *hazard* » équivaut aux termes « *aléa* », « *danger potentiel* » (« *Naturgefahren* », en allemand). Le terme « *risk* » renvoie plutôt à la probabilité qu'une des occurrences du « *hazard* » advienne (exemple de la différence entre traversée de l'océan en barque ou avec un navire). La catastrophe ou « *disaster* » est l'actualisation du « *hazard* » et/ou du « *risk* ».

Tout ceci présuppose qu'il y aurait une interaction entre « *environnements naturels* » et « *sociétés* » plus ou moins « *vulnérables* ». L'interaction « *environnement vu comme nature* » / « *sociétés* » permet ainsi de décrire un certain nombre de dimensions à observer dans l'approche des catastrophes :

1. La catastrophe en soi conduisant à des conséquences sur les sociétés et les hommes (dégâts, choc, sidération, désespérance, maladies, accidents, morts, destructions, etc.) ;
2. La vulnérabilité (économiques, physique, morale, sociale) des groupes humains ;
3. Les dangers et les risques liés à la nature ou aux systèmes techno-industriels ;
4. Les capacités de résilience pour gérer, anticiper, résister, réagir face aux risques de catastrophes. Un autre mot utilisé est *coping* qui renvoie aux aptitudes à affronter les stress techniques, matériels, organisationnels. La résilience ou le coping dépendent notamment des ressources culturelles, techniques, matérielles et représentationnelles pour rétablir le système en situation de quasi-équilibre face aux catastrophes ;
5. Les rapports de pouvoirs impliquant l'émergence de priorités politiques et financières pour affronter les vulnérabilités, les dangers et favoriser la résilience des populations.
6. La catastrophe implique une crise et donc des réflexions sur les leviers d'actions à utiliser et sur la résolution préconisée par les politiques et les technocrates.

6.1.2. Le souci des catastrophes : désir d'emprise sur le monde et complexification du social

Au XVI^e siècle, le mot « catastrophe » appartient au *registre théâtral* (Rabelais, *Le Quart-Livre*, 1552) pour désigner une *fin triste et morbide d'une histoire*. Peu à peu, son sens évolue, avec Montesquieu, puis Voltaire, pour désigner au XVIII^e siècle, des *épidémies* (peste, choléra, syphilis) ou des *grands cataclysmes* (parfois mythiques comme le Déluge, le tremblement de terre de Lisbonne), renvoyant à la destruction en masse. Le Littré va définir ce mot en tant que « *grand malheur, fin déplorable* » (1873). Le Larousse (1876) l'associe à la notion de « *calamité* » et à divers autres phénomènes (inondations, avalanches, changements géologiques). Ce mot devient synonyme de catastrophe naturelle au début du XX^e siècle. L'extension au domaine sanitaire en France est tardive (1960, pour « *catastrophe sanitaire* » ou plus récemment pour « *médecine des catastrophes* »). Au XIX^e siècle, les termes « *désastre* », « *sinistre* », « *fléau* » ou « *calamité* » sont bien plus utilisés qu'au XX^e siècle. Walter donne l'exemple de comptages lexicographiques sur les comptes rendus d'inondations de 1856, dans le Bas-Rhône. Le XX^e siècle voit augmenter nettement l'usage du terme « *risque* » et « *protection* ».

La naissance d'une pensée de la catastrophe provient aussi de l'objectivation économique et scientifique de la nature vue comme *ensemble multiformes de ressources et de menaces à maîtriser, contrôler, prévoir, juguler*. Les sciences des catastrophes se constituent à partir du moment où les sociétés et les entreprises occidentales augmentent leur emprise impérialiste, technique, économique et financière sur le monde et donc quand les risques eux-mêmes augmentent. À partir du XIX^e siècle, on observe donc un accroissement de la complexité des relations sociales, communicationnelles, techniques, scientifiques et économiques et du désir de domination sur d'autres sociétés.

6.1.3. La peur comme instrument idéologique

La notion de vulnérabilité est associée à la peur. Ces deux caractéristiques (sentiment de vulnérabilité, peur) sont au centre de la définition de la catastrophe, en anthropologie, notamment à partir de 1970-1980. C'est parce que la plupart des effets de la catastrophe sont sociaux que la vulnérabilité est constitutive de cette notion. La vulnérabilité varie en fonction des inégalités sociales, techno-économiques et des contextes historiques ou des représentations que l'on se fait des désastres.

³⁴⁶ Dupont Yves (éd.), *Dictionnaire des risques*, Paris, Armand Colin, 2003.

Des monographies ont été réalisées sur les vulnérabilités³⁴⁷. Pour Jean Delumeau, historien des mentalités³⁴⁸, la catastrophe permet de révéler ses caractéristiques en structurant les représentations autour de deux besoins fondamentaux que sont le traitement de la peur et le besoin de sécurité. L'Église (mais pas uniquement cette institution) a assuré durant longtemps un rôle majeur d'interprète officielle de ces angoisses diffuses³⁴⁹. Avec les épidémies contemporaines ou ce qu'on qualifie comme tel, les pouvoirs politiques, scientifiques et médicaux ont remplacé les institutions religieuses pour définir les nouvelles menaces et décrire les enjeux sécuritaires du moment. La peur est alors utilisée comme instrument essentiel de politique et de gestion des affaires. Michel Maffesoli, en analysant les formes de mobilisation gouvernementales, en 2020-2022, diagnostique l'instrumentalisation d'une peur archétypale chez les Français.

« C'est cela la tactique même du pouvoir : élaborer une stratégie de la peur conjoncturelle sur fond de peur structurelle, indépassable archétype humain. Pour le dire en termes à la fois simples et éclairants : "la peur nous tient aux entrailles". Mais on lui accorde une importance primordiale dans les moments où prévaut la pauvreté spirituelle [...]. Et c'est dans ces moments de manque spirituel, créé par l'abondance, que s'exacerbe la stratégie de la peur, peur cyclique devant les maladies, les disettes, les guerres, voire les augmentations d'impôts ou de taxe. Et nombre de phénomènes contemporains, celui du Covid en particulier, l'illustrent à loisir. Cette exacerbation de la peur archétypales engendre des phénomènes régressifs. Régression de la pensée : la médiocrité de certaines analyses politiques ou journalistiques en témoigne. La baisse de l'affectivité, les gestes barrières, les confinements en sont des exemples achevés, sans oublier la multiplication des phobies de divers ordres. La peur structurelle devient, à ces moments, la peur de l'autre, ce qui conduit à l'inadaptation. L'on devient inadapté à soi, aux autres et au monde en son entier³⁵⁰. ».

Plus généralement, la catastrophe et son appréhension anxiogène caractérisent l'essence même de la postmodernité. Elles sont complétées par le « *devoir de mémoire*³⁵¹ ». Les grandes exterminations et barbaries du XX^e siècle (guerres, génocides, Shoah, Goulags, camps staliniens ou de rééducation maoïstes) servent alors de toiles de fond d'une anxiété institutionnalisée de la mémoire et de la remémoration/commémoration³⁵². Derrière ces usages mémoriels, on décèle un ritualisme obsessionnel visant à conjurer l'angoisse de la rupture, de la crise, de la mort et donc de la destruction collective. Plus généralement, la peur est avant tout un instrument de gestion politique des masses. Des centaines d'expériences de psychologie sociale en ont détaillé les effets depuis une cinquantaine d'années tant pour les propagandes commerciales que pour les orientations des politiques d'État³⁵³. On confirmera donc scientifiquement l'affirmation de Maffesoli : la peur en générant du stress fait baisser les performances intellectuelles de ceux qu'elle obsède.

6.1.4. Trois grandes périodes historiques d'approche des risques et de l'environnement

Toujours est-il que les sociétés anciennes, comme modernes ou postmodernes, sont toutes confrontées à plusieurs formes de conception des catastrophes et des risques selon les circonstances et la nature de l'événement considéré. Ces formes sont, selon les contextes sociaux et historiques, fatalistes, superstitieuses, protoscientifiques, rationnelles, anticipatrices, ritualiste, gestionnaires, techniciste, programmatiques.

Pour Walter, « *les temporalités sont beaucoup plus imbriquées. Étudier la catastrophe à partir des catégories construites pour chaque société de son temps, déterminer la pluralité des discours et différencier les types d'acteurs, tels sont dès lors les prémisses de toute recherche. Aux multiples*

³⁴⁷ Hoffmann Suzanna et Oliver-Smith Anthony (éd), 2002, *Catastrophe and Culture : the Anthropologie of Disaster*, Santa Fé, School of American Research Press.

³⁴⁸ Delumeau Jean, *La Peur en Occident –XIV^e-XVIII^e siècle- : une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978 ;

Delumeau Jean, *Rassurer et protéger : le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

³⁴⁹ Febvre Lucien, 1956, « Pour l'histoire d'un sentiment : le besoin de sécurité », *Annales ESC*, 11, n°2, pp. 244-27.

³⁵⁰ Maffesoli Michel, *Le Temps des peurs*, Paris, Les éditions du Cerf, 2023, pp. 28-29.

³⁵¹ Gray Peter et Oliver Kendrick (éd.); *The Memory of Catastrophe*, Manchester / New York, Manchester University Press, 2002.

³⁵² Candau Joël, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005.

³⁵³ Janis Irving, « Effects of Fear Arousal on Attitude Change: Recent Developments in Theory and Experimental Research1 ». *Advances in Experimental Social Psychology*, 3, 166-224.

Blondé Jérôme et Girandola Fabien, « Faire "appel à la peur" pour persuader ? Revue de littérature et perspective de recherche », *L'Année psychologique*, 116(1), pp. 67-103.

Chappé Julien, « Persuader en faisant peur : un aperçu des principaux modèles théoriques des appels à la peur », *Revue électronique de psychologie sociale*, n° 5 : <https://docplayer.fr/80648179-Persuader-en-faisant-peur-un-apercu-des-principaux-modeles-theoriques-des-appels-a-la-peur.html>.

calamités, les sociétés ont surtout cherché à conférer du sens. L'explication scientifique, le recours au religieux, la sublimation esthétique, les différentes formes de fiction et de mise en scène graphique sont autant de moyens culturels pour gérer la catastrophe ou anticiper les risques³⁵⁴ ».

Malgré ces imbrications entre différentes formes de construction du sens, on distingue néanmoins, selon Walter, trois périodes-types d'affrontement des catastrophes.

La première est qualifiée de providentialiste. Elle renvoie aux sociétés anciennes et aux formes religieuses (Providence divine). Walter étudie les XVI^e-XVIII^e siècles fondés sur la prédominance du terme « fléau ». Dieu est alors omniprésent comme source, cause ou bras vengeur ou informateur des calamités à venir, ou encore protecteur par les événements désastreux qu'il retarde. Dieu provoque ou commande (au Diable et aux démons). Cependant, les différences entre cultures catholiques et protestantes ou les buts d'instrumentalisation politique, l'émergence de connaissances rationnelles et scientifiques atténuent ce tableau providentialiste des discours sur les catastrophes. Il n'y a pas « unanimité » dans l'explication donnée à ces événements. On peut donner l'exemple des débats compliqués établissant la différence entre « *miracula*³⁵⁵ » et « *mirabilia*³⁵⁶ », au Moyen-Âge et durant le Concile de Trente. Des métaphores bibliques de la catastrophe (Le Déluge) sont néanmoins régulièrement mises en œuvre. L'Inquisition et le commerce des Indulgences sont alors, dans le catholicisme, des bras armés de la gestion des peurs.

La deuxième période, dite « moderne », donc « rationaliste et technicienne » d'appréhension des catastrophes émerge à partir du fameux tremblement de terre de Lisbonne (1755). Cet événement majeur est le point de départ d'une reformulation de l'attitude providentialiste. Avec la période des Lumières, on valorise les connaissances et l'observation. On confronte des points de vue antagonistes. Leibniz, Voltaire s'opposent par exemple à divers théologiens fatalistes. L'approche technicienne et rationnelle engendre une première gestion anticipatrice des risques. Comme le souligne Walter : « *ce n'est plus Dieu qui punit, mais c'est l'hybris des interventions humaines dans le monde qui devient contre-productive lorsqu'elle met en péril des équilibres naturels* » (p. 26). On observe alors la construction de savoirs parallèles hétérogènes (rationnels, préventifs, superstitieux, religieux), utilisés en fonction des acteurs sociaux et des circonstances. Évidemment, les formes mystiques n'ont pas disparu avec l'émergence des Lumières et des sciences. Lors de l'épidémie de choléra de 1830, on massacre des chats (par superstition) et on voit émerger des phénomènes de dévotion religieuse. Parallèlement, une sublimation esthétique des catastrophes apparaît, avec des peintures de W. Turner, W. Ascroft, en même temps qu'une désacralisation des événements paroxystiques. Cette période se termine avec l'avènement de la Grande Guerre qui rend, de nouveau et paradoxalement, plausible l'existence des annonces apocalyptiques.

La troisième période est celle de la prolifération des risques. Elle commence avec le grand conflit de 1914-1918 et elle se poursuit avec la Seconde guerre mondiale et ses deux autres grandes catastrophes majeures (Hiroshima et la Shoah). Les deux premières guerres mondiales renvoient à l'industrialisation de la destruction. Mais cette période est surtout caractérisée par une prise de conscience des vulnérabilités et de l'insécurité des productions technologiques et industrielles. Après 1945, on commence à mettre en relation l'augmentation de la complexité des systèmes techniques locaux et mondiaux, l'industrialisation, d'une part, et la vulnérabilité et l'incertitude dans les sociétés. Ces notions et thèmes se développent surtout à partir de 1970 avec l'usage plus fréquent du terme « risque » qui finit par remplacer les notions éculées de « désastre » ou de « catastrophe ». « Risque » signifie alors que l'objet qui provoque la peur est proliférant, caché, pouvant surgir n'importe comment et n'importe quand. Il n'est plus identifiable. Il est surgissant et difficilement prévisible. Quand les menaces affluent, augmentent et se multiplient, nous entrons alors collectivement et mondialement dans une société du risque. Le *principe de précaution* apparaît d'ailleurs juste après les années 1970. Se fait jour l'idée, qu'il faut agir et réagir, même si l'on n'a pas de certitude sur la nature d'un danger. L'émergence de ces tendances culturelles et scientifiques de

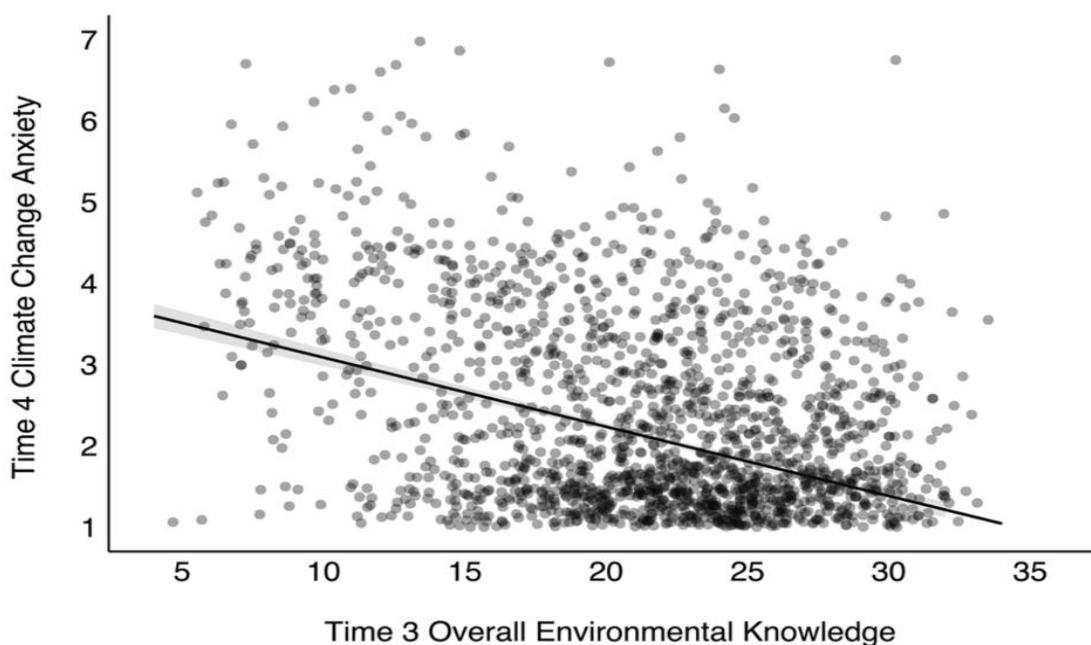
³⁵⁴ Walter François, *op. cit.*, p. 25.

³⁵⁵ Événements surnaturels, sacrés, magiques manifestant la volonté de Dieu qui seuls étaient censés appartenir à un ordre du monde légitime.

³⁵⁶ Chez Pline l'Ancien, le mot *mirabilia* désigne à la fois merveilles architecturales et prodiges de la nature. Si la nature peut produire des *mirabilia* par le fruit du hasard, c'est l'ars, activité humaine par excellence, qui produit l'admirable. Dans les traités de l'Antiquité tardive, depuis le *De septem miraculis mundi ab hominibus factis*, attribué à Bède, on distingue, comme le révèlent les variantes du titre (*ab hominibus factis* est en concurrence avec *manu hominum factis*), les merveilles de la nature de celles qui sont le fruit du génie humain. Les *mirabilia* sont donc des manifestations magiques issus de forces démoniaques ou de mécanismes naturels non encore expliqués, proches de ce que nous pouvons appeler le merveilleux de nos jours. À ce titre, elles sont condamnables ou hiérarchiquement inférieures, ou menaçantes par rapport aux croyances légitimes associées à l'ordre divin et aux *miracula*.

gestion des risques est contemporaine de la peur de la fin du monde associée au danger de guerre nucléaire, entre 1960 et 1990 jusqu'à de nos jours d'ailleurs. Une fois la guerre froide achevée, les risques climatiques, les tsunamis, les attentats terroristes (du 11 septembre 2001 ou ailleurs), les catastrophes industrielles et des systèmes artificiels ou technoscientifiques (après les années 1980) conduisent les sociétés mondiales à vivre dans un monde de type encore plus apocalyptique ou, à l'inverse, dans un univers devenant plus superficiel centré sur l'oubli, les distractions (tourisme mondialisé) et l'insouciance aveugle. La binarité « peur anticipatrice des risque » / « superficialité des touristes et des consommateurs », très bien décrite dans le roman *Plateforme*³⁵⁷, anime encore de nos jours les débats sur les enjeux environnementaux. Paradoxalement, depuis une dizaine d'années, une éco-anxiété³⁵⁸ est générée par la mise sur agenda de la prolifération des risques et de la question du climat. Des jeunes décident de ne plus vouloir vivre ou de se suicider³⁵⁹ ; des couples considèrent qu'ils ne doivent pas avoir d'enfants ; des sociétés se figent dans une attente de fin du monde. Certains observateurs ont d'ailleurs remarqué l'existence d'une corrélation inverse entre anxiété liée au changement climatique et le degré de connaissance de l'environnement.

De : La connaissance de l'environnement est inversement associée à l'anxiété liée au changement climatique 



Association inverse entre la connaissance globale de l'environnement au temps 3 et l'anxiété liée au changement climatique au temps 4.
Remarque. Les points de données ont été divisés pour éviter les tracés excessifs.

Tiré de : Zacher Hannes & Rudolph Cort, « Environmental knowledge is inversely associated with climate change anxiety », *Climatic Change*, 176/32, 2023 : <https://doi-org.bases-doc.univ-lorraine.fr/10.1007/s10584-023-03518-z>.

« En termes d'implications pratiques, la principale conclusion selon laquelle la connaissance de l'environnement est négativement liée à l'anxiété en relation avec le changement climatique suggère que les efforts visant à améliorer la connaissance de l'environnement, par exemple par le biais

³⁵⁷ Houellebecq Michel, *Plateforme*, Paris, Flammarion, 2001.

³⁵⁸ Pelissolo Antoine et Massini Céline, *Les Émotions du dérèglement climatique. L'impact des catastrophes écologiques sur notre bien-être et comment y faire face*, Paris, Flammarion, 2021.

Brunet Lucas, « Face à l'angoisse écologique : stratégies émotionnelles et engagements épistémiques en sciences de l'environnement », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [Online], 38 | 2020 : URL: <http://journals.openedition.org/bases-doc.univ-lorraine.fr/traces/11342>; DOI: <https://doi-org.bases-doc.univ-lorraine.fr/10.4000/traces.11342>

³⁵⁹ Miller Marine, « L'éco-anxiété, une crise existentielle pour certains adolescents », *LeMonde.fr*, 4 janvier 2022 : https://www.lemonde.fr/campus/article/2022/01/04/l-ecoanxiete-une-crise-existentielle-pour-certains-adolescents_6108109_4401467.html

d'interventions éducatives et de formation, peuvent contribuer à réduire cette anxiété. Cela semble important étant donné les liens démontrés entre l'anxiété liée au changement climatique et des formes plus générales de mauvaise santé mentale, notamment l'anxiété généralisée, la dépression et la détresse³⁶⁰ ».

Pour Anne-Sophie Gousse-Lessard et Félix Lebrun-Paré, « L'éco-anxiété est un état de malaise psychologique et parfois physique, de degré variable, caractérisé par l'appréhension d'une menace plus ou moins éloignée dans le futur et significativement associée à la catastrophe écologique, elle-même perçue comme incertaine, difficilement prévisible et peu contrôlable³⁶¹ ».

Certes, l'anxiété suivie de colère peut mener à un engagement visant à trouver des solutions à un problème. Mais encore faut-il être certain de l'existence réelle et des causes exactes du dit problème. Finalement, la période de la société des risques, au lieu d'engendrer le pragmatisme et la raison, encourage l'alarmisme, les rumeurs, les émotions et la soumission aux mass-médias autour de préoccupations décrivant des objets flous et mal définis. On verra dans le paragraphe suivant que la mobilisation autour du flou a été récurrentement présente dans les siècles passés pour générer d'autres formes de catastrophisme.

6.2. Les constructions sociales et cognitives différenciées des désastres

Pour Grégory Quenet, historien des séismes : « *Les catastrophes deviennent un sujet d'étude important à partir des années 1960 et jusqu'à la fin des années 1970, dans une période que l'on pourrait appeler "catastrophes et structures", dominée par deux approches. La première fait du retour des catastrophes une structure des sociétés humaines, ce qui s'applique aussi bien au domaine de la démographie avec l'étude des crises qu'à celui de l'environnement avec l'étude du climat ; il s'agit de montrer comment un fait naturel pèse sur les sociétés humaines et les structure, en remontant de l'économique au social. La deuxième approche érige la catastrophe en révélateur des mentalités : ce phénomène extrême révèle les structures enfouies comme les représentations de la mort ou le sentiment de peur³⁶²* ». C'est cette seconde orientation qu'il propose pour décrire l'histoire des tremblements de terre.

6.2.1. L'émergence d'une catégorie d'administration publique (le séisme)

Notons qu'on assiste, entre 1730 et 1770 en Europe, à l'affermissement d'une civilisation technicienne et d'une philosophie rationaliste qui ont engendré une attention plus grande aux désastres et aux catastrophes. On remarque alors que les commentaires se concentrent, avec plus de force, sur les tremblements de terre qui deviennent l'objet d'opuscules, commentaires, articles et enseignements scolaires. L'un des enjeux est alors et tout d'abord de contrer l'explication providentialiste principalement mise en avant par les autorités catholiques européennes. Par ailleurs, on observe à cette époque, dans la population et auprès des autorités politiques, une définition large du tremblement de terre. Grégory Quenet, dans un article de synthèse sur l'histoire des tremblements de terre précise qu'au XVII^e siècle³⁶³, ils sont pensés, par exemple, en tant que « présages », dans le but de discréditer tel ou tel groupe religieux (protestants) ou politique. Ce terme est mal défini, « *le mot pouvant désigner aussi bien des séismes, des ouragans ou des glissements de terrain. Cet objet mal constitué est peu territorialisé, car le présage peut surgir en n'importe quel point du Royaume, il s'adresse potentiellement à chacun des pécheurs. L'étendue du phénomène importe peu face à la relation verticale qui lie les hommes à Dieu. L'intensité de l'aléa compte moins que la signification de ce phénomène rare³⁶⁴* ».

L'imbrication des savoirs pratiques, scientifiques et mystiques est très bien illustrée par l'appréhension des tremblements de terre à cette époque. Il existait, avant le séisme de Lisbonne de 1755 et même avant l'émergence d'une géophysique du globe terrestre et la science tectonique, des *savoirs sismiques locaux*, des techniques d'anticipation du risque, des stratégies

³⁶⁰ Zacher Hannes & Rudolph Cort, « Environmental knowledge is inversely associated with climate change anxiety », *ibid.*

³⁶¹ Gousse-Lessard Anne-Sophie & Lebrun-Paré Félix, « Regards croisés sur le phénomène d'écoanxiété : perspectives psychologique, sociale et éducationnelle », *Éducation relative à l'environnement* [Online], Vol.17-1, 2022 : <http://journals.openedition.org/bases-doc.univ-lorraine.fr/ere/8159>; DOI: <https://doi-org.bases-doc.univ-lorraine.fr/10.4000/ere.8159>

³⁶² Quenet Gregory, « La catastrophe, un objet historique ? », *Hypothèses*, 1999/1 p. 15 : <http://www.cairn.info/revue-hypotheses-1999-1-page-11.htm>.

Cf. aussi : Journet Nicolas (éd), *Catastrophes, Terrain*, n° 54 (mars), Paris, MSH/Ministère de la culture et de la communication, 2010.

³⁶³ Quenet Gregory, « Fléaux de Dieu ou catastrophes naturelles ? Les tremblements de terre en France à l'époque moderne, *Terrain*, n° 54, pp. 10-25.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 16.

d'instrumentalisation des événements extraordinaires, incluant l'explication des monstres et autres bizarreries de la nature. Au XVIII^e siècle, on constate la coprésence de deux régimes d'affrontement des catastrophes : celui local de gestion routinière de l'événement, comme durant le tremblement de terre de Manosque, en 1708, en Provence, et des discours plus généraux autour d'événements partagés ou de philosophies des sciences et de gestion du bien commun, en dehors de l'aire locale. Les victimes des catastrophes s'adressent, durant ce XVIII^e siècle, de plus en plus souvent à l'État, pour obtenir des facilités (exemptions d'impôts notamment). Des communautés prennent la parole (celle de Manosque, en 1708, celle du Tricastin par suite d'un essaim sismique, en 1772-1773) en rédigeant des récits, des comptes rendus et des communications sur les sinistres vécus.

« Destinée aux générations futures, la relation doit permettre de lutter contre les tremblements de terre grâce à la connaissance du danger. La mise en scène des malheurs des habitants illustre les liens nouveaux entre l'aire de la catastrophe et la scène nationale. Les victimes deviennent le miroir des valeurs des Lumières : sensibilité, sociabilité et bienfaisance. La valorisation de la catastrophe unit des souffrances individuelles et les sentiments universels. Ce statut privilégié fonde du même coup l'identité du lieu, la potentialité identitaire de la catastrophe éclipsant les villages voisins. La territorialisation des catastrophes s'agrège donc à des enjeux de pouvoir³⁶⁵ ».

Tous ces écrits ont un but politique et de recours financier. Ils sont descriptifs car ils sont adressés à ceux qui n'ont pas subi la catastrophe. Ainsi, par leurs relations et témoignages, ces communautés de sinistrés apprennent à adopter le langage étatique afin de mieux faire émerger leurs doléances. S'objective alors un phénomène nouveau au niveau national de *requête en dédommagement et en aides diverses*. On relate même des écrits sollicitateurs d'aide sur de « faux tremblement de terre ». Certains de ces « événements » étaient, par exemple, des glissements de terrain, comme à Villefranche-de-Rouergue, en 1775. *Malgré et à cause de ces errements interprétatifs et parfois de tentatives de fraude, le maillage scientifique de ces faits s'accroît, au travers de procès-verbaux de l'Académie Royale des Sciences : on compte 198 séances sur les séismes entre 1666 et 1789, contre seulement 18 pour les inondations et 3 pour les incendies*. À partir de 1740, 60% des références sont consacrées aux séismes du Royaume contre un tiers auparavant. La notion de tremblement de terre devient une catégorie de politique publique royale et scientifique. Les curés, les scientifiques, la presse (*Gazette de France, Affiches provinciales*) vont accentuer leur intérêt pour ces phénomènes pour différentes raisons tant pratiques, sociales qu'académiques ou de lutte contre les superstitions ou le providentialisme.

Ainsi, se profile un processus, nouveau pour l'époque, que Quenet qualifie de « *laïcisation du regard sur la nature* ». Diverses controverses sur les responsabilités des réparations à la suite des catastrophes naturelles se font jour, à partir de l'édit de 1695. « *L'édit de 1695 sur la réparation des églises et presbytères instaure la codification juridique de la catastrophe ("Édit portant règlement...", 1821-1833). Pour la première fois se trouve définie la responsabilité des différentes parties, c'est-à-dire les gros décimateurs, les paroissiens et le curé. Ce dernier est chargé de l'entretien courant tandis que les réparations exceptionnelles incombent aux deux autres³⁶⁶* ». Ces controverses font écho aux diverses relations, communications et publications des communautés de sinistrés. Une nouvelle configuration juridique, politique, administrative et sociale de ces phénomènes voit donc le jour durant tout le XVIII^e siècle. La définition du terme « *tremblement de terre* » devient progressivement plus claire. C'est aussi à cette période que les premières formes des échelles de magnitude de tremblements de terre sont conceptualisées à partir de cartographies précises. L'échelle de Richter ne sera mise en place qu'en 1930 cependant.

6.2.2. Le tremblement de terre de Lisbonne (1755)

Le tremblement de terre de Lisbonne joue, durant le même siècle, un rôle central dans la modification des mentalités de l'époque par sa gravité et son extraordinaire. Le 1^{er} novembre 1755, 9h 40, Lisbonne (235 000 habitants) est ravagée par un séisme d'une magnitude estimée entre 8,5 et 9 sur l'échelle de Richter, suivi d'un raz-de-marée de quinze mètres de hauteur et d'un incendie ravageur extrêmement rapide, poussé par un effet souffle intense. Bilan : plusieurs dizaines de milliers de victimes (50 000 à 60 000) et 85% des habitations détruites (raz-de-marée + tremblement de terre + incendie). La source exacte du séisme demeure incertaine à ce jour. Mais les récentes recherches menées par Marc-André Gutscher, géologue au CNRS, laissent à penser que cette catastrophe serait due à un mécanisme de subduction océanique dans le golfe de Gibraltar et non à une collision entre la plaque africaine et la plaque eurasiatique. L'action du récemment nommé (juste avant la date du tremblement de terre), premier ministre du Royaume de l'époque, est déterminante, dès les premières heures de la cessation du tremblement de terre : Sebastião José de Carvalho e Melo, futur marquis de Pombal, agit pour

³⁶⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 19.

coordonner les secours et les réparations. Il a l'idée innovante pour l'époque d'enquêter quasi sociologiquement sur le séisme :

« *Le premier ministre du Portugal de l'époque, le marquis de Pombal (1699-1782), a recueilli les témoignages auprès de toutes les paroisses et regroupé une multitude d'informations sur le tremblement de terre et sur ses conséquences. Ainsi on connaît la hauteur et l'heure d'arrivée du tsunami en différents endroits des côtes de la péninsule Ibérique, de l'Afrique du Nord, des Açores et du cap Vert*³⁶⁷ ».

Il propose, impose les premières normes antisismiques dans la construction des maisons et immeubles de Lisbonne. Il lance aussi une enquête dans tout le pays sur les indices avant-coureurs du séisme. C'est la première fois que l'on tente une explication scientifique des tremblements de terre. Carvalho e Melo reconstruit par ailleurs les quartiers sinistrés avec des rues à angles droits et des constructions sobres. Sur les bords du Tage, le Palais royal, détruit, est remplacé par la monumentale place du Commerce, cœur de la Lisbonne actuelle.

Il s'agit du plus grand séisme jamais advenu en Europe pour l'époque. Le 5 février 1783, un tremblement de terre en Calabre très grave faisait plus de 40 000 victimes. Et le plus grave séisme en Europe eut lieu, en 1908, à Messine, en Italie (100 000 morts). Ce type de séisme s'y déroula jusqu'en 1987. Cependant, le Séisme de Lisbonne, tant pour l'action exemplaire du Marquis de Bompal que pour les interrogations philosophiques et morales ou les effets socio-économiques qu'il a suscitées a marqué l'histoire du XVIII^e siècle. Les gens de l'époque ont été très impressionnés non seulement par le séisme et sa gravité, mais aussi toutes les ondes et secousses qui ont atteint l'Europe et l'Afrique du Nord, durant des mois. Ces effets ont été ressentis du Maroc (10 000 morts) à l'Islande, dans les États allemands et même jusqu'à la ville de Boston aux États-Unis. Les ports du Sud de l'Espagne furent gravement détruits. Certains historiens datent du Séisme de Lisbonne le début du déclin du Portugal et de l'Espagne en termes de commerce et de colonisation bien que le marquis de Bompal ait fortement contribué, durant son gouvernement, au développement politique, administratif et économique du Portugal.

C'est donc son effet global et quasi mondialisé qui donne à cet événement son relief historique et culturel particulier. Du fait des effets en cascades et prolongés de ces secousses, une observation fine et attentionnée assez large en sera faite. De plus, cette amplification sociale, culturelle, scientifique, philosophique et politique inouïe et inédite du séisme engendre un imaginaire de destruction des sociétés de l'époque. Adorno, dans son livre, *Le Jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, compare l'impact de cet événement à celui de l'Holocauste par son effet de sidération philosophique et existentielle. Voltaire publie son fameux *Poème sur le désastre de Lisbonne* qui est réédité vingt fois la première année (1756). D'une certaine manière, le sens de cet événement majeur était déjà structuré avant qu'il n'advienne (comme le livre de Beck est paru - et donc rédigé avant- au moment précis -1986- de la catastrophe de Tchernobyl).

« *Le débat sur le mal est largement antérieur, il avait regagné en acuité depuis la fin du XVII^e siècle. Le débat physique sur les catastrophes naturelles dans la formation de la Terre se déplace vers la difficulté à expliquer la diffusion instantanée d'une secousse sur des milliers de kilomètres. L'espace public des débats sur les tremblements de terre incorpore désormais la diversité locale des expériences apportant un appui décisif au processus de déterritorialisation et de publicisation de l'événement. La laïcisation de la catastrophe réside moins dans le rejet des interprétations religieuses, qui reste très relatif, que dans la transformation du drame en événement contingent situé dans un temps et dans un espace précis. Avec Lisbonne, la catastrophe accède à l'histoire, elle n'est plus un signe interchangeable avec d'autres signes de la nature, tirant sa signification dans un au-delà intemporel*³⁶⁸ ».

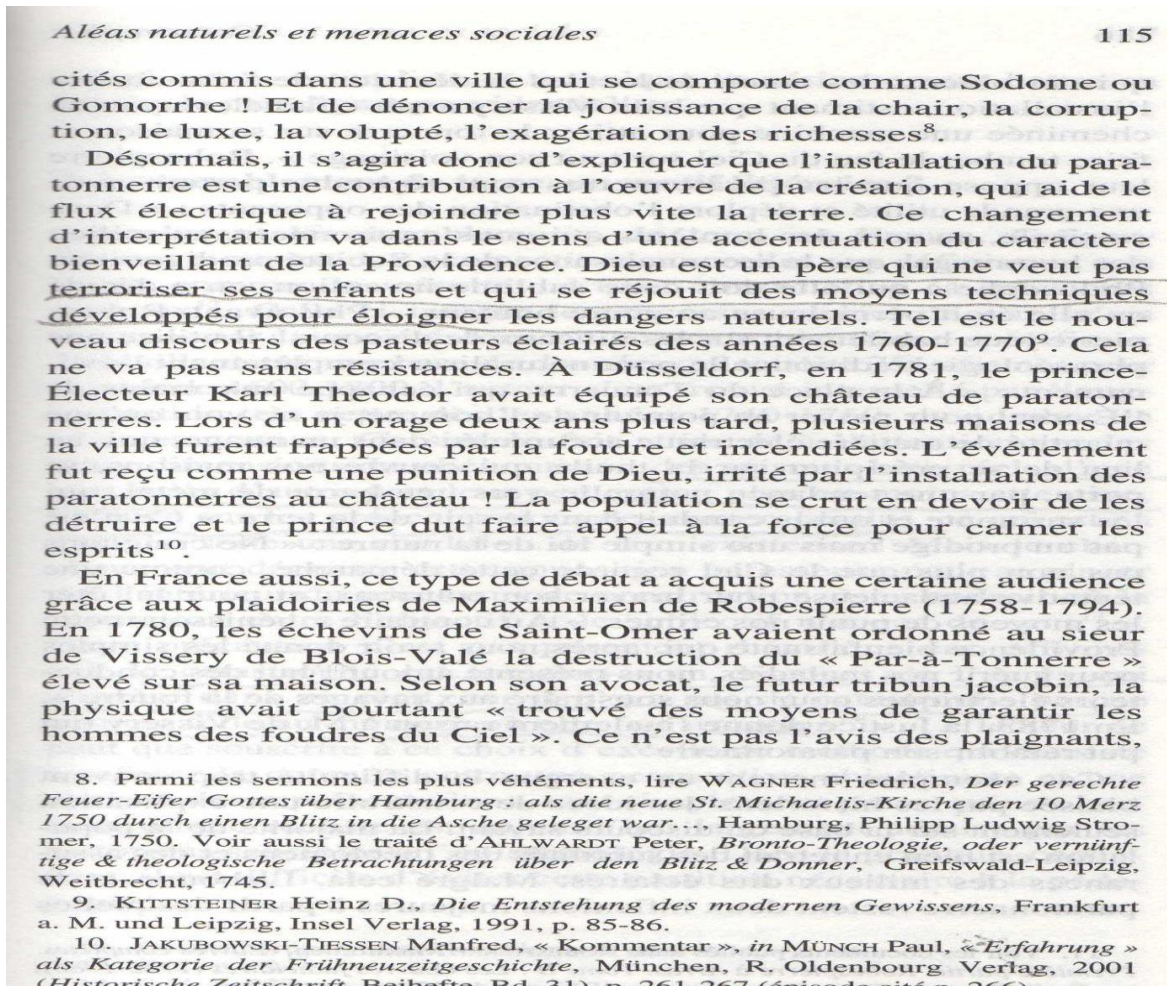
Il se déroule donc une sorte d'*historicisation de la catastrophe* qui réarticule et restructure les liens entre passé, présent et futur. L'amplification des effets du tremblement de terre et son retentissement ouvrent la voie à une foule de terrains de recherches scientifiques et techniques, des activités des volcans à l'intoxication par le plomb. De plus, il s'établit un lien entre la scène nationale du débat et l'expérience locale des populations. Il se met en place une vraie politisation de cette catastrophe et des désastres en général, qui fait sauter le verrou de distance des souverains face aux malheurs du peuple, puisque le tremblement de terre de Lisbonne a ébranlé la légitimité politique du Royaume portugais (de l'Église, des Jésuites et des nobles).

³⁶⁷ Kopf Achim, «Le Tremblement de terre de Lisbonne», *Pourlascience.fr*, 30 novembre 1999 : <https://www.pourlascience.fr/sd/climatologie/le-tremblement-de-terre-de-lisbonne-1515.php>.

³⁶⁸ Quenet, 2010, p. 21.

6.2.3. Les résistances au changement : l'exemple du paratonnerre

Au même moment, à peu près, est inventé le paratonnerre (1749 aux États-Unis et 1752 en France), rappelle Walter. La conception providentialiste et fataliste de la foudre dominait les imaginaires pendant des siècles jusqu'à l'invention du paratonnerre. Comme d'habitude, il s'agissait soit d'une punition de Dieu, soit d'un avertissement (présage) sur le futur. Les transformations induites par cet instrument nouveau sont analogues au séisme de Lisbonne. Beaucoup de gens se refusaient à accepter l'ingéniosité de cette invention et nombre d'entre eux ont même attaqué des particuliers qui l'utilisaient. Walter relate diverses situations cocasses à ce sujet. Le paratonnerre comme l'événement tragique de Lisbonne font émerger des discours et des représentations sociales. Lire extraits ci-dessous du paragraphe consacré à l'histoire du paratonnerre au XVIII^e siècle³⁶⁹.



³⁶⁹ Walter François, *Catastrophes. op. cit.*, pp. 113-117.

qui ont obtenu des autorités locales la décision de faire abattre l'installation, estimant que ledit Visserly avait « fait élever sur sa cheminée une machine pour attirer le tonnerre sur sa maison et faire tomber le feu du Ciel sur tout son voisinage ». Robespierre leur oppose que les paratonnerres sont répandus partout avec une grande utilité et déplore l'obstination des opposants : « Dans ce siècle, au sein des lumières qui nous environnent, au milieu des hommages que la reconnaissance de la Société prodiguait au Philosophe à qui elle doit cette sublime invention, on a décidé qu'elle étoit pernicieuse au genre humain. » Plus avant, Robespierre joue habilement sur les niveaux de discours : il utilise une phraséologie traditionnelle pour naturaliser complètement l'événement : « À la place du Tonnerre, qui échappe aux mains de l'Éternel pour passer au pouvoir de l'homme, je ne vois qu'une quantité de matière électrique accumulée dans un nuage, qui, au lieu de se précipiter sur la tuile qui couvre nos maisons, se porte, par une tendance naturelle vers une barre de métal, qui les surmonte et qui la conduit dans le sein de la terre. » Ce n'est pas un prodige mais une simple loi de la nature : « Ne craignons pas non plus que le Ciel regarde cette démarche, comme une tentative audacieuse pour braver son courroux, et pour lui ôter les moyens de punir nos crimes. » Au contraire « bénissons cette Providence bienfaisante qui, après nous avoir donné les simples pour guérir nos maladies, nous présente aujourd'hui des conducteurs électriques pour nous soustraire aux ravages de la foudre ». En 1783, la justice donne finalement raison à M. de Visserly qui put rétablir son paratonnerre¹¹.

Ces exemples mettent en exergue la difficulté trop souvent biaisée par les historiens des idées de construire une explication seulement sur la base du discours savant. La majorité de la population est bien en retrait des subtilités des théologiens et des assurances des milieux dits éclairés. Malgré cela, Lisbonne et le paratonnerre restent deux inflexions majeures à partir desquelles

11. Voir les documents publiés dans ROBESPIERRE Maximilien, *Œuvres complètes. Première partie. Robespierre à Arras. Tome II : Les Œuvres judiciaires (1782-1786)*, par Émile Lesueur, Paris, Ernest Leroux 1913, p. 141-174 en particulier.

6.2.4. Commentaires sur la construction sociale des causes des catastrophes

Comme pour le paratonnerre, et comme l'indique Walter, « toute l'Europe lettrée disserte sur *Le désastre de Lisbonne* » après 1755. Lisons quelques extraits du *Poème sur le désastre de Lisbonne* de François-Marie Arouet. Dieu lui-même est interpellé sur son injustice. Voltaire prend alors au mot la lecture providentialiste. Il persifle donc dans sa charge antireligieuse habituelle et dans son profond athéisme. Jean-Jacques Rousseau³⁷⁰ aussi sur ce problème, en approfondissant la question de la vulnérabilité des constructions lisboètes, de sa trop forte densité de population et de l'idée d'une meilleure agrégation écosystémique des sociétés aux natures qu'elles engendrent et inversement. Dans son chapitre X de *l'Essai sur l'origine des langues*, il proposa même de penser l'origine des sociétés comme consécutive aux accidents de la nature et aux conditions de vie tant climatiques qu'agricoles, du fait des séries de réajustements qu'ils conditionnent. Cet angle d'approche est particulièrement original pour l'époque et même de nos jours. Elle est même très différente de l'approche constructiviste et strictement sociologique de Durkheim : *expliquer le social par le social*. En effet, elle implique une réflexion sur les tendances à naturaliser le social et à socialiser la nature et donc sur l'inclusion de cette dernière dans des raisonnements constructivistes. C'est d'ailleurs tout le sens de l'écrit de Moscovici sur une histoire humaine de la nature.

« Aussi loin que nous pouvons remonter dans les chaînes des filiations, nous ne reconnaissons que des secondes natures se succédant les unes aux autres, sans aboutir à aucune formation pure, primitive. Le volume accru de la boîte crânienne, la station debout ne précèdent pas l'écllosion des artifices : ils l'accompagnent ou lui font suite. La main et le cerveau sont des "appareils" qui ont été inventés – et continuent de l'être- au même titre que la lunette astronomique, la machine à calculer ou les matières chimiques, qui n'existaient pas avant d'avoir été conçues par nous. Toute démonstration concernant un état biologique initial est affectée d'un doute, d'autant plus prononcé que l'on ne saurait fixer avec netteté, dans l'évolution humaine, une phase où la transformation de ce substrat organique soit indépendante de la transformation générale de l'espèce ou s'interrompt. L'homme sans art, sans technique mentale ou gestuelle, nous est inconnu. S'il est vrai qu'une substance biologique préexiste partout, elle n'est pas directement domestiquée en tant que telle. Nous agissons sur un de ses aspects qui est nécessairement un produit, et dont la matière telle qu'elle s'est formée spontanément, demeure pour nous du domaine de la fiction³⁷¹ ».

La relation entre le fait naturel et les sociétés est loin d'être simple. Dans la position rousseauiste, est interrogé l'effet de socialité inhérent aux bouleversements catastrophique (« l'économie providentielle de la catastrophe ») et donc d'une sorte d'impact inversé des éléments naturels sur la reconstruction du social et de l'espace urbain ; dans la position moscovicienne, on observe une sorte d'action historique de la nature sur l'homme/société et de l'homme/société sur sa nature et son environnement techno-bio-socio-historique, articulé autour des processus d'innovation, de reproduction, de travail et de technologie.

Mais au-delà de ces nuances, on doit bien comprendre que le XVIII^e siècle voit se dérouler la transition d'une conception de la nature, vue comme externe à/ou séparée de/ la société, à celle d'une *nature intégrée au social* et interconnectée aux activités humaines. À partir du moment où les découvertes scientifiques et expérimentales permettent de penser la nature comme un ensemble dynamique modifiable greffée à l'humanité, à travers la réciprocité des interactions entre la nature de l'homme et l'homme de la nature, les deux notions de « vulnérabilité » et de « risque » commencent à être théorisables.

Jean-Bruno Renard dans son livre³⁷², paru en 2011, remarque aussi que le XVIII^e siècle constitue une période charnière, pour tout ce qui a trait à l'interprétation mythique ou rationnelle de ce qu'on qualifie alors de « nature » et qui a parfois un lien avec une sorte d'extraordinaïreté (exemple : l'existence des sirènes est sérieusement débattue au XVIII^e siècle par des naturalistes aux obédiences confessionnelles ou scientifiques contrastées).

« La fin du XVIII^e siècle correspond au remplacement de l'épistémé religieuse par l'épistémé scientifique, qui atteint son apogée au XIX^e siècle avec le positivisme et le scientisme, et domine encore aujourd'hui le monde occidental³⁷³ »

Renard, comme Walter, constate donc une relative complémentarité entre le niveau du rationnel et celui de l'imaginaire et du providentialisme religieux, durant cette période historique. Malgré l'adjonction hybridées d'un nouveau système de

³⁷⁰ Rousseau Jean-Jacques, « Lettre à Monsieur de Voltaire sur ses deux poèmes sur "la Loi naturelle" et sur "le Désastre de Lisbonne" », *Écologie & politique*, vol. 30, n° 1, 2005 (1^{re} édition : 1756), pp. 141-154 : <https://www.cairn.info/journal-ecologie-et-politique1-2005-1-page-141.htm>.

³⁷¹ Moscovici Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968, p. 35.

³⁷² Renard Jean-Bruno, *Le Merveilleux. Sociologie de l'extraordinaire*, Paris, CNRS éditions, 2011.

³⁷³ *Ibid.*, p. 136.

pensée rationaliste, naturaliste et moderniste préventif, les visions obscurantistes, superstitieuses, illuministes, merveilleuses ou mystiques des catastrophes perdurent (punition ou avertissement divin ?/ « main du diable », « animisme » ?/ intervention d'esprits ou de formes parapsychologiques : cf. mesmérisme, mélange doctrinal d'intuition sur l'hypnose et de charabia pseudo-scientifique sur un fluide magnétique universel, durant la fin du XVIII^e siècle, par exemple).

« Ainsi Lisbonne a bousculé la raison des Lumières. Il y a une sorte de constat d'impuissance à comprendre la logique de l'ordre du monde, celle de la théodicée [note : entendre ici : mal envoyé par Dieu], mais une conviction forte de l'insolubilité de la question du mal³⁷⁴ » conclut Walter à propos de ce basculement dans le monde du XVIII^e siècle dit « moderne ». On passe ainsi peu à peu du « fléau » à la « catastrophe ». Cependant, l'entrée dans le monde du calcul, de la prévision des risques, de l'analyse scientifique de l'environnement est contrebalancée, en permanence, par des tendances de type chiliastique³⁷⁵ (uchronies et utopies, millénarismes, messianismes³⁷⁶).

6.3. L'émergence mondiale des sociétés du risque (après 1945)

On vient de le voir : l'émergence mondiale des risques implique la mise en avant d'une autre conception de la nature et de la société déjà entrevue par Rousseau dans sa réponse à Voltaire, concernant le « désastre de Lisbonne », et, plus tard, dans d'autres écrits, et évoquée, par exemple, par Moscovici dans son approche historicisée et socialisée de la nature. On repère donc trois types de représentations des ensembles nature/culture : le premier est toujours actif mais prédominait avant le séisme de Lisbonne (*modèle providentialiste et religieux, mystique*), le second a émergé avec le scientisme, les Lumières et la modernité (*séparation société/nature*). Dans ce deuxième modèle, les scientifiques, les entrepreneurs, les gouvernements, les systèmes assurantiels et les citoyens pensent la nature comme indépendante, externe à la société bien que connectée et comme « à dompter » ou « à conquérir ». Cette vision-là, séparée, instrumentale, présuppose une nette séparation les ressources (nature, espaces de domination) et les sociétés (lieux de civilisation, d'artifices, d'industries).

Cette séparation fondamentale fut remise en cause notamment par les premiers penseurs environnementalistes, surtout dans les années 1960 (dont Moscovici, E. Morin en France) qui proposèrent un troisième modèle dont la théorisation achevée a été effectuée par Ulrich Beck en 1986³⁷⁷. Dès lors, on ne parle plus que d'un *seul écosystème où sont profondément interconnectés les niveaux biologiques, naturels, sociaux, culturels, et les ensembles techno-industriels*. Latour et Callon, théoriciens de l'acteur-réseau, eux aussi, décrivent l'existence du même type de relations « nature/culture » en parlant d'*objets hybrides*³⁷⁸ donc de formes à la culturelles et naturelles, devenant des « secondes natures », objets de production et d'échange. La société est alors considérée comme un collectif d'humains et de non-humains (objets), en interaction : les « *actants* ». Nous reviendrons sur ces conceptions et leurs conséquences sociétales et aussi sociologiques. Essayons d'en déterminer quelques conséquences notamment en analysant d'abord l'impact de l'économie de marché sur la définition du risque.

6.3.1. L'origine accidentologique et assurantielle de l'analyse des risques

Patrick Peretti-Watel, dans le chapitre 3 de son livre³⁷⁹, rappelle que la notion de risque provient aussi et historiquement des pratiques assurantielles déjà naissantes et développées au XVIII^e siècle pour parer aux conséquences des catastrophes naturelles et des missions colonisatrices et entrepreneuriales. La notion de risque va pouvoir transformer et palier une tendance à l'*attribution de fautes* pour tout ce qui concerne les accidents du travail industriel à la fin du XIX^e siècle. Durant une grande partie du XIX^e siècle, les conflits sont formulés comme des *attributions de fautes* (distraction de l'ouvrier ? faute du patron utilisant des machines dangereuses pour augmenter son profit) lors des procès compliqués. À partir de la loi du

³⁷⁴ Walter François, *Catastrophes. op. cit.*, p. 126.

³⁷⁵ Chiliisme : doctrine religieuse millénariste décrivant, après le Jugement dernier, l'avènement d'une période de mille ans de règne du nouveau messie.

³⁷⁶ Voir pour une anthropologie de ces courants et doctrines : Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

³⁷⁷ Beck Ulrich, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. fr., Paris Flammarion, (1^{re} éd. en langue allemande : 1986), 2002.

³⁷⁸ Latour, Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été Modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.

Bencherki Nicolas, 2018, « La théorie de l'acteur-réseau entre Latour et Simondon », Symposium, vol. 222, n°2 (automne), pp. 72-87 : [https://www.pdcnet.org/C12573E5003D645A/file/56B9DE0AD92701518525834C005BE660/\\$FILE/symposium_2018_0022_0002_0074_0089.pdf](https://www.pdcnet.org/C12573E5003D645A/file/56B9DE0AD92701518525834C005BE660/$FILE/symposium_2018_0022_0002_0074_0089.pdf).

³⁷⁹ Peretti-Watel Patrick, *Sociologie du risque*, Paris, Armand Colin, 2007.

9 avril 1898, sur les accidents de travail, la qualification de l'accident change du fait de l'introduction des assurances sociales et au travail. On fixe la nécessité de calculer des réparations pour donner suite à des préjudices subis. On passe donc de la recherche de faute à un raisonnement tourné vers la désignation de responsabilités, de causalités et le calcul de risques en fonction de limites financières acceptables et de normes objectivées de sécurité. On ne peut pas écarter l'hypothèse que l'émergence du calcul assurantiel a permis de minorer les revendications des mouvements syndicaux et socialistes de l'époque désignant clairement une responsabilité des entreprises, en mettant en avant des abstractions à la fois juridiques et technico-statistiques. Cependant, ce mise au premier plan de la logique de réparation et d'assurance sociale est aussi une conséquence des acquis sociaux issus des luttes de classes et de syndicats.

Au nom du *solidarisme* (philosophie émergeant au milieu du XIX^e siècle en complément aux socialismes et aux premiers pas du marxisme) et d'une conception élargie du contrat social, on considérera que *tout individu doit bénéficier de la prise en charge de la collectivité*³⁸⁰, principe qui est devenu si puissant durant la période épidémique qu'il est devenu un argument de blocage de l'économie nationale et européenne, autour de l'argument de la peur épidémique.

Après la prise en considération des risques d'accidents de travail (1898), les réglementations s'étendent aux personnes âgées, aux infirmes et aux pauvres (loi de 1905). Cette suite de législations est d'ailleurs contemporaine de l'écrit de Simmel, *Les Pauvres* (publié en 1907) et d'une tendance universelle à la mise en place de dispositifs assistanciers et assistanciels. En Allemagne, Otto von Bismarck, à la fin du XIX^e siècle, organise un système de protection sociale, fondé sur un prélèvement de cotisations sociales sur le salaire (donc fondé sur l'activité au travail et une contribution de l'employeur). La protection sociale bismarckienne agissait contre les risques maladie (1883), d'accidents de travail (1884), de vieillesse et d'invalidité (1889).

On considère alors que le risque est un *événement ou un état qui peut toucher tout le monde à chaque moment de sa vie*. C'est au nom d'un risque virtuel et théorique que les membres de la société acceptent d'instituer des assurances sociales pour tous et donc un contrat commun. Plus tard, William Beveridge, durant la Seconde guerre mondiale (1942), en Grande Bretagne, mettra en place un dispositif d'assistance fondé sur l'universalisation de la notion d'aide, financée par l'impôt payé par tout citoyen. L'assistance sociale est alors appliquée universellement à toute personne étant dans le besoin. L'idée de solidarisme a été aussi inspirée par la médicalisation de la société et la généralisation de la vision de la prévention initiée dans les recherches vaccinales de Pasteur sur les contagions et les microbes. Le risque est alors considéré de plus en plus comme analogue à une maladie contagieuse pouvant frapper quiconque. Le risque devient alors social et proliférant.

Se met peu à peu en place, durant tout le XIX^e siècle, une science à visée strictement financière : *l'accidentologie assurantielle* : on calcule des fréquences grâce à des ensembles de données construites par l'instauration de structures administratives qui instruisent, catégorisent, classent et font des calculs de prévision des événements accidentels. En parallèle, on observe la généralisation des assurances et des demandes de réparations au fur et à mesure des publications techniques, financières et juridiques nouvelles dans ce domaine. On finit par concevoir que ces événements accidentels, bien qu'étant de type individuel, sont extrêmement prévisibles et collectifs. C'est à peu près à la même période (fin du XIX^e et début du XX^e siècle) que sont publiés les travaux sur les facteurs sociologiques du suicide de Durkheim³⁸¹. Des paramètres divers sont alors pris en compte (densité démographique, urbaine, isolement social, émergence de la circulation routière) qui démontrent la profonde interdépendance de la vie humaine et des facteurs sociaux, matériels, signalétiques, communicationnels, moraux, économiques et contextuels. La recherche de profit n'est jamais absente dans l'organisation de ce solidarisme, dont une grande proportion est de type assurantiel.

*« L'accident moderne se présente donc comme un mal nécessaire, inhérent à la vie en société [...]. Évidemment, aucun événement n'est par nature un accident. Les mêmes faits, autrefois interprétés comme la conséquence d'une volonté divine ou humaine, sont maintenant "accidentalisés". L'accident est un mode de représentation des événements, dont le champ d'application va s'étendre continuellement »*³⁸².

La construction de l'événement en tant qu'accident ne suffit pas. Il faut aussi le qualifier en termes techniques et opérationnels pour les contrats d'assurance. Il faut donc réaliser des calculs plausibles et rentables (pour les sociétés d'assurance) de réparation possible. Comme on le sait, le calcul de probabilité va fortement influencer sur cette corporation et sur la *monétarisation des accidents et désastres*. L'assurance est alors une manière de découper, reconstruire et réorganiser certains

³⁸⁰ Girardin Émile (de), *La politique universelle. Décrets de l'avenir*, Bruxelles-Londres-Leipzig, Dulau et Cie, 1852.

³⁸¹ Durkheim Émile, *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, PUF, 1897.

³⁸² Peretti-Watel, *op. cit.*.

éléments de l'environnement. « *Il n'y a pas de risque en soi ; tout le peut le devenir. C'est pourquoi l'extension moderne du risque ne relève pas de la prolifération d'événements d'un type déterminé, mais de la diffusion d'une technique de traitement particulière*³⁸³ ». Grâce à la technique assurantielle, des domaines nouveaux sont appréhendés et des produits innovants créés en fonction des nouvelles représentations dans telle ou telle société (exemple : assurance vacances annulation pour les locations ; assurances annulation mariage, assurance pour animaux domestiques, etc.).

Pour Peretti-Watel, le risque assurantiel a trois caractéristiques : il est calculable, il est collectif et il est un capital. Qu'entend-il par ces trois propriétés ? Le calcul permet de voir dans à quel degré de probabilité un événement négatif peut survenir et ceci afin de prévoir, eu égard aux primes d'assurance encaissées sur une période donnée, combien la société d'assurance peut verser de réparation, en cas de dommage aux assurés. De ce point de vue, ce sociologue insiste pour dire que l'assurance fait du jeu (au sens de théorie du jeu et de calcul probabiliste inventé autour du jeu de dés) un modèle du monde. Ces calculs sont de type logique et déductif. Mais il faut aussi tenir compte d'autres éléments collectifs pour établir un modèle du risque assurantiel : on observe alors, dans la nature sociale, la régularité d'un fait auprès d'une population de référence (statistiques, évolutions des mœurs). L'assurance est, comme le dit Peretti-Watel, une « technique de socialisation des risques » et elle ne peut être profitable qu'à condition de concerner beaucoup de gens (des séries ou des masses). Enfin, le risque correspond à un capital dans la mesure où on n'assure pas le bien ou la perte réellement subie, mais une somme d'argent fixée d'avance, établie en fonction de calculs prévisionnels de rentabilité et de niveau de risques envisagés. On essaie alors d'évaluer un certain type de dommage concernant un bien initialement évalué monétairement en prévoyant ses réparations possibles. Ainsi, l'assurance conduit à organiser le monde sous la forme de la stabilité de l'expérience de vie. Cet avenir stable et continu est établi à travers une gestion des conduites humaines par la prévoyance. L'avènement du calcul de probabilité au XVII^e siècle est contemporain de l'émergence du marché et des sciences économiques. Blaise Pascal, le concepteur de la théorie de la probabilité, serait aussi un précurseur de la doctrine libérale du marché et d'une théorie économique correspondante. Il a même fondé une entreprise en créant la première compagnie de transport collectif parisien, selon Dany-Robert Dufour³⁸⁴.

La conception du risque est alors indépendante de toute approche causaliste. Il est lié à la notion d'aléa. Il est envisagé comme le résultat d'un faisceau de facteurs. Tout cela s'exprime dans la définition suivante du risque selon Peretti-Watel : « *Un risque est un dommage dont on peut évaluer la probabilité d'occurrence, et qui doit posséder une expression monétaire, afin de lui associer un capital.* » Il correspond à une double quantification : un calcul de probabilité et du dommage. Le but de ces calculs est ainsi de fixer le montant de la prime à demander concrètement aux assurés tout en anticipant un profit et donc une rentabilité de l'assurance proposée (différence entre les ressources, comme les primes d'assurances, et les dépenses, comme les frais de gestion et de réparation de sinistres éventuels). Cependant, ces éléments d'analyse sont à nuancer car il existe aussi une représentation individuelle du risque (prises de risques liés à la biographie propre d'un individu plus casse-cou ou prudent ; ou à des facteurs spécifiant l'identité de l'assuré) qui fait varier les contextes de définition des contrats d'assurance. Ce qui fait que les risques assurantiels sont à concevoir comme à la fois hyper socialisés (repérages de types d'assurés) et hyper individualisés (adaptation aux besoins personnels).

Enfin, il faut insister sur la différence importante entre « risque » et « péril ». Le premier représenterait un danger librement accepté, donc lié à une décision, et évitable, d'après Niklas Luhman (cité par Peretti-Watel, p. 55) ; le second est vu comme provenant de l'environnement, au sens large du terme, et il ne peut donc pas être contrôlé. Ce *distinguo* entre risques assumés (choisis, liés à une décision) et aléas (risques diffus, péril) renvoie aux différences entre les mots anglais *risk*, *hazard*. Les risques choisis désignent, par exemple, les conduites dangereuses, comme la conduite en état d'ivresse ou les conséquences potentielles de modes de vie : de nos jours le fait de fumer est considéré comme source potentielle de maladies. Les périls sont des événements sur lesquels la société ou l'individu n'a pas de prise, tels que l'agression par un cambrioleur, le déraillement d'un train, un tremblement de terre, une épidémie sauf si le virus est volontairement élaboré dans un laboratoire biotechnologique. La définition des risques dépend alors des processus sociaux et financiers en jeu et des représentations collectives qui les rendent contrôlables ou non, prévisibles ou non. On peut penser au sida qui peut apparaître comme un péril si on ne peut contrôler les prises de risques (partenaires ne se protégeant pas, multipartenariat) ou si on imagine à tort qu'il peut être transmis par simple contact manuel ou épidermique.

Par conséquent, un nouveau paradigme de confrontation aux désastres et aux risques émerge peu à peu. Walter propose (p. 235) de considérer le mot « risque » sous deux acceptions :

³⁸³ Peretti-Watel, *op. cit.*, p. 52.

³⁸⁴ Dufour Dany-Robert, *La Cité perverse. Capitalisme et pornographie*, Paris, Denoël, 2009.

1. Comme une donnée, d'une part, et comme une construction sociale, de l'autre. S'il s'agit d'une donnée, on le classe comme aléa. Il existe indépendamment de notre perception (éruption volcanique). « *L'aléa est un événement possible, avec une probabilité plus ou moins forte d'actualisation* ».
2. Dans l'autre cas, le risque est envisagé, comme résultant d'une phase d'objectivation sociale et d'évaluation collective. Il serait ainsi l'objet de controverses et de discussions. Walter cite alors Mary Douglas pour qui *le risque ne serait pas une chose en soi, mais une façon de penser et donc un stratagème hautement artificiel*³⁸⁵. En cela, il devient non seulement probable mais prévisible par la manière dont certains groupes sociaux vont se positionner face à sa possible venue. *Existera-t-il ou non un risque nucléaire en France de 2012 à 2060 ? Est-ce que les bouleversements du climat s'ils se confirment sont vraiment dus à l'excès de carbone ou à d'autres facteurs d'origine non-industrielle et non-sociétale ?* Toute vision du risque fait intervenir les représentations sociales, l'imaginaire et les idéologies ainsi que des mélanges de savoirs scientifiques plus ou moins controversés et d'opinions plus ou moins irrationnelles. Le risque résulte alors d'une formalisation de la relation entre pratiques sociales, politiques ou économiques, d'une part, et représentations, imaginaires, croyances contemporaines, de l'autre (ou entre aléas et vulnérabilité sociale).

Par exemple, Peretti-Watel indique que les sociétés à risques voient disparaître l'exigence moraliste d'attribution de fautes à des coupables ayant généré des malheurs et menaces. On ne chercherait plus des *coupables*³⁸⁶ (causalités univoques et explicites, fautes) mais des *payeurs* (responsabilités articulées aux assurances et, vu la complexité de la société, aux facteurs de risques – variés, disséminés, multiples- plutôt qu'à des causes précises). On passerait donc du déterminisme au probabilisme, proche du raisonnement épidémiologique dont on connaît les failles statistiques³⁸⁷. Par exemple, dans le repérage des facteurs favorisant une maladie, on développe un raisonnement fondé sur l'épidémiologie, discipline combattant les approches causalistes entre 1945 et 1964 pour les effets nocifs du tabagisme. Cette prégnance du modèle probabiliste explique aussi l'émergence de la doctrine omniprésente de prolifération des risques, l'obsession de la prévention, même s'il y a des causalités multiples à un problème. D'une certaine façon, la découverte de résultats n'est pas toujours suivie de controverses ni de vérifications répétées et utilisant des échantillons adaptés et comparables. De simples chiffres suffisent pour évoquer une « vérité » et l'attitude adoptée est alors étrangement fataliste. On passe des chiffres aux prédictions sans penser aux incertitudes de l'analyse statistique. Une certaine science crée alors des problèmes sociaux et politique en étant instrumentalisée de diverses façons. Cependant, il faut bien dire que certaines découvertes de risques supplémentaires peuvent advenir à la suite de recherches récentes : citons, par exemple, la prise en considération de découvertes sur les effets du « 4-méthylimidazole (4-MEI), qui sert à colorer la boisson, mais également d'autres sodas, les sauces soja et certaines bières. La controverse sur les effets du 4-MEI a conduit la multinationale Coca-Cola à promettre de changer sa recette tout en réduisant le taux de cette substance, en accord avec la nouvelle législation américaine :

« Face à cette levée de boucliers, mais surtout pour éviter de voir apparaître des messages d'avertissement sur ces cannettes, Coca-Cola s'est engagé à changer sa recette. "La compagnie a demandé à ses fournisseurs de caramel de faire le nécessaire afin de satisfaire les exigences de l'État de Californie", a indiqué Diana Garza Ciarlante, une porte-parole du groupe. Pour autant, Coca-Cola nie fermement que le 4-MEI soit dangereux pour la santé. Si la recette évolue aux États-Unis, pas question pour autant de retirer le 4-

³⁸⁵ Mary Douglas, *Risk and Blame: essays in cultural theory*, London/NY, Routledge, 1992, p. 46.

³⁸⁶ La réalité de gestion politique sanitaire des trois dernières années (2020-2023) indique malheureusement que certains gouvernements recherchent désormais des coupables, en criminalisant les citoyens qui veulent faire respecter le code de Nuremberg, datant de 1947, sur le consentement absolument essentiel des sujets humains lors d'une phase expérimentale d'une recherche médicale (produits ARN messenger Pfizer encore en phase expérimentale 3 durant l'année 2022 jusqu'en janvier 2023 (information officielle décrite dans cette page web du gouvernement américain : Auteur non cité, « Study to Describe the Safety, Tolerability, Immunogenicity, and Efficacy of RNA Vaccine Candidates Against COVID-19 in Healthy Individuals », US National Library of Medicine, *ClinicalTrials.gov* : <https://clinicaltrials.gov/ct2/show/NCT04368728?term=NCT04368728&draw=2&rank=1>).

³⁸⁷ Bilheran Anne et Pavan Vincent, *Le Débat interdit. Langage, Covid et totalitarisme*, Paris, Guy Trédaniel éditeur, 2022.

Chaillot Pierre, *Le Covid 19. Ce que révèlent les chiffres officiels. Mortalité, tests, vaccins, hôpitaux, la vérité émerge*, Paris, L'Artilleur, 2023.

MEI. Les fournisseurs de Coca-Cola ont expliqué qu'ils modifieraient le processus de fabrication de manière à réduire simplement sa présence et respecter la législation. Les consommateurs ne devraient même pas sentir la différence, assure le géant américain³⁸⁸ »

Si l'on s'appuie sur cet exemple, on se rend compte que les risques résultent d'une technoscientificité qui se sophistique et des interventions d'acteurs apeurés, mobilisés autour d'exigences sanitaires toujours plus fortes. Il y a bien là une transformation de la causalité par son façonnement multifactoriel et par ses renouvellements permanents sociaux et technoscientifiques. Le 4-MEI n'est qu'un des facteurs de redéfinition possible des risques. Et chaque année, de nouveaux faisceaux de facteurs sont envisagés. On ne peut pas alors considérer que la construction des risques soit uniquement un phénomène strictement rationnel et scientifique. Les risques nouveaux sont aussi de type sociologique et représentationnels, en devenant un alliage de connaissances scientifiques et de croyances/peurs.

La notion de risque conduit aussi à des usages détournés et dangereux par la classification des individus et des groupes. Ces catégorisations sont réalisées pour des motifs socio-économiques et sanitaires mais aussi politiques : *conduites ou groupes à risques*. Le développement le plus récent est la construction et l'application de discriminations illégales, sur le plan constitutionnel, fondées sur l'acceptation ou le refus de la prise de produits génétiques, présentés comme des « vaccins » entre juillet 2021 et mars 2022 en France. Le gouvernement et la Présidence de la République ont clairement affirmé vouloir discriminer entre plusieurs catégories de citoyenneté dans la population française. Ces diverses catégorisations sont déjà objectivement et financièrement induites par les pratiques assurantielles, politiques et administratives. Elles sont reliées à des logiques d'urgence mais aussi économiques. Biologiquement parlant, avec le séquençage du génome humain, on est capable de repérer des « *gènes à risques* » pouvant conduire certaines entreprises ou institutions à des postures eugénistes. Les risques de santé inscrits dans l'hérédité avant qu'un individu ne naisse doivent-ils être pris en compte ? Quels types d'incitations morales, responsabilisant l'individu et le culpabilisant ou le stigmatisant, pourraient être développées dans un futur proche ? Ce processus de stigmatisation est problématique car finalement *on rendrait déviants des groupes ou des individus pour des questions statistiques, de génétique, de gestion des budgets de santé ou de découverte scientifique*. Ces classifications et ces dispositifs politiques sont quasi totalitaires. Ils sont toujours développés au nom de l'idée assez difficile à définir (selon les valeurs des partis au pouvoir) de « *bien commun* ». La logique de la poursuite du bien avait aussi été mise en avant durant l'Inquisition où on torturait pour le salut de l'âme de certains croyants. De nombreuses voix considèrent que les conduites à risque, comme le *tabagisme*, peuvent être dénoncées comme liées à un manque de solidarité sociale, par exemple, de la part du fumeur (coûts pour la société tout entière). On a utilisé la même argumentation pour inciter la population à se soumettre aux protocoles sanitaires les plus farfelus, durant la période 2020-2023. L'argument sanitaire et sécuritaire écrase tous les autres principes toujours au nom d'une responsabilisation et d'une impérieuse nécessité collectiviste.

Dans certains cas, le risque peut d'ailleurs être tellement pris en charge qu'il conduit à des conditions de vie de grande qualité, comme chez certains malades du sida qui auraient, pour certains groupes soignés, une espérance de vie égale, voire supérieure, dans certains cas, aux bien-portants³⁸⁹. Néanmoins, Peretti-Watel décrit, en s'appuyant sur de nombreuses enquêtes, une *stigmatisation croissante des fumeurs*. Dans les enquêtes par sondage, on décrit les fumeurs comme responsables des problèmes de santé qui leur arrivent. On y considère comme un fait d'évidence qu'il y aurait une scission profonde entre fumeurs et non-fumeurs. La stigmatisation des fumeurs s'appuie désormais sur des travaux d'épidémiologie et sur des calculs des risques qu'ils prennent et non sur une simple normativité sociale vue comme arbitraire car reliée à une opinion non fondée. Cet encastrement de la stigmatisation des fumeurs sur des données scientifiques présentées comme indubitables rend encore plus redoutables les futures décisions politiques en matière de santé. Qui dit que la validité de certains résultats scientifiques serait à l'avenir indubitable ? Quel organisme indépendant des pouvoirs financiers, politiques, administratifs ou scientifiques vérifie cette validité ?

Des réseaux de scientifiques plus ou moins objectifs et dont les intérêts financiers seraient plus ou moins neutres ou corrompus financièrement ou idéologiquement vont définir comme déviantes des conduites à risques qui finissent par se multiplier : prises de tabac, alcool, drogues diverses ; vol, fugue, absentéisme scolaire, violences subies ou réalisées, conduites suicidaires, troubles alimentaires, sexualité précoce, non protégée, multipartenariat sexuel, refus de prise de

³⁸⁸ Pélissier Pauline, « Colorant cancérigène : Coca-Cola obligé de modifier sa recette », *LeMonde.fr*, 8 mars 2012 : https://www.lemonde.fr/vous/article/2012/03/08/colorant-cancerigene-coca-cola-oblige-de-modifier-sa-recette_1654219_3238.html

³⁸⁹ May Margaret, Gompels Mark, Delpech Valerie, Porter Kholoud, Post Franck, Johnson Margaret *et al.* « Impact of late diagnosis and treatment on life expectancy in people with HIV-1: UK Collaborative HIV Cohort (UK CHIC) Study », *BMJ*, 343, 2011 : <https://doi.org/10.1136/bmj.d6016>

certaines substances non valides ou controversées, voyages en avion, utilisation de son automobile, surfer sur internet, se laver, tenter d'avoir chaud en hiver, cuisiner son beefsteak, etc. L'horizon de la généralisation d'un hypercontrôle des comportements est une menace pure et simple pour les libertés individuelles et les mœurs dans les sociétés humaines. On observe donc la multiplication et la création opportuniste des risques.

À ce phénomène d'inflation des risques de toute nature, on doit aussi ajouter les problèmes de retardement ou de non-repérage des effets nocifs de substances réellement dangereuses et la dilution des chaînes causales. L'Union européenne se refuse notamment d'interdire certaines substances chimiques dangereuses pour la santé humaine, comme le Chrome VI en s'appuyant sur des calculs morbides faisant la balance entre les profits attendus par les entreprises et le niveau de risque de cancers pour les travailleurs de sites industriels ayant subi cette substance.

« Du côté des "coûts", le Seac (Socio-economic analysis committee) propose – sur la base des données de l'industrie – une estimation chiffrée liée aux pertes d'emplois, aux pertes de bénéfices et aux fermetures d'usines qui pourraient découler d'un refus d'autorisation. En face, on trouve une estimation du nombre de cancers additionnels qui pourraient se développer chez les personnes exposées à la substance (les travailleurs et des habitants proches des usines dont l'environnement est pollué). Pour le chrome VI, ce nombre serait de 50 cancers mortels par an. Mais l'ECHA (Agence européenne des produits chimiques) souligne là qu'il ne s'agit que de modèles socio-économiques qui ne représentent pas l'impact réel sur la santé humaine. Afin de pouvoir comparer les données, le Seac tente alors de poser un chiffre sur ce surcroît de cancers par différentes méthodes, dont l'une se nomme le "consentement à payer". Des personnes sont interrogées : quelle somme seraient-elles prêtes à déboursier pour éviter un cancer ? On arriverait ainsi à "monétiser" les coûts d'une autorisation de la substance. La méthode est régulièrement l'objet de critiques. Comment donner une valeur à la vie humaine³⁹⁰ ? »

De vrais problèmes environnementaux proliférants existent qu'ils soient lents et insidieux, dans l'eau, la nourriture, l'air. Il y en a aussi de brusques et inattendus, comme les marées noires, des accidents industriels (notamment d'usines chimiques). Il s'agit de « nouvelles menaces » qui alternent entre « risques » et « périls ». On se demande néanmoins, malgré la supposée complexité des processus en jeu, quelles sont les chaînes causales d'un dommage, quel est le degré d'acceptabilité d'un risque et quelle évaluation globale on peut lui donner sans tenir compte de sa probabilité. Face à des dommages inaltérables et non réversibles, la prise de risque minimale est déjà énorme. Pour Peretti-Watel, le risque est, d'un point de vue mathématique, le produit d'une probabilité et d'un dommage. Si la probabilité est minimale et le risque maximal, voire énorme, la question passe du domaine technique (« on s'en remet aux technocrates et aux calculs ») à celui politique (« décision par débat et consensus »). Au fond, un « risque acceptable est un risque accepté³⁹¹ ». Par son extension aberrante et son usage systématique, la notion de risque serait « victime de son succès » et finirait par être réinterrogée et peut-être reformulée. Cependant, concluons provisoirement sur le fait que la gestion du profit assurantiel a permis de structurer pour longtemps l'analyse objectivée des risques et qu'elle a permis de générer un certain degré de solidarisme induit par le marché et la recherche de profit.

6.3.2. Les sociétés du risque depuis 1945

La phase mixant le providentialisme et le naturalisme techniciste scientifique prend fin avec la 1^{re} guerre mondiale. La violence inouïe de ce conflit génère la plus forte catastrophe (20 millions de morts, 20 millions de blessés) de tous les temps pour l'époque. Malheureusement la II^e guerre mondiale triplera ce triste bilan mortel. Du côté allemand, la punition divine est considérée comme une punition par la guerre. On la voit comme un désastre punissant la prévarication et les péchés les plus divers conformément à une forte matrice spirituelle protestante. Comme le dit Walter : « Il en ressort l'impression très nette que la dimension providentialiste et rétributive de la catastrophe est exacerbée dans la culture germanique et très peu présente dans l'évaluation que font les évêques français d'un événement dont la responsabilité est attribuée sans hésitation à la barbarie germanique. Il faut y voir l'influence de la Réforme mais aussi d'une situation intérieure française. Le catholicisme devait absolument prouver son attachement aux valeurs de la Nation pour sortir de l'ostracisme où l'avait confiné la République laïque³⁹² ». Une telle conception, voyant dans les atrocités une « main divine » ne pouvait plus tenir face à l'impensable. L'idée que les victimes de cette énorme tragédie collective auraient commis une faute grave à expier ne passait plus.

³⁹⁰ Vallet Cédric, « Ces substances chimiques nocives que l'Europe se refuse à interdire », Médiapart.fr, 8 avril 2019 : <https://www.mediapart.fr/journal/international/080419/ces-substances-chimiques-nocives-que-l-europe-se-refuse-interdire>

³⁹¹ Ewald François, *L'État providence*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1986, p. 424.

³⁹² Walter, *op. cit.*, 2008, p. 206.

Parallèlement, le mythe du progrès d'avant 1914 est explicitement remis en cause. Les réactions face à diverses catastrophes le prouvent comme l'incendie du métro Couronnes à Paris, en 1903 : 84 morts ; et la catastrophe minière de Courrière, le 10 mars 1906 : plus de mille morts. Au du début de ce XX^e siècle, dans un journal conservateur breton, cité toujours par Walter, on voit resurgir l'idée providentialiste :

« *Quelle épouvantable succession de drames et de fléaux ! Et quels défis jetés à cette science idolâtre, qui devait nous affranchir de toutes les calamités et faire de la terre un nouvel Eden [...] ! Déconcertée par tant de mystères, la société moderne consentira-t-elle, enfin, à se frapper la poitrine et à s'humilier ? Reconnaîtra-t-elle les limites de sa puissance ? S'inclinera-t-elle devant la Cause Première³⁹³ » ?*

Les effets sociaux de l'industrialisation et les conséquences des modes de vies urbains sont aussi interpellés. Il est connu d'ailleurs que la sociologie est née d'une volonté d'appréhension rationnelle de ces dérégulations notamment sociales et économiques (effets de foule, émergences de solidarités nouvelles, interrogations sur les communautés, la question de la maîtrise des savoirs scientifiques, effets d'inégalité et d'anomie). Le naufrage fameux du Titanic, prototype des *disaster story* au cinéma, en 1912, vient renforcer ce sentiment de fausse puissance des sociétés de l'époque, vanité des espérances de progrès par les machines, la domination de la nature et d'autrui, suscitée par la technique et les sciences. La 2^e guerre mondiale et la Solution finale achèvent de détruire cette impression de légitimité. La conception providentialiste est aussi définitivement écartée. On finit par écrire que Dieu a déserté le monde ou alors que les désastres ne sont pas des punitions. L'explication de cette seconde grande catastrophe collective de la Seconde guerre mondiale ne reçoit alors plus du tout d'explication providentialiste. Comme le dit Jean-Pierre Dupuy dans *Petite métaphysique des Tsunamis*, « *Auschwitz réalise une sorte de double satanique de la théodicée* ». Mais plus profondément encore, l'explication des origines de ce mal est impensable dans un cadre religieux traditionnel.

Un nouveau paradigme de confrontation aux désastres et au risques émerge peu à peu. Walter propose de considérer le mot « risque » sous deux acceptions³⁹⁴ : 1/ comme *une donnée*, d'une part, et 2/ comme une *construction sociale*, de l'autre. S'il s'agit d'une donnée, on le classe comme aléa. Ce dernier existe indépendamment de notre perception (éruption volcanique). « *L'aléa est un événement possible, avec une probabilité plus ou moins forte d'actualisation³⁹⁵* ». Dans l'autre cas, le risque est envisagé, comme résultant d'une phase d'objectivation sociale et d'évaluation collective. Il serait ainsi l'objet de controverses et de discussions. Walter cite notamment Mary Douglas pour qui le risque ne serait pas une chose en soi, mais une façon de penser et donc un stratagème hautement artificiel³⁹⁶. En cela, il devient non seulement probable mais prévisible par la manière dont certains groupes sociaux vont se positionner face à sa possible venue : *existera-t-il ou non un risque nucléaire en France de 2012 à 2060 ? Est-ce que les bouleversements du climat s'ils se confirment sont vraiment dus à l'excès de carbone ou à d'autres facteurs d'origine non-industrielle et non-sociétale ?* Toute vision du risque fait intervenir les représentations sociales, l'imaginaire et les idéologies ainsi que des mélanges de savoirs scientifiques plus ou moins controversés et d'opinions. Le risque résulte alors d'une formalisation de la relation entre pratiques sociales ou économiques, d'une part, et représentations, de l'autre (ou entre aléas et vulnérabilité sociale).

L'émergence d'une période dite d'idéologie des risques n'est pas seulement la conséquence d'une absurdité des grandes catastrophes de la Seconde guerre mondiale et de l'émergence de la menace atomique. Il y a aussi une augmentation de la sensibilité au risque. Pour Walter, trois raisons interviennent dans la perception nouvelle après 1945 :

I. *Emprise d'un sentiment de puissance individualiste*. Aptitude et idéologie collective et individuelle plus fortes pour modeler ses propres conditions d'existence (du moins dans les pays industriels) ;

II. *Déprise du sentiment de puissance individualiste*. Vision toujours plus opaque et catastrophiste de l'avenir, accompagnée d'un affaiblissement effectif des individus à se percevoir comme savants face à la complexité des systèmes bio-techno-sociaux et faces aux experts technocrates et scientifiques qui deviennent les nouveaux oracles des temps postmodernes ;

III. *Exigence accrue des consommateurs et citoyens à améliorer leurs conditions économiques et matérielles de vie*.

On assiste alors à une séparation très nette entre une *nouvelle irrationalité* (les citoyens, les communautés angoissées, les sentiments d'insécurité, les états alarmistes) et une *technocratie* de calculateurs, définissant une ingénierie du risque et des

³⁹³ Walter, *op. cit.*, 2008, p. 194.

³⁹⁴ Walter, *op. cit.*, 2008, p. 235.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ Mary Douglas, *Risk and Blame : essays in cultural theory*, London/NY, Routledge, 1992, p. 46.

technostructures. La prise en compte de la notion de risque a été accentuée à partir des travaux d'Ulrich Beck (*op. cit.*) ou même avant lui, de Patrick Lagadec : dans ses travaux, dès les années 1970, puis par deux publications³⁹⁷. Donc, depuis la fin de la Seconde guerre mondiale et surtout à partir des années 1970, il est moins possible d'imputer les dangers et les risques à des entités externes non-contrôlables (la nature, la Providence). On élabore des outils théoriques et méthodologiques pour appréhender de façon efficace les risques provenant des dispositifs industriels et artificiels. Comme déjà indiqué, la nature est définitivement conceptualisée comme *connectée*, comme *intégrée à la société*. Les risques sont la conséquence d'une imprévoyance ou d'une non-maîtrise, tant dans le management des systèmes techno-industriels que dans les conséquences des phénomènes géophysiques ou globaux. Dans cette configuration de pensée, le concept de risque fait intervenir une *solidarité invisible entre les humains*. Parallèlement, se développe une sorte de mondialisation des risques, soit pour des raisons de développement économique (augmentation du commerce mondial), soit pour donner suite à des catastrophes industrielles majeures qui deviennent de ce fait globales ou transfrontalières. Une guerre, par exemple, est une catastrophe environnementale globale.

À cela, on peut ajouter une tendance concomitante à l'hypersensibilité aux risques dans les espaces sociaux et économiques développés et sécurisés. Cette situation d'hypersécurité engendre un énorme paradoxe car, d'après certains spécialistes, 99% des individus touchés par les catastrophes naturelles habitent ailleurs qu'en Europe et en Amérique du Nord³⁹⁸. La vulnérabilité est donc profondément exacerbée dans des espaces hypersécurisés. Les films-catastrophes ou d'horreur la mettent fort adroitement en scène. La vulnérabilité est, en fait, associée à des facteurs de type climatique, socio-économique et de développement. *Cependant, ce paradoxe lié au ressenti de la quotidienneté qui n'est pas si horrible que cela dans nos sociétés, se résout dans une eschatologie et une peur globale de la destruction de l'espèce humaine à long terme.*

« La situation contemporaine a toutefois la spécificité d'exposer collectivement, sans échappatoire, à un ensemble de risques globaux, notamment celui d'une éventuelle destruction de la vie sur terre. Avant, les risques collectifs pouvaient être attribués à un sous-appvisionnement en technologie, par exemple, en équipements d'hygiène avec les conséquences sanitaires liées aux carences des adductions d'eau et des égouts dans les villes. Aujourd'hui, ils n'apparaissent que comme des suites implicites de l'industrialisation³⁹⁹ ». Toute décision, même la plus infime d'un scientifique va mettre en branle un mécanisme politique et des conséquences sociétales, parfois imprévues par lui et/ou par ceux qui le financent ou en attendent des bénéfices soit économiques, soit sanitaires, soit en termes de mode de vie. Finalement, la question du risque prend un sens éminemment sociétal. Alain Bourdin affirme, dans un texte de 2003 :

« C'est d'abord en raison de l'importance prise, dans la conscience commune, par la notion de risque que la sociologie s'en saisit. Le risque nucléaire, d'abord perçu à travers l'information donnée sur l'équilibre de la terre et des grandes crises comme celle des fusées de Cuba, prend une autre dimension lorsque la contestation du nucléaire civil s'autonomise. L'accident de Three Miles Island (1979) et surtout la catastrophe de Tchernobyl (1986) en font une préoccupation de premier plan. Avec Seveso (1976), Bophal (1984) ou les grandes marées noires (Amoco Cadiz, 1978), le risque technologique connaît une montée en puissance parallèle. Les décennies suivantes voient l'irruption du risque sanitaire et biologique avec le sida, la vache folle, les OGM, le clonage... Ces événements balisent la construction de grandes peurs collectives : autour de la santé, des technologies folles, de la destruction de l'humanité. La sociologie du risque est peut-être d'abord un écho (qui devient parfois une réponse ou une analyse) des peurs qui dominent les sociétés contemporaines – en tout cas les plus riches d'entre elles⁴⁰⁰ ».

On note donc un paradoxe mondialisé des risques, oscillant entre le calcul assurantiel, la théorie des probabilités, la vulnérabilité des population (la cartographie des inondations ou des coulées de laves) et les formes obsessionnelles du principe de précaution, des sociétés riches, d'une part, et les vulnérabilités des sociétés du Sud, appauvries par l'incapacité de leurs élites gouvernantes et par de multiples désastres tant naturels, sanitaires que technologiques-industriels. La gestion des risques a été d'abord, durant le XVIII^e et le XIX^e siècle, une technique et une ingénierie financière avant de se constituer, alimentée par la peur collective, comme objet d'une étude sociologique ou historique. Mais ce qui donne une force nouvelle à l'approche des risques, à partir de la fin des années 1970, c'est la *théorie de la modernité réflexive* ; inspirée des travaux de

³⁹⁷ Lagadec Patrick, 1981, *La Civilisation du risque. Catastrophes technologiques et responsabilité sociale*, Paris, Le Seuil, 1981.

Lagadec Patrick, 1981, *Le Risque technologique majeur. Politique, risque et processus de développement*, Paris, Pergamon-Futuribles, 1981.

³⁹⁸ Walter, *op. cit.*, p. 239.

³⁹⁹ Walter, *op. cit.*, p. 241.

⁴⁰⁰ Bourdin Alain. « La modernité du risque », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 114, n° 1, 2003, pp. 5-26 : <https://doi.org/10.3917/cis.114.0005>. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-cahiers-internationaux-de-sociologie-2003-1-page-5.htm> (extrait : pp. 7-8)

P. Bourdieu⁴⁰¹, conceptualisant la notion de *réflexivité des acteurs*, d'Anthony Giddens⁴⁰², avec sa notion de *modernité radicale*, et de Beck⁴⁰³, avec sa théorie de la *seconde modernité*. Dans ces tendances théoriques qui se rapprochent, on détecte un certain nombre de caractéristiques analogues (Bourdin, *op. cit.*) :

I. *Le cadre de la modernité* est désormais défini au sein d'un mouvement et d'une dynamique de mutation individuelle et collective, ancrées sous le signe de la rationalité procédurale. Les sociétés sont modernes quand elles acceptent de gérer l'équilibre entre l'irrationalité des sociations passées et l'utopie organisationnelle en train de se faire. La modernité est donc un cadre global, incluant des changements et des conflits, fondé sur le progrès et la rationalisation dans tous les domaines tant industriels que politiques ou administratifs.

II. *Le constructivisme* : décrivant l'idée que dans les sociétés fortement complexes, tout est le résultat d'une construction et d'une reconstruction et qu'il est difficile de fixer un cadre de pensée trop rigide de la réalité qui évolue vite en fonction des contraintes techno-industrielles et économique-sociales. Une démocratie, une organisation ou une entreprise quelconque reposent sur la mobilisation de ses membres. Ils sont vus alors comme acteurs de la construction sociale de leur environnement et de leurs objectifs de résolution des problèmes qu'ils doivent affronter.

III. *La réflexivité implique l'intégration des expériences acquises dans les procédures actuelles et les projets en cours*. Ainsi, les sociétés doivent effectuer ce travail de retournement et de questionnement critique sur les bases mêmes de leur développement et de leurs créations de richesses ou d'innovations. Les sociétés prennent alors conscience qu'elles génèrent des problèmes et des catastrophes par leur propre mode d'accomplissement.

IV. *La réflexivité est aussi expérimentée par l'idée que chaque individu fait personnellement l'expérience du risque* et qu'il doit se prononcer sur les actes à préconiser ou à adopter et sur les valeurs à mettre en œuvre.

V. *Il y a une théorie de la mondialisation de la société dans la modernité réflexive car chaque individu est alors en relation globalisée*, délocalisée, relocalisée avec des communautés internationales (sur le plan culturel, politique, expérientiel, financier, juridique, partages de menaces transnationales et du mal).

VI. Une *remise en cause radicale des croyances et des apports des sciences et technologies* qui incitent à questionner les experts sur leur soi-disant expertise. Les acteurs sociaux et citoyens interpellent donc les experts et les dérives (ESB, OGM, sang contaminé).

VII. *Il existe depuis plus de cinquante ans un processus de surenchère de demandes de sécurité et de maîtrise*. Les peurs l'emportent sur les espérances et les attentes positives. Les dispositifs de mise en confiance supposent alors des systèmes complexes et automatisés dont on ne contrôle jamais l'entièreté. Ce qui engendre comme dans le cas des proliférations bactériennes (staphylocoques dorés) dans les systèmes hospitaliers très complexes, des risques liés aux systèmes complexes de sécurisation.

Cette théorie de la modernité réflexive prédomine largement de nos jours dans les sciences sociales et dans les approches de l'ingénierie des risques.

6.4. Quelques enjeux environnementaux et de développement durable

Le développement durable est organisé sur une croissance équilibrée et prétendue sobre autour d'une démarche qualifiée de « sociale et environnementale ». La crise financière de 2008 et ses conséquences ont conduit de nombreux analystes à s'interroger sur le caractère barbare de l'organisation économique actuelle : un exemple d'écrit de ce genre est celui d'Isabelle Stengers⁴⁰⁴. Elle y insiste sur l'impossibilité de séparer *démarche sociale* et *développement durable*. La prise en considération de cet élément (connexion entre environnement et société) a été énoncé dès le *Grenelle de l'Environnement*, organisé sous la Présidence Sarkozy, qui avait pour but de mettre en œuvre une économie verte et équitable. La loi Grenelle 2 de 2010

⁴⁰¹ Bourdieu Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

⁴⁰² Giddens Anthony, *Les Conséquences de la modernité*, trad. fr., Paris, L'Harmattan (1^{re} éd. en langue anglaise : 1990). Voir ses autres livres : *The nation state and violence* Cambridge Polity Press ; 1985 *Modernity and self-identity* Cambridge Polity Press 1991 ; *La Constitution de la société*, Paris, PUF, 1987.

⁴⁰³ Beck Ulrich, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1986 (1^{re} éd. en langue allemande : 1986). Avant de sortir son livre traduit simultanément en plusieurs langues, Beck avait publié en 1980 sur la sociologie des professions. Donc dans un domaine très éloigné du livre de 1986.

⁴⁰⁴ Stengers Isabelle, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009.

proposait d'appliquer des mesures dans six chantiers majeurs : *bâtiments et organismes ; transports ; énergie et climat ; biodiversité ; risque, santé, déchets ; gouvernance*). En 2010, la France adopta aussi un *Pacte de solidarité écologique*, structuré autour de trois valeurs essentielles : *solidarité, liberté et citoyenneté*. On considérait alors que le respect de ces valeurs était possible dans la mesure où le développement durable est à la fois *créateur de valeur ajoutée, d'amélioration des conditions de travail, d'emplois nouveaux et de solidarité/cobésion sociale*.

Des exemples peuvent être cités, comme les *expériences de commerce équitable*, offrant de meilleures conditions commerciales et d'achat de leurs produits à des producteurs des pays du sud par une sécurisation de leurs droits. Le *Green Gold* a été appliqué pour les Jeux Olympiques de Londres en 2012. Mais les exemples sont nombreux. La *Charte française du commerce équitable* énonce notamment qu'elle refuse l'exploitation des enfants, que ses adhérents s'engagent à travailler avec les producteurs les plus défavorisés, à garantir des contrats sur les prix et la qualité des produits vendus. Nous sommes donc dans une tentative générale et globale pour concilier solidarisme et compétition économique. Parfois, il y a des échecs, comme la *Loi énergie « bonus-malus »* du 15 avril 2013, visant à taxer les ménages qui dépassent un seuil de consommation d'énergie. Or, les ménages dont la résidence est la moins bien isolée sont justement ceux qui sont les plus démunis. Le Conseil Constitutionnel a censuré cette loi concernant la disposition du bonus-malus énergétique. Cependant, des dispositifs existent comme le *Fonds national d'aide à la rénovation thermique des logements privés*, assistant financièrement les propriétaires les plus pauvres pour réhabiliter leur logement afin d'économiser sur leurs facture énergétique. Un large panel de bénéficiaires a été défini par un décret publié en 2013. Des initiatives plus récentes ont aussi été prises dans ce sens⁴⁰⁵, en 2022, pour les ménages français les plus modestes.

La mise en œuvre de la croissance économique et de l'innovation scientifique et technique implique d'harmoniser, autant que faire se peut, les trois volets classiques du changement et du développement dans toute société : le volet économique, celui écologique et celui social. Pour l'aspect environnemental, on peut prendre l'exemple de la prévention du réchauffement global, causé, selon certains technocrates par le taux de carbone, impliqué, selon la version du GIEC⁴⁰⁶ (Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat), par les gaz à effet de serre (GES), exprimé en tonnes de CO₂⁴⁰⁷. Les émissions de GES liées aux activités humaines (incluant l'UTCATF⁴⁰⁸) auraient représenté l'équivalent de 53,5 milliards de tonnes de CO₂ (GtCO₂ éq), en 2017. Le CO₂ lui-même correspondrait aux trois quarts de ces émissions, contre un quart pour les autres GES. En 2017, ces émissions mondiales de CO₂ auraient augmenté de 1,2 %. Elles auraient progressé de plus de 60 % entre 1990 et 2017, avec des évolutions contrastées selon les pays. La Chine représente environ un tiers (29 % à 30%) de ces émissions, les États-Unis 14 % et l'Union européenne 10 %. Il a aussi été envisagé de les diviser par quatre d'ici à 2050 (toujours par rapport au niveau de 1990). Par exemple, la France s'est engagée à réduire de 40% les gaz à effet de serre d'ici à 2030 (par rapport au niveau de vie de 1990). Cependant, la contribution de la France à l'effet de serre est l'une des moins fortes (0,9%, en 2017) des pays industrialisés⁴⁰⁹. Il en est de même pour l'empreinte carbone⁴¹⁰ par individu qui est l'une des plus faibles du monde développé et industrialisé : en 2017, la moyenne française

⁴⁰⁵ Auteur non identifié, « Rénovation énergétique : les aides auxquelles vous pouvez prétendre », *Économie.gouv.fr*, 17 janvier 2022 : <https://www.economie.gouv.fr/particuliers/aides-renovation-energetique>.

⁴⁰⁶ Auteur non identifié, « Climat : c'est "maintenant ou jamais" qu'il faut limiter le réchauffement à 1,5 degré, selon le GIEC », *Organisation des Nations Unies*, 4 avril 2022 : <https://news.un.org/fr/story/2022/04/1117622>.

⁴⁰⁷ Gaz à effet de serre (GES) : les principaux gaz responsables de l'effet de serre, dont les émissions sont encadrées par le protocole de Kyoto, sont le dioxyde de carbone (CO₂), le méthane (CH₄), l'oxyde nitreux (N₂O) et les gaz fluorés (HFC, PFC et SF₆). Les émissions de ces six gaz sont pondérées par leurs potentiels de réchauffement global (PRG) et exprimées en équivalents CO₂ pour donner un total d'émissions en équivalents CO₂. Équivalent CO₂ : méthode de mesure des émissions de gaz à effet de serre qui prend en compte le pouvoir de réchauffement de chaque gaz relativement à celui du CO₂.

⁴⁰⁸ « Le secteur UTCATF (Utilisation des terres, changement d'affectation des terres et foresterie) permet de rapporter les flux de CO₂ entre différents réservoirs terrestres (biomasse, sols, etc.) et l'atmosphère qui ont lieu sur les surfaces gérées d'un territoire. Il peut ainsi constituer une source nette ou un puits net de CO₂. » : INSEE : Définitions : Date de publication : 08/04/2021 [https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c2227#:~:text=Le%20secteur%20UTCATF%20\(Utilisation%20des,surfaces%20g%C3%A9es%20d'un%20territoire.](https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c2227#:~:text=Le%20secteur%20UTCATF%20(Utilisation%20des,surfaces%20g%C3%A9es%20d'un%20territoire.)

⁴⁰⁹ Baude Manuel *et al.*, *Chiffres clés du climat. France, Europe, Monde*, Paris, Commissariat général au développement durable, Institute for Climate Economics, 2019, p. 26.

⁴¹⁰ *Empreinte carbone* : indicateur destiné à caractériser la pression exercée à l'échelle planétaire sur le climat (bien public mondial) en termes d'émissions de gaz à effet de serre par la population du pays considéré. Elle couvre à la fois les émissions directes de cette population et les émissions indirectes, liées à la production et au transport des biens et services qu'elle

de l'empreinte carbone est à 5,2 tonnes annuelles par individu, alors qu'elle se situe à 4,91 tonnes au niveau mondial. La politique nucléaire de la France est un élément essentiel de la dynamique vertueuse de la France en matière d'émission de gaz à effets de serre et de faible empreinte carbone. L'approche pragmatique est donc une clé du raisonnement rationnel dans ce domaine plutôt que l'emportement idéologique, anxigène, malthusien et catastrophiste décrit dans le texte ci-dessous⁴¹¹.

« *Protocole de Kyoto : afin de lutter contre le changement climatique, deux accords majeurs ont été adoptés au niveau international. Il s'agit de la convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques (CCNUCC), adoptée en 1992 à Rio, et le protocole de Kyoto, adopté en 1997. La CCNUCC, lors du Sommet de la Terre à Rio, prévoyait une conférence des parties chaque année. Elle a pour but de stabiliser la concentration des gaz à effet de serre (GES) dans l'atmosphère à un niveau empêchant toute perturbation dangereuse du système climatique pour l'homme. Pour les pays industrialisés, l'objectif était de stabiliser, avant l'an 2000, les émissions de GES à leur niveau de 1990. La 3^e conférence des parties à Kyoto a débouché sur l'adoption du protocole dit "Protocole de Kyoto". Il est entré en vigueur le 16 février 2005. Certains pays signataires se sont fixés des objectifs quantitatifs. Ainsi, les pays industrialisés se sont engagés, pour la période 2008-2012, à réduire de 5,2 % leurs émissions des principaux GES par rapport à leur niveau de 1990. Le protocole de Kyoto a été ratifié en 2002 par l'Union européenne. Cette dernière a un objectif collectif de réduction de 8 % des GES. La COP21 a permis de conclure à un accord historique permettant de remplacer le prolongement du protocole de Kyoto, et ce dès 2020 grâce à la signature de l'accord de Paris. Celui-ci entérine que la communauté internationale fera tout son possible pour contenir le réchauffement climatique bien en dessous de + 2°C, voire le limiter à + 1,5°C. Pour atteindre cet objectif très ambitieux, tous les États se sont engagés à publier leurs propres objectifs de réductions des émissions de GES. Ils sont aujourd'hui accessibles sur le site des Nations unies. Si on additionne l'ensemble des contributions nationales, il apparaît que le réchauffement climatique devrait être de + 3,5°C en 2100, ce qui reste encore loin de l'objectif fixé. L'enjeu de l'après COP21 est donc d'engager pleinement les entreprises, collectivités et citoyens dans des actions de réduction. Par ailleurs, d'autres mécanismes seront discutés au cours des prochaines COP, comme la mise en place d'un prix du carbone ou d'un fonds vert pour le climat*⁴¹². »

Que peuvent apporter les sciences sociales à ces objectifs politiques de développement durable ? Tout d'abord, les sciences sociales doivent permettre d'étudier, de la façon la plus impartiale et objective possible, sans faire interférer les idéologies des chercheurs ou de militants activistes, les avis et points de vue des citoyens sur ce qui est envisagé comme politique de l'environnement. En effet, il ne s'agit pas d'imposer, comme durant les dictatures communistes, des mesures non acceptées par les populations. Les recherches socio-anthropologiques servent à la fois à démasquer les tromperies des « *marchands du doute*⁴¹³ », émanant d'intérêts financiers d'entreprises, et des propositions inadaptées, issues de nouvelles idéologies totalitaires (défendant plus des principes que des populations en chair et en os), visant à réinstaurer un rapport de domination passant par des bureaucraties d'État et un rapport de pouvoir trop vertical.

consomme, que ceux-ci soient produits en France ou à l'étranger. L'empreinte carbone permet donc de s'interroger sur les responsabilités de chaque pays et de mieux appréhender les négociations internationales sur le climat. C'est une information complémentaire aux inventaires d'émissions de gaz à effet de serre (GES) sur le territoire national, qui sont réalisés au titre de la convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques (CCNUCC).

⁴¹¹ De nombreux experts mondiaux proposent cependant une version différente sur les causes du réchauffement climatique. Nombre d'entre eux insistent, au contraire de la version officielle en vogue dans les médias et les agendas des pays du G8 et des COP, sur le fait que le carbone n'a presque aucun effet sur l'évolution du climat et qu'au contraire, il serait la conséquence des changements dans ce domaine, depuis des millénaires, plutôt que la cause : voir en langue française :

De Kervasdoué Jean, 2021, *Les écolos nous mentent. Le véritable état des lieux de la planète*, Paris, Albin Michel.

Gerondeau Christian, 2022, *Les Douze mensonges du GIEC. La religion écologiste 2*, Paris, Les éditions du Toucan.

Gervais François, 2022, *Impasses climatiques. Les contradictions du discours alarmiste sur le climat*, Paris, Les éditions du Toucan/L'Artilleur.

Gervais François, *Merci au CO2. Impact climatique et conséquences : quelques points de repères*, Paris, L'Artilleur.

Gervais François, *Le déraisonnement climatique : Climat, énergie, ressources : revenir à la science pour éviter la ruine*,

Gervais, François, « Climate sensitivity and carbon footprint ». *Science of Climate Change*, 2021, 1, pp. 70-97. doi.org/10.53234/scc202111/29.

Shellenberger Michael, 2021, *Apocalypse zéro. Pourquoi la fin du monde n'est pas pour demain. Les erreurs de l'écologie radicale*, Paris, Les éditions du Toucan/L'Artilleur (1^{re} éd. en langue anglaise : 2020).

⁴¹² Définitions dans changement climatique et effet de serre, Site de l'INSEE, 27 février 2020 : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/4277613?sommaire=4318291#documentation>.

⁴¹³ Cf. Oreskes Naomi & Conway Erik, *Merchants of doubt... op. cit.*

RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE DES ÉMISSIONS DE CO₂ DANS LE MONDE (HORS UTCATF)

En Mt CO₂

	1990	2016	2017	Part 2017 (%)	Évolution 2016-2017 (%)	Évolution 1990-2017 (%)
Amérique du Nord	5 832	6 270	6 232	16,8	- 0,6	+ 6,9
dont Canada	456	601	617	1,7	+ 2,7	+ 35,4
États-Unis	5 086	5 146	5 107	13,8	- 0,8	+ 0,4
Amérique centrale et du Sud	682	1 354	1 332	3,6	- 1,6	+ 95,4
dont Brésil	229	492	493	1,3	+ 0,2	+ 115,6
Europe et ex-URSS	8 430	6 219	6 273	16,9	+ 0,9	- 25,6
dont Russie	2 379	1 746	1 765	4,8	+ 1,1	- 25,8
UE à 28	4 411	3 518	3 556	9,6	+ 1,1	- 19,4
Allemagne	1 018	799	797	2,1	- 0,3	- 21,8
Espagne	230	264	282	0,8	+ 7,0	+ 22,8
France	390	340	347	0,9	+ 1,9	- 11,0
Italie	431	356	361	1,0	+ 1,3	- 16,2
Royaume-Uni	589	392	379	1,0	- 3,1	- 35,6
Pologne	371	315	319	0,9	+ 1,2	- 14,0
Afrique subsaharienne	466	809	817	2,2	+ 1,0	+ 75,3
Moyen-Orient et Afrique du Nord	1 047	3 054	3 179	8,6	+ 4,1	+ 203,6
dont Arabie saoudite	166	629	639	1,7	+ 1,5	+ 284,4
Asie	5 279	17 288	17 570	47,4	+ 1,6	+ 232,9
dont Chine	2 397	10 777	10 877	29,3	+ 0,9	+ 353,8
Corée du Sud	270	651	673	1,8	+ 3,5	+ 149,3
Inde	606	2 371	2 455	6,6	+ 3,5	+ 305,1
Japon	1 149	1 320	1 321	3,6	+ 0,1	+ 14,9
Océanie	307	450	452	1,2	+ 0,4	+ 47,3
Pays de l'annexe I	15 010	13 621	13 624	36,7	+ 0,0	- 9,2
Pays hors de l'annexe I	7 033	21 825	22 233	60,0	+ 1,9	+ 216,1
Soutes aériennes Internationales	259	538	543	1,5	+ 1,1	+ 109,8
Soutes maritimes Internationales	372	668	677	1,8	+ 1,3	+ 82,2
Monde	22 674	36 652	37 077	100,0	+ 1,2	+ 63,5

Note : les soutes internationales correspondent aux émissions des transports internationaux maritimes et aériens qui sont exclues des totaux nationaux (voir glossaire).

Source : EDGAR, 2018

En effet, rien ne sert d'avoir des données sûres sur un phénomène comme le changement climatique si l'on ne sait pas le faire passer dans les représentations des groupes sociaux et des individus. La réponse de David Uzzell, professeur de psychologie environnementale à l'Université de Surrey, en Grande Bretagne, nous informe sur l'organisation tendancielle des nouvelles formes de propagande, liée ici à l'écologisme, au XXI^e siècle. Dans sa leçon inaugurale à l'Académie britannique des sciences, intitulée : « Psychologie et changement climatique », on peut envisager diverses pistes pour trouver des pontages avec les populations⁴¹⁴. Tout d'abord, selon cet expert en persuasion, il est important de *bien se mettre à la place des gens pour qui le changement climatique est un phénomène difficile à concevoir concrètement*. Il avoue donc explicitement que cet objet de pensée est très flou. On nous renvoie des chiffres sur la fonte des glaces en Arctique (alors qu'en réalité, la surface de la banquise augmente) ou sur l'augmentation du niveau des mers (alors que cette montée des eaux est très minime). Ces choses sont totalement théoriques ou inexactes pour beaucoup et aussi parfois objets de propagande et souvent de controverses. On se retrouve devant un problème d'aider les gens dans un univers brouillé, complexe, multidéterminé,

⁴¹⁴ Uzzell David, « Psychology and climate change Psychology and Climate Change: Collective Solutions to a Global Problem », 23 Septembre 2010 à la Royal Society's Lecture Hall, Londres. Voir article : « Collective solutions to a global problem », The Psychologist, vol. 23, n° 11, pp. 880-883. Voir conférence en ligne : <http://www.britishec.ac.uk/events/2010/babps-climate.cfm>.

abordé par Edgar Morin⁴¹⁵. Le citoyen moyen ne parvient pas à faire le lien entre l'action quotidienne et ses prétendus effets globaux, complexes et systémiques. Ce problème est d'autant plus redoutable que les messages écologistes sont perçus, par beaucoup, comme culpabilisateurs, moralistes, anxiogènes et injustes. Selon Uzzell, lorsque les populations sont interviewées sur les causes des problèmes environnementaux, elles répondent souvent qu'il s'agit d'une conséquence de la passivité des gouvernements, de l'activité industrielle ou de la pauvreté dans les pays en développement. Uzzell propose alors la bonne vieille recette pragmatique : *montrer directement et de façon locale aux gens les bienfaits directs d'un contrôle de leur comportements* en insistant sur deux points : les économies sur les coûts énergétiques et les bienfaits directs en termes de santé. Uzell insiste sur un élément crucial : *il ne faut pas culpabiliser les citoyens en leur faisant sentir leur action négative. Au contraire, il faut orienter les gens à imaginer comment nous rendre plus heureux, avoir une meilleure santé ou créer plus d'emploi liés à l'économie verte*. Ces préconisations rejoignent l'éthique du *care* présentée au chapitre 5. Cependant, ce type de stratégie communicationnelle doit être nuancé car il peut conduire aussi à une trop grande réassurance des citoyens. Il peut donc engendrer le sentiment que la « *nature se réparera d'elle-même* ». De plus, si jamais les théoriciens de la décarbonation avaient probablement raison, de nombreuses études sur l'impact d'une forte peur indiquent que ce genre d'émotion est très peu efficace sur le plan cognitif. En fait, il est très important que la population ait l'impression que le phénomène contre lequel il faut lutter est concret, perceptible et qu'il est « *réellement nuisible* ». On s'aperçoit notamment que la thématique « *pollution de l'air* » ferait plus peur et aurait plus d'impact mental que l'énoncé « *changement climatique* » car la première expression fait penser à des effets concrets comme « *mauvaise santé* » ou bien « *saleté*⁴¹⁶ ». Une étude faite pour le Commissariat général au développement durable indique aussi que la notion de *concrétude* et celle d'*éloignement par rapport au quotidien* sont des éléments cruciaux de mobilisation. Cependant, toutes les enquêtes d'opinion montrent que « *pollution de l'air* » et « *changement climatique*⁴¹⁷ » sont en tête des préoccupations des Français. On peut s'interroger sur l'effet agenda (lié au médias de masse) de cette priorisation et donc l'aspect propagandiste de ces mises au premier plan de ces deux thèmes environnementaux et donc d'un effet propre du sondage. Une autre enquête⁴¹⁸ de 2014 confirme aussi que la pollution et le dérèglement climatique sont en tête des préoccupations des Français. Ce qui n'est absolument pas une surprise car l'opinion publique est souvent une conséquence de l'effet agenda (processus de mise au premier plan de thèmes dans les médias dominants). En mode catastrophe, toutes les interprétations des événements deviennent plausibles. Cependant, si le pouvoir contrôle les mass médias et une partie des savants, comme durant l'épidémie de covid-19 ou pendant la propagande sur les problèmes climatiques, une seule version de la réalité prédomine dans la majorité conformiste animée bien évidemment soit par la peur, soit par de bons sentiments. Cet effet de modelage de l'opinion par les mass-médias est très connu des spécialistes. On le qualifie d'effet agenda ou *agenda setting*. L'étude des phénomènes de mise sur agenda consiste à évaluer la *saillance* des thèmes d'actualité. On observe comment ces thèmes sont capables de focaliser l'attention du public. L'analyse de la saillance d'un contenu est la propriété cardinale des mécanismes de mise sur agenda. Cette agenda setting se déroule par un transfert de saillance des contenus des mass-médias vers le public. Il y a alors transvasement direct des slogans et messages des médias vus comme légitimes vers les masses souvent apeurées. Plusieurs techniques de mesure permettent de décrire ce transfert de la saillance de l'information. Par exemple, on peut demander à un échantillon représentatif d'individus quels sont les problèmes les plus importants auquel leur pays doit faire face. Il est ensuite assez simple de mesurer la correspondance entre de leurs réponses avec les fréquences de narration liées à l'actualité médiatique. On calcule alors des indices de corrélations entre les réponses des enquêtés et leur degré et type d'exposition médiatique, leur niveau de consommation des médias télévisuels, écrits, électroniques ou leur lieu de résidence, etc. Il y a trois types d'agenda setting

⁴¹⁵ Morin Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Le Seuil, 2005.

Luhmann, *Politique et complexité. Les contributions de la théorie générale des systèmes*, Paris, Le Cerf, 1999 (1^{re} éd. en langue allemande : 1987).

⁴¹⁶ Swim Janet et al. *Psychology & Global Climate Change addressing a multifaceted phenomenon and set of challenges*. A Report of the American Psychological Association Task Force on the Interface Between Psychology and Global Climate Change, 2011 : <https://www.apa.org/science/about/publications/climate-change-booklet.pdf>.

Voir aussi : Witte Kim et Allen Miker, 2000. « A Meta-Analysis of Fear Appeals: Implications for Effective Public Health Campaigns », *Health Education Behavior*, vol. 27 n° 5, pp. 591-615.

⁴¹⁷ On peut s'interroger sur l'effet agenda (lié au médias de masse) de cette priorisation.

⁴¹⁸ Pautard Éric, 2015, « Opinions et pratiques environnementales des Français, en 2014 », *Commissariat général du développement durable, Chiffres et statistiques*, n°624, avril.

modelant l'opinion : la *policy agenda-setting*⁴¹⁹ (lié à la priorisation par un gouvernement des orientations politiques dans la conduite des affaires d'une nation), le processus de construction de l'agenda (gros titres répétés sans cesse de la même façon partout) par la diffusion sur les médias de masse et, troisièmement, par les modalités de mise à l'ordre du jour d'un discours ou d'un thème face à une audience. Dans tous les cas, il s'agit de différents mécanismes matériels, cognitifs, propagandistes et communicationnels pour mobiliser les foules.

Dans un tel contexte de battage de propagande mass-médiatique, le sens de l'exactitude et des débats scientifiques se dilue dans les angoisses collectives et l'hyperconformisme docile. D'abord, les faits et les manipulations sont imposées et ensuite, *a posteriori*, des explications et des rationalisations des événements sont plus ou moins subtilement offertes aux masses. La construction *a posteriori* des idées s'adapte aux circonstances et rapports de forces imposés. Ce processus de justification cognitive et morale des comportements extorqués ou des situations exigées est scientifiquement appelé « rationalisation⁴²⁰ ». La *rationalisation*, ou explication après-coup, a toujours été utilisée par les élites au pouvoir et plus fortement par des gouvernements dictatoriaux. « *Rationalisation* » a alors un sens différent de celui proposé par Max Weber, dans son livre, *Économie et société*. Le sociologue allemand y voit seulement la tendance des sociétés modernes à adopter l'explication scientifique, rationnelle-légale et logique des choses. Pour Weber, cette rationalisation est aussi exprimée par un désenchantement des sociétés modernes et une lente désacralisation des relations sociales (affaiblissement de l'impact du religieux), depuis la Réforme protestante, en Europe. D'une façon très différente, la rationalisation dans la théorie de la manipulation, décrite par Beauvois et Joulé (*op. cit.*), est plutôt une sorte de discours de circonstance visant à rendre cohérente une situation au départ dissonante. Elle se déroule toujours dans des situations de très forte dissonance cognitive et d'affrontement d'événement extraordinaire (Rouquette⁴²¹, Festinger, *op. cit.*).

Par conséquent, après une catastrophe, des idéologies transforment celle-ci en fait prévu et explicable, malgré l'émergence de critiques puissantes de minorités actives qualifiées depuis les années 1950 de « complotistes » dans le but de les psychiatriser et de les neutraliser. Ce processus de recherche d'explication sur mesure, après-coup, survient en fonction des cultures de chaque ensemble social ou territoire. Par exemple, selon Bénédicte Brac de la Perrière⁴²², le cyclone Nargis de mai 2008, en Birmanie, a été l'objet d'une interprétation en termes de « *colère des forces naturelles face à la corruption des moines et de la société moderne* ». Certains ont invoqué la sanction d'un « *mauvais karma* » du régime militaire de l'époque. D'autres ont invoqué les mauvais comportements des pêcheurs du delta qui « *tuaient des poissons* ». Ceci n'est qu'un exemple. Examinons certains résultats de l'étude de Pautard (*op. cit.*) :

⁴¹⁹ McCombs Maxwell, Valenzuela Sebastian, *Setting the Agenda. Mass Media and Public Opinion*, Cambridge, Polity, 2021 (1^{re} édition : 2004).

McCombs Maxwell, « A Look at Agenda-setting: past, present and future », *Journalism Studies*, vol. VI, n° 4, 2005, pp. 543-557.

Green-Pedersen & Walgrave Stefaan (éd.), *Agenda Setting, Policies, and Political Systems: A Comparative Approach*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 2014.

⁴²⁰ Beauvois Jean-Léon, *Soumission et idéologies : psychosociologie de la rationalisation*, Paris, PUF, 1981.

Festinger Leon, *Une Théorie de la dissonance cognitive*, Paris, B. Enrick, 2017 (1^{re} éd. en langue anglaise : 1957).

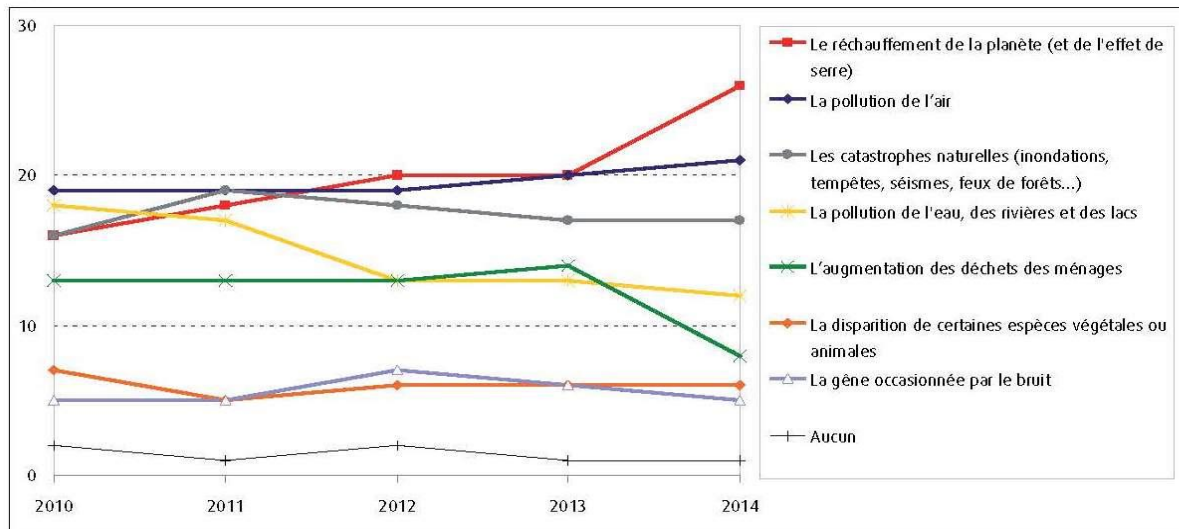
Joulé Robert-Vincent et Beauvois Jean-Léon. *La Soumission librement consentie*. Paris, PUF, 2017.

⁴²¹ Rouquette Michel-Louis, *Propagande et citoyenneté*, Paris, PUF, 2004.

⁴²² Brac de la Perrière Bénédicte, « Le scrutin de Nargis », *Terrain*, n° 54 (mars), 2010, pp. 65-79.

Parmi les problèmes suivants liés à la dégradation de l'environnement, quel est celui qui vous paraît le plus préoccupant ?

En %



Source : SOeS, plateforme *Environnement* de l'enquête de conjoncture auprès des ménages, réalisée par l'Insee en novembre 2014

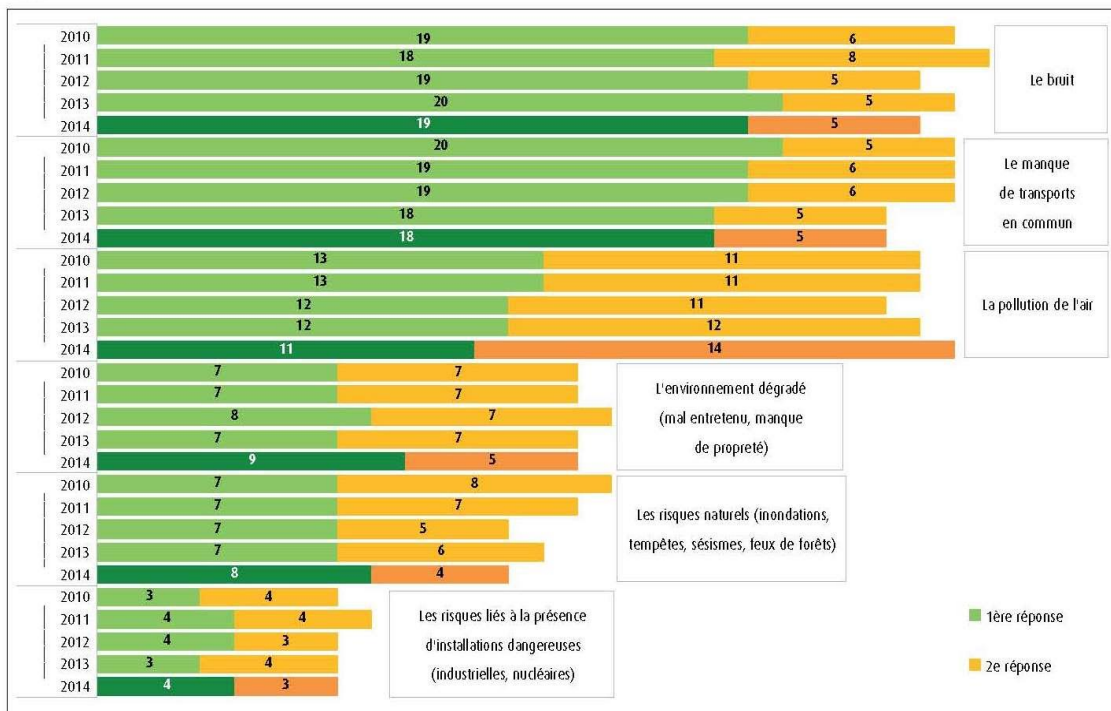
Service de l'observation et des statistiques

www.statistiques.developpement-durable.gouv.fr

Le point de vue est différent si l'on interroge la même population sur leur quartier :

Parmi les problèmes suivants, quels sont les deux qui concernent le plus votre quartier ?

En %



Note : le graphique ne prend en compte que les problèmes déclarés. Les enquêtés sont pourtant de plus en plus nombreux à répondre « Aucun » en premier (29 % en 2010 et 30 % en 2014) ou en second choix (58 % en 2010 et 63 % en 2014).

Source : SOeS, plateforme Environnement de l'enquête de conjoncture auprès des ménages, réalisée par l'Insee en novembre 2014

Doit-on considérer, à l'instar de Hans Jonas⁴²³ que l'heuristique de la peur peut être un levier possible pour mobiliser les citoyens ? Ou bien doit-on penser que la prise en considération des *représentations* associées aux pratiques réelles des acteurs soit nécessaire et suffisante pour permettre des interventions sur le terrain, sources de changement de comportement ?

⁴²³ Jonas Hans, 1990, *Le Principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. fr., Paris, Le Cerf (1^{re} éd. en langue allemande : 1970).

Chapitre 7. L'esprit des foules : socio-anthropologie des masses

L'accès de chacun de nous à des communautés émotionnelles nous permet de retrouver un sens existentiel, voire une légitimation des normes et des règles de vie communes et notre sentiment d'appartenance sociale. Prenons un exemple parlant : ce que certains étudiants déplorent dans l'enseignement à distance n'est pas la qualité des dispositifs technopédagogiques qui sont en général soignés par les enseignants (sauf exception de rares collègues). Ce qu'une partie des étudiants éreintés, mélancoliques regrettent, c'est la socialité et la groupalité, donc le contact avec autrui. Certains sont probablement sans en connaître la raison exacte, nostalgiques du sacré engendré spontanément par la rencontre d'autrui et l'insertion dans des groupes. La vie est ressentie comme plus intense au sein de groupes, de communautés, de compagnies diverses, et donc de regroupements sociaux et de foules.

L'accès au sacré suit parfois des chemins insoupçonnés et paradoxaux. On peut même dire que la vie sociale se déroule par un accès détourné au social. En effet, on adore la société en se tournant vers des entités externes au social, donc imaginaires, transcendantes. Il peut s'agir soit des figures divines, soit des sacralités esthétiques ou de masses (vedettes de cinéma, artistes musiciens, créateurs divers). Ces entités imaginées ou idéalisées sont des emblèmes puissants pour les foules. Ces emblèmes ou totems ne sont pas toujours strictement religieux. Cependant, ces emblèmes communs, ces figures centrales des masses recèlent une parcelle de sacralité ou de sacré. *Vivre en groupe c'est entrer dans un rêve collectif exclusif, donc dans un construit social représentationnel porteur d'un sens existentiel et de croyances pour les acteurs sociaux.* Cet investissement imaginaire est au sens strict de la possession. On est possédé par des illusions bienfaites.

Cette adoration et cette jubilation ne se déroulent pas sans cadre d'action et sans conditions concrètes de faisabilité. Il s'agit en général de comportements qui sont encadrés par des rituels. Ces rituels impliquent aussi un double mouvement : 1/ l'invention d'autres formes de socialité qui peut advenir (un futur), d'une part ; 2/ Un retour à l'avant-scène sociale (revenir à l'état de horde), à une tradition ou à une surnature (esprits, divinités), de l'autre. On pressent une relation avec des utopies et des arrière-mondes (surnature ou esprits). Cette sacralité resurgit donc en situation collective, dans des foules ou des groupes communautaires assemblés dans un certain but compréhensible pour tous⁴²⁴.

Précisons le sens spécifique du terme « *religion* ». Il provient du terme latin « *religio* », qui est lui-même issu soit de « *religare* », signifiant en français, « *relier* », soit de « *religere* », signifiant « *cueillir* », « *rassembler* », ce dernier sens évoquant le suivi scrupuleux des cultes. Cette dernière signification implique donc plutôt une attitude de quelqu'un qui se remet à faire quelque chose qu'il avait perdu de vue et déjà suivi avec attention. Et d'une certaine manière, avoir été privé de sociabilité (par les confinements de 2020) et revenir à une vie communautaire n'est-il pas aussi une sorte de suivi scrupuleux d'un ancien culte et un retour à quelque chose qu'on avait fini par perdre de vue et de suivre avec attention ?

7.1. Centralité des foules et analogie hypnotique

7.1.1. Un souci d'appréhension ambivalente des foules

Certains théoriciens du XIX^e siècle ont, les premiers, permis de mettre au premier plan la centralité des conduites de l'homme en masse à une époque où la bourgeoisie dominait largement les sociétés européennes. Ils étaient tous préoccupés par la criminalité et la déviance des foules : d'Hyppolite Taine⁴²⁵, à Cesare Lombroso⁴²⁶, à Gabriel de Tarde⁴²⁷ et à Scipio Sighele⁴²⁸ et à Gustave Le Bon⁴²⁹. Sighele suggère d'ailleurs, en relisant un article de Tarde sur les phénomènes mimétiques, que l'effervescence des foules implique une sorte de contagion incontrôlable, proche, selon lui d'une pathologie.

⁴²⁴ Durkheim Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (4e éd. :1960), 1912.

Maffesoli Michel, 2020, *La Nostalgie du sacré. Le retour du religieux dans les sociétés postmodernes*, Paris, Les éditions du Cerf.

Bastide Roger, *Le Sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975.

⁴²⁵ Taine Hyppolite, *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, Hachette, 1876.

⁴²⁶ Lombroso Cesare, *L'Homme criminel, criminel-né — fou moral — épileptique. Étude anthropologique et médico-légale*, Paris, Alcan, 1887 (1^{re} publication en italien : 1876 : *L'Uomo delinquente*).

⁴²⁷ Tarde Gabriel (de), *Les Lois de l'Imitation*, Paris, Alcan, 1890.

⁴²⁸ Sighele Scipio, *La Folla delinquente*, Milan, La Vita felice, 1891.

⁴²⁹ Le Bon Gustave, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1895.

« Les sectes politiques et religieuses en sont arrivées parfois à donner le spectacle de vraies folies épidémiques et se sont propagées dans le monde comme le feu dans les prairies arides de l'Amérique. Nietzsche dit que la folie - qui est une exception chez l'individu - est la règle dans les partis et dans les sectes. C'est exagéré, mais au fond c'est très vrai. Des Derviches arabes et indiens aux démonomaniaques du moyen âge, dont on a retrouvé les derniers rejets dernièrement en Italie; - des Criards, des Perfectionnistes, des Trembleurs de l'Amérique du Nord, aux Stundistes, aux Cholaputes et aux Scopzi de la Russie, des foules guidées par Judas le Gaulonite et par Teuda qui précéderent la révolution du Christ, à celles, qui poussées par un fétichisme étrange et maladif pour Klopstock, précéderent la Renaissance en Allemagne, nous avons une variété infinie d'épidémies morales, de psychoses épidémiques, qui, au premier abord, nous surprennent par les atrocités et les infamies qu'elles commirent, mais qui, bien examinées, ne sont au fond que l'exagération pathologique du phénomène de la suggestion, qui est la loi la plus universelle du monde social » (p. 53).

Le médecin français, Le Bon⁴³⁰, fut l'un des auteurs les plus influents concernant l'analyse des foules. Moscovici⁴³¹ détecte, chez lui : « une faculté supérieure de mettre, sous une forme synthétique et directement parlante, des idées qui étaient dans l'air, et que d'autres n'osaient pas énoncer ou exprimaient en ordre dispersé. » L'œuvre de Le Bon est fortement contemporaine des grandes peurs bourgeoises des foules au XIX^e siècle : Révolutions ou émeutes importantes de 1789, 1815, 1830, 1848, 1851, 1870, La Commune, 16 mai 1877. Les qualificatifs pour parler de la foule sont très évocateurs : racaille, populace, bas peuple, vermine, classes dangereuses, délinquantes... Les écrits de Le Bon ont eu, d'ailleurs, plus d'impact sur les responsables politiques que sur les universitaires de son époque. Traduit en des dizaines de langues, lu par des personnalités aussi différentes que Benito Mussolini, Franklin Roosevelt, Charles de Gaulle, ou Adolf Hitler, ainsi que bien d'autres. Le Bon a été une sorte de « *Machiavel des sociétés des masses* », pour reprendre le bon mot de Moscovici. Sa thèse va à l'encontre de la philosophie politique rationaliste de l'époque. Selon lui, les masses aiment être dominées et gouvernées par des chefs influents. Il soutient aussi que c'est, d'une façon, non-rationnelle que ces dernières réagissent, qu'il faut donc bien comprendre leur psychisme, leur imaginaire et leurs conduites spécifiques pour pouvoir correctement les gouverner ou, pour le moins, orienter leurs mouvements.

7.1.2. L'analogie hypnotique et celle du rêve

Le Bon propose de comparer explicitement les conduites des hommes en foule à des situations d'hypnose collective. Les psychosociologues des foules insistent sur cette idée centrale : *le rapport du meneur à la foule est le même que celui de l'hypnotiseur et de l'hypnotisé. La foule s'identifierait à un modèle* : elle se convertirait à une pensée dont elle peut oublier l'auteur. La cohésion et la cristallisation d'une masse anonyme, d'individus juxtaposés, en une foule active, territorialisée seraient donc la conséquence d'un *processus d'influence sociale puissant et à effets différés*. Ce processus peut se dérouler à distance par la télévision ou la radio, comme en direct, lors de rituels et de cérémonies collectives. Le processus hypnotique fait intervenir *la pensée par images*. Les images dont il est question ici, sont celles reprises à des traditions, à des souvenirs de groupes, à des mémoires partagées, à des représentations sociales, à un inconscient commun forgé peu à peu lors de moments collectifs vécus dès la socialisation culturelle de la petite enfance. L'inconscient correspond ainsi à *l'essence du collectif*. Il n'y a pas d'un côté l'inconscient individuel et de l'autre l'inconscient collectif. L'individu vit son inconscient par la foule et cette dernière constitue la matrice des imaginaires de chaque individu qui la compose. Les croyances, les désirs communs, les traditions forment alors un ensemble cohérent de points d'ancrage de l'inconscient des foules. Une foule est cependant plus sensible que l'individu isolé à l'emprise de ces croyances collectives et à ces images fortes. Moscovici souligne d'ailleurs que « *le meneur doit s'adresser au vieil homme dans l'homme* », afin de souligner l'importance de ces idées-images et la puissance évocatrice de certains mots qui réveillent des conduites de fusion et d'adhésion des individus à une foule et à ses conduites. L'imaginaire, impliquant les mythes, les traditions, les fables et rumeurs communes, est donc central dans la genèse des états collectifs des foules et donc dans les effets puissants que ces dernières ont sur chacun de nous.

7.2. Définition et importance de la pensée sociale des foules

7.2.1. Masse et foule

D'après Didier Anzieu et Jean-Yves Martin⁴³², une foule comprend de plusieurs centaines à plusieurs milliers d'individus présents au même endroit, *n'ayant pas cherché explicitement à se réunir*. Quelles sont ses caractéristiques ?

⁴³⁰ *Op. cit.*

⁴³¹ Moscovici Serge, *L'Âge des foules. Traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981.

⁴³² Anzieu Didier et Martin Jean-Yves, *La dynamique des groupes restreints*, Paris, PUF, 1982.

- a) la *passivité des gens* réunis envers tout ce qui n'est pas la satisfaction immédiate de leurs motivations individuelles ;
- b) l'*absence ou faible niveau des contacts sociaux et des relations interhumaines* ;
- c) la *contagion des émotions et propagation* rapide ;
- d) la *stimulation latente produite par la présence d'autrui à dose massive* et qui peut éclater sous forme d'actions collectives passagères et paroxystiques... un peu comme les criquets pèlerins qui changent de couleur en s'agrégeant en masse⁴³³.

On doit rappeler la distinction faite, en français (ou en italien), entre la notion de « *foule* » et celle de « *masse* ». Cette différence est plus difficile à faire, par exemple, en allemand.

La foule est définie comme un « *ensemble numériquement important d'individus, présents à un moment déterminé, dans un même lieu ; le territoire de chaque participant est particulièrement restreint, et même, quelques fois, étouffant ; les personnes sont réunies presque toujours, pour un événement et, souvent d'ailleurs, le fait de se réunir devient un événement en lui-même. Le terme "foule" désigne donc autant un fait social qu'une forme*⁴³⁴ ». **La masse**, par comparaison avec l'état précédent, est « *la majorité de la population, considérée comme un tout indifférencié, sans vouloir tenir compte des divisions de celle-ci en rôles, classes, fonctions. La notion de masse se réfère donc à quelque chose d'abstrait*⁴³⁵ ».

Ainsi, une foule serait quelque chose de plus concret, tangible par rapport à la réalité statistique, abstraite, économique et insaisissable de la masse. La foule implique :

- Une concrétisation, symbolisation et matérialisation de la masse ;
- L'éruption de la masse-peuple sur la scène historique ;
- L'existence d'une unique forme directe, immédiate d'expression de la contestation ;
- La reproduction, dans le concret et territorialisé, urbanisé, des caractéristiques générale de la masse au sens abstrait de ce dernier terme : extension numérique, indifférenciation, anonymat... + aspects décrits plus haut par Anzieu et Martin.

Pour Elias Canetti⁴³⁶, un expert de ces questions (anthropologue), la masse, dans son sens « *foule territorialisée, regroupée* » et anthropologique, veut toujours croître. Elle est caractérisée par l'égalité dans son mode de fonctionnement et ses valeurs. Ses membres recherchent la concentration, la densité, la viscosité sociale (être collés les uns aux autres). Ils ressentent aussi le besoin d'être dirigés. Selon Canetti, on peut alors distinguer les masses en fonction des actions qu'elles accomplissent ou des émotions qu'elles vivent. Canetti parle de masses excitées, de masse en fuite, en panique, de masse fermées, ouvertes, de masses de renversement ou révolutionnaires, de masses festives, rythmiques, de masses sportives ou guerrières.

7.2.2. Description de la pensée sociale des foules

Moscovici insiste, dans *L'Âge des foules* (*op. cit.*), sur le caractère automatique et mécanique de ce mode de pensée. Beaucoup d'observateurs des foules soulignent, eux aussi, que ces dernières sont sensibles à la *pensée par images* ou « *pensée automatique* », assez proche de ce que décrivent les spécialistes des groupes précédents et les théoriciens de stéréotypes et catégorisations. Cette forme de pensée implique des *processus* comme :

- la *superposition* (association d'idées-images sur la base d'indices superficiels) ;
- la *projection* (tendance à décrire le « *réel* » avant tout à partir d'un délire et d'un désir sans tenir compte des éléments de contexte et d'autrui).

La pensée automatique correspond à des *réflexes de rapprochement vis-à-vis du « sentiment du vécu »* et à la *nécessité pour une foule de devoir être convaincue pour suivre un meneur ou un modèle. Elle implique donc aussi les mécanismes suivants, en plus de la superposition et de la projection :*

⁴³³ Anstey Michael *et al.*, « Serotonin Mediates Behavioral Gregarization Underlying Swarm Formation in Desert Locusts », *Science*, New Series, vol. 323, n° 5914 (Jan. 30), 2009, pp. 627-630 : <https://www.jstor.org/stable/20402971>.

⁴³⁴ Mucchi-Faina Angelica, 1983, *L'abbraccio della folla. Cento anni di psicologia collettiva*, Bologna, Il Mulino.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ Canetti Elias, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966 (1^{re} éd. en langue allemande : 1960).

- a. Indifférence à la contradiction ;
- b. Vivacité (sensibilité à la force connotative des idées-images) ;
- c. Répétition (consistance, simplicité, pouvoir de conversion).

Cette forme de pensée des masses est assez proche de ce que Lucien Lévy-Bruhl appelait la *mentalité prélogique*⁴³⁷ : « Dans les sociétés inférieures, rien ou presque rien n'est perçu comme il nous semble naturel. Il n'y a pas, pour leur mentalité, de fait physique qui soit purement un fait, d'image qui ne soit qu'image, de forme qui ne soit que forme. Tout ce qui est perçu est, en même temps, enveloppé dans un complexus de représentations collectives où prédominent les éléments mystiques. »

Cette analogie entre les foules et les sociétés dites « inférieures » ou « primitives » est éclairante. De ce point de vue, on peut considérer que la « *primitivité* » n'est pas une caractéristique des sociétés autres qu'européennes. En fait, elle est constitutive de l'être-en-société, quel que soit le lieu, quelle que soit l'origine des humains et quelle que soit l'époque. Pour Canetti comme pour Lévy-Bruhl, il s'agit d'une propriété des masses, où qu'elles se trouvent. Mais ce qu'il faut retenir de l'approche de cet auteur est qu'il y a, selon lui, toujours coexistence, dans une société, des mentalités logiques et prélogiques. C'est ce que les spécialistes de la mentalité enfantine et du développement cognitif constatent aussi quand ils observent l'évolution des humains de l'enfance à la vie adulte. Comme le dit Moscovici, dans les foules, d'un point de vue strictement universel et anthropologique : « *le principe de participation remplace le principe de non-contradiction*⁴³⁸ ».

7.2.3. La phobie du contact et la décharge

Canetti a, comme on l'a évoqué, rédigé une des plus fortes et atypiques œuvres sur les masses. Cet écrivain juif, né en Bulgarie, en 1905, a produit, en effet, une œuvre d'anthropologie originale. Il a mis trente-sept années pour écrire son *Masses et puissance*. L'auteur y soutient que, dans la masse, il y a une *inversion de la phobie du contact* qui serait universelle. La phobie du contact consiste dans le fait que tout individu aurait tendance à éviter, en effet, partout et régulièrement d'être touché par des étrangers ou par tout individu non familier ou non admis dans le cercle intime ou relativement proche de vie. Cette répugnance d'être effleuré ou touché ne le quitte jamais, y compris quand il est au milieu des gens. Beaucoup de ses conduites quotidiennes sont d'ailleurs dictées par cette phobie et l'évitement qu'elle induit. On peut même dire que l'excès de courtoisie par laquelle on s'excuse d'avoir effleuré ou bousculé quelqu'un dans la rue ou dans un métro indique l'existence permanente de cette peur. Et c'est seulement dans la foule que cette anxiété peut se renverser. C'est dans une foule dense, corps collés les uns contre les autres, et renforcée par une fusion psychique intense que le sentiment d'appartenir à un corps unique (*le grand tout de la foule*) atténuée, voire élimine, cette crainte archaïque de l'autre et de sa menace. On comprendra donc d'autant mieux ce que signifie « *être en foule* ». Dans cet état collectif, l'homme éprouve un *plaisir de la décharge*. Il se décharge de toutes les barrières sociales et des craintes quotidiennes, liées aux différences de soi avec autrui, dans la fusion quasi libidinale dans la foule. On peut penser que la pratique de certains rituels est vécue sur le même mode.

Cette décharge ne se fait pas n'importe comment. Elle nécessite une direction et une structuration. L'organisation des foules dépend de la direction qui leur est donnée par des leaders qui se sont formés et ont émergé en leur sein. Une des inventions de Canetti est la notion de « *cristal de masse* ». Par ce terme, il désigne un petit groupe d'individus, caractérisé par une très forte unité et une grande permanence temporelle.

« Par cristaux de masse, je désigne de petits groupes rigides d'hommes, nettement délimités et très persistants, qui servent à déclencher la formation des masses. [...] Le cristal de masse est permanent. Son effectif ne change jamais. Ses membres sont dressés à leur activité, à leur mentalité. Ils peuvent avoir des fonctions diverses, comme dans un orchestre, mais il importe qu'ils se manifestent comme un tout. Qui les voit ou les connaît d'expérience doit sentir avant tout qu'ils ne se dissocieront jamais ! Leur vie en dehors du cristal ne compte pas. Même s'il s'agit d'un métier, comme dans le cas du musicien d'orchestre, on ne pensera jamais à leur existence privée, ils sont l'orchestre. [...] La permanence historique du cristal de masse est, elle aussi, étonnante. Il s'en constitue toujours de nouvelles formes, mais les anciennes continuent à exister à côté avec obstination. [...] Tous les groupes de cette espèce, figés dans leur immobilité, peuvent être remis en lumière et réactivés⁴³⁹ ».

⁴³⁷ Lévy-Bruhl Lucien, 1910, 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF.

⁴³⁸ Moscovici Serge, « Des représentations sociales aux représentations collectives », in Denise Jodelet (éd.). *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989, p. 69.

⁴³⁹ Canetti, *op. cit.*, 1966, pp. 76-77.

Canetti décrit ensuite une genèse des formes sociales : de la meute vers → les cristaux de masse → élaborant des symboles de masse (feu, mer, pluie, fleuve, vent, sable, tas, tas de pierres, trésor) vers → les foules naturelles, spontanées → enfin vers les foules domestiquées ou artificielles, hiérarchisées impliquées dans l'organisation des institutions⁴⁴⁰.

Forme initiale du social : la meute ou horde (dix ou vingt individus se déplaçant souvent dans l'espace)... « *La caractéristique de la meute est qu'elle ne peut s'accroître. Dans le vide qui l'entoure de tous côtés, il n'y a personne pour se joindre à elle.* » (p. 98). Deux propriétés de la masse manquent à la meute : l'accroissement et la densité ; deux propriétés de la foule y sont présentes : l'égalité et la direction... Les deux propriétés manquantes sont ritualisées, imaginées, invoquées... La meute donne son identité forte à l'individu ; la meute de chasse est la plus ancienne et naturelle ; ensuite on trouve la meute guerrière, celle funèbre, et enfin la quatrième forme : la meute de multiplication.

Pour Canetti, la masse (dans son sens « foule territorialisée, regroupée » et anthropologique) veut toujours croître. Elle est caractérisée par l'égalité dans son mode de fonctionnement et ses valeurs. Ses membres recherchent la concentration, la densité, la viscosité sociale. Ils ressentent aussi le besoin d'être dirigés. Selon Canetti, on peut alors distinguer les masses en fonction des actions qu'elles accomplissent ou des émotions qu'elles vivent (masses excitées, masse en fuite, en panique, masse fermées, ouvertes, masses de renversement ou révolutionnaires, masses festives, masses sportives ou guerrières).

Quand une foule se défait, ou se dissout, les cristaux de masse demeurent, toujours actifs, mobilisés, en guerre. Des sociologues comme Eugène Enriquez⁴⁴¹ appellent ces petits groupes « hordes ». D'autres, comme Michel Maffesoli⁴⁴², les qualifient de « tribus ». On préférera le terme *cristal de masse* qui exprime bien l'idée que ce sous-groupe est une partie de la foule en la représentant complètement. Pour Canetti, la masse et le cristal de masse dérivent toutes les deux d'une forme plus archaïque : la *meute*. Une meute est une forme primordiale et pressée. Elle est activée par des buts toujours très concrets (chasse, guerre, lamentation, accroissement). Une *meute* peut se muer en groupe plus permanent et devenir un *cristal de masse* qui ensuite donnera naissance aux foules. Et non l'inverse. Il y a donc une genèse de la forme sociale, allant de la meute, puis aux cristaux de masse, ensuite à la foule et se domestiquant ensuite dans toute institution, objet d'étude de la sociologie. L'institution est une masse domestiquée, fermée, structurée et qui peut éprouver parfois le désir de décharge et d'éclatement afin de ré-éprouver le sentiment d'être ouvert et foule.

7.2.4. Le leader, comme pivot de l'hypnose collective et la centralité des foules dans les sociétés

Gabriel Tarde⁴⁴³ (1843-1904) propose, avant Le Bon, l'explication des relations sociales par l'hypnose. Il complète sa thèse sur la puissance de l'hypnose en la fondant sur le « *principe du chef* », pivot la structuration mentale d'une foule. C'est une version proche de celle de Canetti et de ses cristaux de foules : le leader des masses remplace le cristal de masse mais la fonction des deux notions (leader ou cristal de masse) est la même. Tarde théorise aussi le passage des foules dites « *naturelles* » vers celles « *artificielles* », par l'impact de la hiérarchie et de l'imitation. Dans plusieurs de ses ouvrages, (*Les Lois de l'Imitation ; L'Opinion et la Foule*), il considère que la base de la vie sociale réside dans le phénomène de suggestion et d'imitation. Pour lui, la société résulte d'une cascade d'imitations, de magnétisation : « *L'imitation, c'est une espèce de somnambulisme*⁴⁴⁴ ». Le parallèle est fait entre *état social, état hypnotique, somnambulisme et rêve*. Pour Tarde, « *la société, c'est de l'imitation* ». Comme chez Canetti, mais avant lui, Tarde estime que la sociabilité et les institutions sont, en grande partie, le résultat *d'interactions entre individus avec des effets cumulatifs, donc historiques et évolutifs, impliquant une non-conscience de l'influence reçue et de l'héritage culturel transmis d'une génération à la suivante*. La puissance du fait collectif s'impose à tout acteur social par les interactions et les influences sociales. Et cette puissance est domestiquée dans les institutions plus élaborées au fur et à mesure de l'évolution des sociétés vers des formes plus régulées et juridiquement structurées. Pour Tarde, les églises, les entreprises, les partis, les armées et les *différentes institutions sociales sont des cristallisations et des métamorphoses d'anciennes foules*. On peut alors se demander comment des institutions complexes et raffinées ont pu provenir de foules, caractérisées par l'abaissement des facultés intellectuelles individuelles, le délire et l'extrémisme.

⁴⁴⁰ Canetti, *op. cit.*, p. 14, 76 et 97.

⁴⁴¹ Enriquez Eugène, *De la Horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983.

⁴⁴² Maffesoli Michel, *Le Temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, Les éditions de la table ronde, 2019 (1^{re} éd. : 1988).

⁴⁴³ Tarde Gabriel (de), *Criminalité comparée*, 1886 ; *Les Lois de l'imitation*, 1890 ; *Logique sociale*, 1894 ; *Études de psychologie sociale*, 1898 ; *Les Transformations du pouvoir*, 1899 ; *L'Opinion et foule*, 1901 ; *Psychologie économique*, 1902.

⁴⁴⁴ Tarde Gabriel (de), 1890, *Les Lois de l'Imitation*, Paris, Alcan, 1890, p. 95.

Selon Tarde, c'est grâce au meneur, au *principe du chef* et donc de la hiérarchie. Une hiérarchie tonique et structurée, non corrompue⁴⁴⁵ (bien évidemment) impulserait un sens de la création, une intelligence et une orientation aux menés. L'imitation des menés permet alors une diffusion collective des idées du meneur et des élites. Le principe du chef permet de distinguer les *foules naturelles* de celles *artificielles*. Les *foules naturelles* sont inorganisées, volubiles, sans règles affichées, dominées par une mentalité prélogique. Elles sont le résultat de l'actualité, des événements et de lois mécaniques, donc dépendantes de l'évolution des conditions matérielles et de la contingence des situations. On l'a déjà évoqué. Elles correspondent aux clichés des foules délirantes, menaçantes mais, cependant, sans grande efficacité. Les *foules artificielles* sont plus indépendantes des variations liées à leur milieu. Elles sont organisées autour de croyances, d'un modèle commun (hiérarchie) et de règles et normes. Elles ont une grande efficacité dans l'action tout en étant d'anciennes foules naturelles, donc imprégnées par une forte énergie et un sentiment de fusion psychique initiale. L'émergence d'une foule artificielle est liée à sa discipline. Elle favorise ainsi l'accroissement de l'intelligence et de la culture de chacun des membres d'une foule anciennement naturelle. Il y a cependant une grande proximité mentale entre ces deux types (artificiel/naturel). Toute organisation (publique, privée ou politique) peut redevenir une foule désorganisée. La notion de hiérarchie est donc centrale pour bien comprendre comment on passe de l'une à l'autre. Les *foules artificielles* sont dirigées et motivées par des chefs. Quand on dit « chef », on doit aussi entendre « minorités actives », « cristaux de foules » imprimant une discipline, une volonté d'aboutir, un projet et des idées à tous. « *C'est surtout à favoriser l'expansion des exemples qu'une hiérarchie sociale est utile ; une aristocratie constitue un château d'eau nécessaire à la chute des imitations en cascades successives, successivement élargies* », soutient Tarde⁴⁴⁶. Les chefs ont donc une fonction centrale dans l'approche tardienne des phénomènes sociaux. « *Supposez un somnambule qui pousse l'imitation de son médium jusqu'à devenir médium lui-même et magnétiser un tiers, lequel à son tour l'imitera, et ainsi de suite. N'est-ce pas là la vie sociale ? Cette cascade de magnétisations successives et enchaînées est la règle ; la magnétisation mutuelle dont je parlais tout à l'heure n'est que l'exception. D'ordinaire, un homme naturellement prestigieux donne une impulsion, bientôt suivie par des milliers de gens qui le copient en tout et pour tout, et lui empruntent même son prestige, en vertu duquel ils agissent sur des millions d'hommes inférieurs. Et c'est seulement quand cette action de haut en bas se sera épuisée qu'on verra, en temps démocratique, l'action inverse se produire, les millions d'hommes à certains moments, assez rares d'ailleurs, fasciner collectivement leurs anciens médiums et les mener à la baguette. Si toute société présente une hiérarchie, c'est parce que toute société présente la cascade dont je viens de parler, et à laquelle, pour être stable, sa hiérarchie doit correspondre*⁴⁴⁷ ». Si l'on suit Tarde, la science des foules devient la science de la société tout entière (position proche de Le Bon). Moscovici, souligne à ce sujet que, pour Tarde, « *les institutions les plus raffinées, les plus civilisées, -famille, Église, mouvements historiques marquants- sont tous des métamorphoses de l'association la plus simple : la foule*⁴⁴⁸ ».

Pourquoi nous soumettons-nous ? Parce que nous serions (selon Tarde) guidés par un instinct ou une *compulsion de répétition*, que nous éprouverions un très fort plaisir à être des répétiteurs dans des collectifs. De plus, nous chercherions par tous les moyens à éviter les efforts trop coûteux liés à la recherche de nouvelles idées. Le plus étrange dans ce processus de soumission à un chef, c'est que ceux qui suivent ont l'impression d'élever leur estime de soi en s'imaginant qu'ils sont « *pareils à ceux qu'ils admirent* ». La recherche d'une image positive s'investit dans les actes et les paroles (recueillies, ressassées et ingérées) du chef. La docilité des hommes en masses est bien plus forte que lorsqu'on les prend un à un. Cette docilité proviendrait, en grande partie, d'un besoin d'obéissance culturellement transmis (famille, école, nécessités organisationnelles, religions, croyances) mais surtout d'un profond besoin d'aimer et d'imiter un homme (ou une femme) vu comme supérieur(e), de s'identifier à une image qui nous élève. L'estime de soi serait ainsi « *relevée* » par d'autres : les chefs qui apparaissent alors comme des « *identiques* » ou des « *proches* » ayant réussi, des modèles, des routes à suivre.

7.3. La transe comme big bang à l'origine des valeurs et formes des sociétés

7.3.1. Le charisme chez Weber

Max Weber⁴⁴⁹ développe aussi l'idée d'une origine des sociétés par la possession et donc par la jubilation et l'exaltation de l'être ensemble. Pour lui, les premières sociétés furent dirigées par des chefs charismatiques réunissant toutes les fonctions : guerrières, magiques, politiques. Weber propose, comme on le sait, sa typologie des modes de domination (*charismatique, traditionnel, bureaucratique*) qui renvoie, et on ne le remarque jamais assez, à une genèse des formes et d'états culturels et

⁴⁴⁵ Ces critères de non-corruption, de sincérité et d'authenticité semblent peu souvent présents mais ils sont parfois incarnés dans des réussites de leadership ou de grands mouvements historiques.

⁴⁴⁶ Tarde Gabriel (de), *La Philosophie Pénale*, Lyon A. Storck, 1890, cité par Moscovici, 1981, *op. cit.*

⁴⁴⁷ Tarde Gabriel (de), *Les Lois de l'imitation*, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁴⁸ Moscovici, *op. cit.*, 1981.

⁴⁴⁹ Weber Max, *Économie et société*, tome 1, Paris, UGE, 1995, p. 320 (1^{re} éd. en langue allemande : 1913).

mentaux de société. Les sociétés modernes où domine le modèle rationnel légal sont travaillées par un *processus tout à fait inverse du charisme*. Ce processus inverse du charisme est qualifié par Weber de *désenchantement*. Le pivot de sa typologie est donc un continuum qui part de la notion de *charisme* impliquant un enchantement et donc un état de transe collective et aboutit à son inversion traduite par la routine et le désenchantement.

Le mot « *charisme* » est un terme du droit canon signifiant « *touché par la grâce* ». Il renvoie ainsi à un don conféré par la faveur divine, désigne la relation de pouvoir créée par un prophète, un héros ou un grand leader. Weber (1864-1920), théoricien de ce phénomène : « *Nous appellerons charisme, la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou, tout au moins, inaccessibles au commun des mortels; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et, en conséquence, considéré comme un chef*⁴⁵⁰ ».

Toute son édifice théorique ressemble assez (mis à part le langage employé) aux grandes lignes tracées par Le Bon ou Tarde. Le pivot de son approche est dans l'importance accordée aux communautés émotionnelles et de masse, mobilisées autour d'un leader charismatique, à la fois créateur (pour la société en mouvement) et dominateur. Ce phénomène charismatique est vu comme un processus collectif où un meneur finit par trouver le langage et les objectifs que la foule et la société peuvent et doivent entendre. Toute communauté de ce genre est souvent conduite par des chefs plus ou moins dépositaires d'un pouvoir charismatique (prêtres, prophètes, saints, martyrs, prédicateurs, missionnaires, théologiens et autres spécialistes du dogme).

Un des continuateurs de l'étude des formes charismatiques a été, en Allemagne, Gustav Mensching⁴⁵¹ et, en France, Henri Desroche⁴⁵². Desroche décrit les courants millénaristes et messianiques lors de différents moments historiques et dans diverses sociétés, tous axés sur la recherche d'une autre société et d'une espérance. Il évoque, à plusieurs reprises, les Cultes du Cargo⁴⁵³ dans les sociétés mélanésiennes qui sont des rituels de résistance face aux schémas économiques et politiques imposés par les Occidentaux arrivant avec des cargos chargés de produits les plus divers destinés à l'échange commercial.

« Par "Culte du Cargo", les anthropologues entendaient désigner l'ensemble des croyances et pratiques magiques des Mélanésiens censées hâter l'arrivée du cargo, c'est à dire la somme des richesses d'origine européenne dont le débarquement est attendu, après invocation des ancêtres, sur un quai ou une piste d'atterrissage construite à cet effet. En effet, face aux crises et aux ruptures sociales engendrées par le colonialisme, les Mélanésiens créèrent de nouveaux rites calqués sur leurs observations des us et coutumes occidentales [...]. Le culte du Cargo désigne à l'origine des rituels très variés propres aux peuplades de Mélanésie et du reste de l'Océanie (à l'exception de la Nouvelle-Calédonie). Initié au XIX^e siècle sous l'impact de la missionarisation, il est une expression générique qui désigne les rituels adoptés par les indigènes en réaction à la colonisation, dont le point commun est l'imitation de certains gestes effectués par les occidentaux, telles les parades militaires de l'armée américaine durant la seconde guerre mondiale. Face aux crises et aux ruptures sociales engendrées par le colonialisme, les cultes du Cargo furent des mouvements à la fois d'assimilation, de mutation identitaire et de résistance face aux pratiques et aux valeurs occidentales. Plus largement, le "culte du cargo" est aujourd'hui une expression employée dans différents domaines (l'informatique, la science) pour désigner le phénomène d'appropriation par mimétisme et hors contexte, engendrant incompréhension et réinventions⁴⁵⁴ ».

Ces cultes semblent constituer la résistance par l'espérance face aux dominations. Desroches, en reprenant l'exemple des Cultes du Cargo, développe la métaphore de la « *corde de l'espérance* », en reprenant une parabole d'Angelus Silesius (un poète et mystique allemand luthérien du XVII^e siècle) intitulée : « *le miracle de la corde* » (« *L'espérance est une corde... Si un damné espérait du marais où il est embourbé, Dieu le tirerait* »). La suite du propos de Desroche est : une corde est lancée en l'air ; elle devrait

⁴⁵⁰ Weber Max, *Économie et société*, op. cit.

⁴⁵¹ Mensching Gustav, *Sociologie religieuse. Le rôle de la religion dans les relations communautaires*, trad. fr., Paris, Payot (1^{re} éd. en langue allemande : 1947), 1951.

⁴⁵² Desroche Henri, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

⁴⁵³ Kilani Mondher. 1980. « Cultes du cargo et changement social en Mélanésie : Problèmes d'interprétation », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 36, n°68, pp. 173-179.

Cf: Angleviel Frédéric, « Les Cultes du Cargo » Clio, *Voyages culturels* : http://www.clio.fr/bibliotheque/pdf/pdf_les_cultes_du_cargo.pdf.

⁴⁵⁴ Bailly-Borg Carlotta et al., *Cargo Culte*, *Parisart.com*, 2 octobre 2010: <https://www.paris-art.com/cargo-culte/>

Kilani Mondher, *Les Cultes du Cargo mélanésiens. Mythe et rationalité en Anthropologie*, Lausanne, éditions d'En bas, 1983.

retomber. Mais elle « *s'est ancrée mystérieusement quelque part. Elle ne lâche pas. Elle tient. Et elle soutient le poids de l'homme en ascension*⁴⁵⁵ ». Selon les périodes historiques, l'imagination peut devenir source d'actions efficaces en société (corde s'élevant vers le ciel) ou au contraire subir les contraintes politiques et économiques (corde retombant au sol). Dans tous les cas, l'émergence de l'espérance conduit à la conservation de croyances dans des rituels qui permettent d'affronter les situations critiques. C'est pourquoi les phénomènes charismatiques peuvent donner lieu soit à des mouvements utopiques, révolutionnaires, soit à des retraits religieux dans des cultes ou des formes mémorielles permettant de tenir en groupe face à l'adversité. Ces formes impliquent des communautés émotionnelles guidées par deux moyens d'action, se traduisant par des rituels de possession : la *prédication* et la *cure d'âme* (pratiques magiques). Pour Weber, les « *techniques magiques* » et le mysticisme ont fréquemment été une « *popularisation* » du prophétisme charismatique⁴⁵⁶.

« *La propagande de l'Islamisme en Afrique repose surtout sur un solide substrat de magie grâce auquel il a distancé toutes les autres religions [en compétition sur le terrain], et cela, en dépit du fait que l'Islamisme ancien avait rejeté la magie. Ce processus qui a été qualifié de "décadence" ou de "sclérose" des prophéties, est presque inévitable. En fait, le prophète lui-même est, normalement, un démagogue laïc, souverainement indépendant, qui veut remplacer la grâce sacerdotale ritualiste traditionnelle par une systématisation de l'éthique de la conviction. Mais pour que les laïcs acceptent le prophète, il faut que ce dernier possède un charisme. Ce qui veut dire, en règle générale, qu'il est un magicien, mais beaucoup plus grand et plus puissant que les autres et qu'il possède non seulement un pouvoir inouï sur les démons, mais aussi sur la mort elle-même. Il réveille les morts et, si possible, il ressuscite lui-même d'entre les morts. Il peut aussi accomplir des choses que les autres magiciens sont incapables de faire. Il ne lui sert de rien de se défendre contre de telles prétentions, car après sa mort, ce processus se développera sans lui et le dépassera. Pour continuer de vivre, en quelque sorte [après sa mort] au sein de larges couches de laïcs, ou bien il devra devenir lui-même l'objet d'un culte, donc être l'incarnation d'un dieu, ou bien les besoins des laïcs feront la sélection des formes de sa doctrine qui leur conviennent*⁴⁵⁷ ».

Finalement, il s'agit toujours du même processus théorique et sociologique : l'édifice social repose paradoxalement sur un levier considéré par les humains comme non-social (surnature, transcendance, merveilleux, démons, dieux, idoles, esprits). « *Les théories de Max Weber postule une telle puissance qui, en gros, se dirige de l'intérieur vers l'extérieur, du monde des idées vers le monde des réalités. C'est à elle que les sociétés doivent leur mouvement et leur stabilité*⁴⁵⁸ ». L'ordre social est alors déterminé par des causes irrationnelles et émotionnelles. Et là aussi, le mouvement provient de l'intériorité et il se dirige vers l'extériorité sociale. Le phénomène charismatique implique une relation directe, *de confiance, de foi* entre le chef et la masse. La croyance investie dans un chef ou un prophète signifie aussi que le lien charismatique implique *un discours et un message nouveaux*, renouvelant la culture et les règles sociales, faisant basculer les idées du temps. Ce type de relation renvoie aux grands moments de fondation des empires, des religions ou des arts. Ces grandes figures charismatiques, par leur action, leur discours et leur force d'influence, ont été à la base de transformations profondes dans leur société respective et même, sur un temps historique plus long. Ces hommes font alors acte de création au moment où une tradition vacille. Dans les périodes de grands bouleversements, « *ils détiennent la clé d'un événement unique, d'un commencement absolu, ce par quoi on associe leur nom, Christ, Lénine, Moïse, Freud, Mahomet ou Robespierre*⁴⁵⁹ » Moscovici propose, à cet égard, de comparer ces moments de fondation des religions, arts, civilisations à ceux décrits par la théorie astrophysique du big bang, dont procéderait notre univers.

« *Tout se déroule à partir d'un instant initial, caractérisé par un état singulier de la matière. Avant cette singularité, n'existent ni temps ni espace, ni matière, ni mouvement. C'est seulement en faisant l'hypothèse d'une extension des lois de la physique actuellement connue que l'on peut suivre l'univers à rebours en deçà de sa "singularité". Par exemple nous supposons une séquence éternelle de cycles cosmiques oscillants, dont chacun naît, à la manière du légendaire phénix, des cendres de son prédécesseur. En tout cas, selon certains scientifiques, les lois physiques ne s'appliquent pas encore à cette phase. Il y aurait donc un commencement, qui n'est pas celui du temps, mais de l'ère actuelle, précédé d'une catastrophe dont la connaissance nous échappe. George Lemaître suppose qu'il y eut une explosion dont nous sommes séparés par des milliards d'années. La matière était concentrée en un bloc d'une densité extraordinaire, une sorte d'"atome primitif". Elle se répandit dans ce qui devint l'espace et s'y condensa en galaxie. De ces amas naquirent peu à peu les étoiles, les systèmes planétaires. D'autres chercheurs, dont George Gamow, ont retouché cette théorie. Selon eux, le bloc de matière primordiale nommé ylem comportait des protons, des neutrons et des électrons en une sorte de radiation instable à température extrêmement élevée. Cette bombe*

⁴⁵⁵ Desroche Henri, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p.7.

⁴⁵⁶ Weber Max, *Économie et société*, tome 2, *op. cit.*, p. 222.

⁴⁵⁷ Weber, *ibid.*, p. 222-223.

⁴⁵⁸ Moscovici Serge, *La Machine à faire des dieux. Sociologie et psychologie*, Paris, Fayard, 1988, p. 146.

⁴⁵⁹ Moscovici, *La Machine à faire des dieux, op. cit.*, p. 152.

supra-énergique, supra-brûlante et supra-dense explosa, il y a treize milliard d'années. Elle combina aussitôt les protons, les neutrons et les électrons afin de tenir ensemble, et se déploya en créant l'espace à trois dimensions que nous connaissons. En consommant de l'énergie, les noyaux, surtout d'hydrogène lourd, puis les galaxies qui se forment l'absorbent et abaissent la température. Trois milliards d'années après l'explosion ou big bang, apparaissent les premiers astres de notre galaxie. Cinq milliards d'années encore, et notre terre se consolide. Ensuite, tout s'organise relativement vite : un milliard d'années plus tard, la matière vivante éclot sur un sol suffisamment refroidi. Et la matière sociale a posé ses premiers jalons il y a cinq millions d'années. En somme, à une explosion intense et brève succède une lente condensation pendant laquelle la radiation thermique se change en matière de galaxies, d'étoiles et enfin d'organismes. Ce qui s'est passé tout au début, en quelques secondes, au cours d'une phase dense et brûlante qui caractérise l'univers primordial, a influencé tous les phénomènes ultérieurs. Toutes les formes qu'ont prises les galaxies, les systèmes de planètes, doivent leur existence à ces événements premiers dont la nature est en partie obscurcie par le passage du temps. Bien entendu, je ne vous présente qu'une esquisse sommaire de cette évolution dont a surgi l'univers. On en vient tout naturellement à comparer au big bang cosmique l'éclosion d'une nouveauté, une religion, le capitalisme moderne, ou encore une révolution [...]. Admettons que l'innovation a un point d'origine unique, l'instant où tout bascule et où tout le nouveau, encore indéterminé, s'annonce et devient possible. Elle connaît alors sa première phase explosive : la collectivité, semblable à une énergie surhumaine, brûlante, donc instable, rompt les carcans de la tradition, secoue ses propres inerties et ses lenteurs⁴⁶⁰. »

Pendant l'essor de la relation charismatique vont naître des groupes de disciples, des porteurs de bonne parole, des rites de remémoration, de recueillement et d'écoute de ce discours ou de la parole du grand leader. Après la mort du chef charismatique, on assiste à une *routinisation du charisme*, c'est-à-dire à un refroidissement et à une transformation de la ferveur et de l'enthousiasme des disciples et des masses croyantes. « *Les enthousiasmes et les impulsions originelles tiédissent et se canalisent suivant les impératifs politiques, économiques. Ceci correspond à la mise en place d'un nouveau cadre, d'une "cage de fer" dont la collectivité devient le prisonnier volontaire. Je prolongerai l'analogie [avec la théorie du big bang] sur un point encore. Les rayonnements du big bang subsistent longtemps après l'explosion, et on peut les mesurer dans les interstices de la matière qui les piège. De même, les rayonnements d'une innovation fondatrice persistent dans les interstices de la société. On les reconnaît aux traces qu'elle laisse dans la mémoire collective, aux émotions qu'elle continue à soulever, aux désirs que les hommes éprouvent parfois de revivre cet instant intense. La Réforme a cette signification pour les protestants, la sortie d'Égypte pour les Juifs, comme la fondation de Rome l'avait pour les Latins⁴⁶¹.* »

L'influence sociale sur les foules est donc à la base de la continuation de l'effet prophétique. Elle est profondément imbriquée au pouvoir charismatique, chez Weber. Mais c'est chez Durkheim qu'on trouve une authentique et puissante théorie de la possession sociétale et donc de cette jubilation et de cette transe éprouvée collectivement.

7.3.2. L'effervescence sociale chez Durkheim et Mauss

Émile Durkheim⁴⁶², sur la base de comptes rendus ethnographiques des rituels de possession de tribus australiennes, propose de définir la société comme un lieu où les moments de fête et d'effervescence sociale fondent les valeurs et les significations prédominantes de la vie quotidienne et profane. L'opposition « sacré/profane » permet d'expliquer le basculement vers une intensification des états d'exaltation collective. L'effervescence sociale est initiée lors de rituels favorisant l'accès à une sacralité, sources des valeurs communes, utilisées et mises en avant dans les conduites de chaque individu dans sa vie quotidienne. Il s'appuie sur le re-souvenir du rituel pour accomplir ses tâches dans la vie de tous les jours. Pour Durkheim, la divinité, le totem ou l'esprit ne sont que des images de la société. Si l'on suivait le sociologue français, l'expérience du sacré pourrait se résumer à une erreur d'attribution de la cause (attribuée à des dieux) des émotions vécues par chaque adepte. Au lieu de reconnaître la nature interactionnelle et sociale de ses émotions et de ses croyances, il préfère les attribuer à une « *cause incon nue* » et irrationnelle. Pour Françoise Askebis-Leherpeux⁴⁶³, la superstition et les croyances dans les parasciences sont similairement axées sur des processus attributionnels défailants. Selon elle, la proportion des adeptes des superstitions et des parasciences serait plus grande chez les croyants non pratiquants. Le recours au paranormal est donc une ressource pour faire baisser l'anxiété liée à un sentiment d'impuissance ou d'incertitude sociale, morale ou économique. Ce manque de contrôle sur la vie quotidienne conduit à reporter une espérance et des attentes sur des formes externes qui nous échappent.

⁴⁶⁰ Moscovici Serge, *La Machine à faire des dieux*, op. cit., pp.153-154.

⁴⁶¹ Moscovici Serge, *La Machine à faire des dieux*, op. cit., p.155.

⁴⁶² Durkheim Émile *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1912.

⁴⁶³ Askévis-Leherpeux Françoise, *La Superstition*, Paris, PUF, 1988.

Les moments d'excitation collective des fêtes et autres rituels décrits sont identiques à ceux analysés par les psychosociologues des foules (conformisme, importance de la pensée figurative et symbolique, division entre sacré et profane...). Durkheim affirme que quand un individu parvient à un tel état d'exaltation, il ne se connaît plus lui-même. Ceci signifie qu'il ne se reconnaît plus tel qu'il est dans la vie normale, non rituelle et profane. On peut vraiment parler de transfiguration des conduites durant les rituels :

« L'idée même d'une cérémonie religieuse de quelque importance éveille tout naturellement l'idée de fête. Inversement, toute fête alors même qu'elle est purement laïque par ses origines, a certains caractères de la cérémonie religieuse car, dans tous les cas, elle a pour effet de rapprocher les individus, de mettre en mouvement les masses et de susciter ainsi un état d'effervescence parfois même de délire, qui n'est pas sans parenté avec l'état religieux. L'homme est transporté hors de lui distrait de ses occupations et de ses préoccupations ordinaires⁴⁶⁴ ». Ici comme dans d'autres extraits, cet auteur insiste sur la sacralité intrinsèque des rituels et des formes d'effervescence collective. « Ce qui constitue [le sentiment religieux], ce sont les impressions de réconfort et de dépendance que l'action de la société provoque dans les consciences. Par elles-mêmes, ces émotions ne sont liées à l'idée d'aucun objet déterminé ; mais parce que ce sont des émotions et qu'elles sont particulièrement intenses, elles sont aussi particulièrement contagieuses. Elles font donc tâche d'huile ; elles s'étendent à tous les autres états mentaux qui occupent alors l'esprit... La contagion n'est donc pas une sorte de procédé secondaire par lequel le caractère sacré une fois acquis se propage ; c'est le procédé même par lequel il s'acquiert. C'est par contagion qu'il se fixe⁴⁶⁵ ».

Une notion, celle de « mana », assez proche, ou en tous cas, expliquant l'expérience même du rite, est proposée par Marcel Mauss⁴⁶⁶, en 1904. Le terme « mana », est utilisé en Mélanésie (chez les Maoris). Il est l'équivalent de l'*Orenda* des Iroquois, de la *Baraka* chez les Maghrébins, du *Wakan* des Sioux. Le mana serait une force particulière des leaders, orateurs, magiciens, guerriers, qui ressemble assez à ce que Weber décrit dans la « *puissance du charisme* » ou les effets des formes magiques. Rudolf Otto dans ses travaux parlera d'expérience du numineux et de la terreur (le *tremendum*) face à l'intuition de la transcendance⁴⁶⁷. Mircea Eliade reprendra cette idée de l'intuition du sacré par le ressenti et donc par les sensations issues de l'expérience⁴⁶⁸. Les termes utilisés par Roger Caillois⁴⁶⁹ sont analogues à ceux de Durkheim : le rapport à l'état festif et à l'indistinction sociale est nettement évoqué.

Comme on l'a déjà vu précédemment, pour Serge Moscovici, il y a un réel intérêt théorique à prendre au sérieux l'hypothèse d'une origine irrationnelle, et externe à la société, des créations sociétales. Il démontre, textes à l'appui, à quel point les sociétés trouvent leur légitimité dans un espace passionnel chez les fondateurs mêmes de la sociologie (Durkheim, Simmel, Weber⁴⁷⁰). Si l'on prend l'exemple du totem et de sa fonction dans nombre de sociétés, on s'aperçoit qu'il constitue une sorte de création qui déporte les collectivités hors d'elles-mêmes. « *Qu'est-ce que l'on révère et consacre à travers le totem ? Celui-ci est un principe qui ordonne l'ensemble de l'univers. En analysant les matériaux dont il disposait sur les sociétés d'Australie et d'autres originaires d'Amérique, Durkheim établit qu'elles ne font pas les mêmes distinctions que nous entre le monde humain et non-humain*⁴⁷¹ ». Le principe totémique est objectivé et matérialisé en tant que *mana* qui est une force appuyant chaque individu de la communauté croyante dans tous ses actes de la vie. Et cette force a une origine sociale bien qu'elle soit attribuée à une extériorité non-sociale (une force mystérieuse, un esprit ou un dieu). Elle serait cependant d'origine sociale car la foi et la croyance ne pourrait, selon Durkheim, se soutenir dans l'isolement. La transformation identitaire qu'apporte le *mana* a donc une origine essentiellement communautaire. Les situations d'effervescence collective jouent alors une fonction créatrice déterminante de vitalisation des emblèmes communs. Ce processus quasi psychosociologique confère aux émotions en foule un rôle central dans la théorie du sacré et de la socialisation de Durkheim. Là aussi, la société est construite à partir de rêves et

⁴⁶⁴ Durkheim Émile, *Les Formes...* op. cit., p. 640.)

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 548.

⁴⁶⁶ Mauss Marcel et Hubert Henri, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, vol. 7, 1904, pp. 1-146.

⁴⁶⁷ Otto Rudolf, *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, trad. fr., Paris, Payot (1^{re} éd. en langue allemande : 1929), 1949.

⁴⁶⁸ Eliade Mircea, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. en langue allemande : 1956), 1965.

⁴⁶⁹ Caillois Roger, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1988 [1950].

⁴⁷⁰ Moscovici Serge, *La Machine à faire des dieux*, op. cit.

⁴⁷¹ Moscovici Serge, *La Machine à faire des dieux*, op. cit., p. 52.

d'hallucinations collectives, donc d'états de possession et de dédoublement, de sortie de chaque individu hors de soi et d'entrée dans une culture commune offerte par les rituels.

« Dans la possession heureuse, authentiquement religieuse, le fidèle recherche délibérément la transe. C'est-à-dire le ravissement de l'ivresse à la faveur de laquelle un être révéré s'introduit dans son corps. La différence entre monde extérieur et monde intérieur s'abolit. Le moi et l'autre s'interpénètrent, communiquent. Il y a là un fait surprenant, mystérieux même. C'est le grand mystère que l'on rencontre dans toutes les religions au cours des rassemblements qui célèbrent les foules et leur foi. Ainsi, dans la Bible, le jeune roi Saül entend la prédiction : "Et voici que quand tu seras arrivé là à la Côte Dieu... tu rencontreras une bande de *nabi'im*, descendant du haut lieu et devant eux une lyre et un tambour, une flûte et une harpe, et faisant nabi. Et viendra sur toi l'esprit de Jahvé, et tu feras *nabi* avec eux et tu seras changé en un autre homme" (I, Samuel, 10.5). L'expression "faire *nabi*" signifie "être possédé". On trouve son équivalent dans les fêtes de Dionysos en Grèce. Entraînés par la musique et la danse, des cortèges de fidèles s'unissaient au dieu. Les distances entre les classes s'estompaient dans le culte où s'absorbait chacun, obéissant à la parole sacrée "Oublie la différence et tu trouveras l'identité, joins-toi au groupe et tu seras heureux aujourd'hui". Pendant la transe, les individus semblent avoir changé de personnalité. Un dieu, un esprit, un génie, un ancêtre s'est emparé de leur corps. Il se substitue à eux et agit à leur place⁴⁷² ».

La théorie du charisme de Weber permet, avec celle de Durkheim, de situer l'importance sociologique de la notion de possession et de transe, au sens anthropologique et psychologique de ces termes, comme étant donc au centre de la genèse des formes sociales et de ce que sont les phénomènes de foules. Lors de ces moments rituels et sacrés, il y a un basculement qui se déroule qui renverse les cadres de la normalité. Cependant, ensuite, une domestication et une routinisation inévitables de ce basculement fait vivre chaque homme avec des réalités multiples (quotidienneté / rêve ; routine / fête ; profane / sacré). Chacun d'entre nous est alors un et multiple pour le meilleur comme pour le pire. Claude Lévi-Strauss a aussi proposé un texte marxisant sur l'origine de la religion par la drogue⁴⁷³. Cependant, deux interprétations sont possibles pour son hypothèse : une affirmation de la supériorité de l'imaginaire et de la spiritualité dans la vie sociale ; une critique matérialiste sur l'opium ou le valium du peuple qui aurait besoin de se créer des fantasmagories. Aucune de ces deux interprétations n'a vraiment de validité universelle et clairement admise par tous.

7.3.3. Structure, liminarité et *communitas* chez Victor Turner

Il en est de même des notions proposées par l'anthropologue britannique, Victor Turner⁴⁷⁴. Ce dernier dans ses recherches sur la société africaine Ndembu (Afrique Centrale et Orientale : Angola, Zambie, Est du Congo) et le phénomène rituel insiste sur deux notions qui nous semblent constituer des extensions des travaux sur les foules et des théories de Durkheim : la *liminarité* et la *communitas*.

Liminarité : « Les entités liminaires ne sont ni ici ni là : elles sont dans l'entre-deux, entre les positions assignées et ordonnées par la loi, la coutume, la convention et le cérémonial. En tant que telles, dans les nombreuses sociétés qui ritualisent les transitions sociales et culturelles, leurs attributs ambigus et indéterminés s'expriment par une riche variété de symboles. Ainsi, la liminarité est-elle fréquemment associée à la mort, aux fait d'être dans les entrailles, à l'invisibilité, à l'obscurité, à la bisexualité, aux vastes étendues désertiques et à une éclipse du soleil ou de la lune⁴⁷⁵ ». Les personnes en situation liminaire, dans divers rites, ne possèdent rien. Elles sont fréquemment déguisées en monstres, exhibées nues ou portant un semblant de vêtement. Durant ces moments, elles ne disposent pas de statut ni de distinction ni de signes les différenciant par leur statut. Elles ne sont que des initiées, des néophytes passives, humbles. Leurs rapports à l'environnement rituel est absolument égalitaire et homogène afin que les officiants du rites puissent les aider à renaître et donc à revenir vers la vie profane et normalisée. Par la situation liminaire, on se retrouve à la transition entre deux états sociaux (profane et sacré), à la fois hors du temps et dans la temporalité (sociale).

Communitas : « C'est comme s'il y avait deux "modèles" principaux, juxtaposés et alternés de l'interrelation humaine. Le premier est celui d'une société qui est un système structuré, différenciés, et souvent hiérarchique de positions politico-juridico-économiques, avec un grand nombre de types d'évaluation qui séparent les hommes en fonction d'un "plus" ou d'un "moins" (la structure). Le second, qui émerge de façon reconnaissable dans la période liminaire, est celui d'une société qui est un *comitatus* (ou "compagnonnage"), une communauté non structurée ou structurée de

⁴⁷² Moscovici Serge, *La Machine à faire des dieux*, op. cit., p. 69.

⁴⁷³ Lévi-Strauss Claude. 1970. « Les champignons dans la culture. À propos d'un livre de M. R. G. Wasson », *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, vol. X, n° 1, pp. 5-16. Texte repris dans *Anthropologie Structurale II*, pp. 264-279.

⁴⁷⁴ Turner Victor, *Le Phénomène rituel. Structure et contre structure*, PUF, 1990 (1^{re} édition en langue anglaise : 1969).

⁴⁷⁵ Turner, op. cit., p. 96.

façon rudimentaire et relativement indifférenciée, ou même une communion d'individus égaux qui se soumettent ensemble à l'autorité générale des aînés rituels. Je préfère le terme latin "communitas" à "communauté", pour distinguer cette modalité de la relation sociale d'une simple "aire de vie commune". La distinction entre structure et communitas ne correspond pas simplement à celle qui est familière entre "séculier" et "sacré" ou celle, par exemple entre politique et religion. Certaines fonctions établies, par exemple, dans les sociétés tribales ont de nombreux attributs sacrés ; d'ailleurs, chaque position sociale a certaines caractéristiques sacrées. Mais cet élément sacré est acquis par les titulaires de ces positions pendant les rites de passage, au cours desquels ils changent de position. Quelque chose du caractère sacré de cette humilité et de ce dévouement transitoires demeure et tempère l'orgueil de celui qui parvient à une position ou une fonction plus élevée⁴⁷⁶ ».

Fondamentalement, l'expérimentation de la position liminaire par tout dignitaire recevant, par la suite, un statut dans la structure sociale « normale » implique que celui qui est grandi par un statut ne peut pas assumer ses fonctions sans apprendre par la pratique le sentiment d'être « petit ». Du coup, pour Turner, il y a une sorte de dialectique de la vie sociale, où sont expérimentées les positions hautes et basses, la structure et la *communitas*, la différenciation hiérarchique et l'homogénéité liminaire, l'inégalité et l'égalité. La transition vers l'assomption d'un statut, notamment de chef, passe donc par les rites de passage qui font vivre les impressions des marges et de l'absence de statut. Pour ce chercheur, les rituels sont des espaces de reformulation et de transition entre des temporalités profanes qu'il qualifie de « *structures* », désignant les sociétés au quotidien et normalisées : ici on est assez proche de la notion de « foule artificielle » de Tarde. Selon Turner, l'expérience des rituels implique le passage par un état de liminarité où sont annulées les différences de statut, d'origine ou de profession. Pour cet auteur, durant ces moments exceptionnels, « *entre-deux* », dans la société Ndembu mais aussi ailleurs, se forment des « *communitas* », notion assez proche de ce que proposait F. Tönnies⁴⁷⁷ en son temps ou de « foule naturelle » chez Tarde⁴⁷⁸. L'auteur s'inspire aussi du découpage du rite chez Arnold Van Gennep⁴⁷⁹ : séparation, marge ou limen, agrégation. Turner énonce que « *pour les groupes, la vie sociale est une sorte de processus dialectique entraînant l'expérience successive du haut et du bas, de la communitas et de la structure, de l'égalité et de l'inégalité*⁴⁸⁰ ». Passer d'un état à un autre se déroule alors durant une phase où il n'y a pas de statut chez les participants au rituel. Et c'est bien ce qui constitue aussi l'état de foule naturelle où les différences de statuts sont réduites. Il reprend la notion d'effervescence sociale à Durkheim car, par l'expérience de la « *liminarité* », les hommes se replongent dans des valeurs qui, à leurs yeux, sont essentielles. Turner décrit un rituel d'intronisation du chef par l'insulte et l'humiliation qu'il subit durant cette situation liminaire.

La communitas « s'introduit par les interstices de la structure, dans la liminarité, ou la marginalité ou l'infériorité. On la tient souvent pour "sacrée" ou "sainte", peut-être parce qu'elle transgresse ou dissout les normes qui nous gouvernent et qu'elle s'accompagne de phénomènes où l'on fait l'expérience d'une puissance sans précédent. La sagesse consiste toujours à trouver la relation appropriée entre structure et communitas dans les conditions données de temps et de lieu et à ne pas s'accrocher à l'une des deux modalités lorsque sa vigueur est épuisée⁴⁸¹ ».

Bourdieu⁴⁸² reprend à Van Gennep cette idée de l'importance fondamentale des rites de passage dans toute société. Cependant, pour le sociologue de l'habitus, le rite a surtout pour fonction de « *séparer ceux qui l'ont subi, non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront jamais parce qu'il ne le concerne pas. C'est pourquoi, plutôt que rites de passage, je dirais volontiers rites de consécration, ou rites de légitimation ou, tout simplement, rites d'institution (en donnant à ce mot le sens actif qu'il a par exemple dans l'expression "institution d'un héritier"*⁴⁸³) ». Bourdieu s'appuie sur le rite de la circoncision pour définir un caractère disons « *arbitraire* » et « *conventionnel* » de ce genre de pratique, définissant un avant et un après pour l'initié. Ainsi, une division est opérée entre ceux qui sont susceptibles de recevoir le rituel et les autres.

⁴⁷⁶ Turner, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁷⁷ Tönnies Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 2010 (1^{re} édition en langue allemande : 1887).

⁴⁷⁸ Tarde, *op. cit.*

⁴⁷⁹ Van Gennep Arnold, 1909 : *Les rites de passage : étude systématique*, Paris, Dunod.

⁴⁸⁰ Turner, *op. cit.*

⁴⁸¹ Turner, *op. cit.*

⁴⁸² Bourdieu Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, juin 1982. Rites et fétiches. pp. 58-63: <https://doi.org/10.3406/arss.1982.2159>.

⁴⁸³ Bourdieu, *op. cit.*, p. 58.

« C'est bien ce que fait le rituel d'institution. Il dit : cet homme est un homme — sous-entendu, ce qui ne va pas de soi, un vrai homme. Il tend à faire de l'homme le plus petit, le plus faible, bref le plus efféminé, un homme pleinement homme, séparé par une différence de nature, d'essence, de la femme la plus masculine, la plus grande, la plus forte, etc. Instituer, en ce cas, c'est consacrer, c'est-à-dire sanctionner et sanctifier un état de choses, un ordre établi, comme fait, précisément, une constitution au sens juridico-politique du terme. L'investiture (du chevalier, du député, du président de la République, etc.) consiste à sanctionner et à sanctifier, en la faisant connaître et reconnaître, une différence (préexistante ou non), à la faire exister en tant que différence sociale, connue et reconnue par l'agent investi et par les autres. Bref, sous peine de s'interdire de comprendre les phénomènes sociaux les plus fondamentaux, et aussi bien dans les sociétés précapitalistes que dans notre propre monde (le diplôme appartient tout autant à la magie que les amulettes), la science sociale doit prendre en compte le fait de l'efficacité symbolique des rites d'institution ; c'est-à-dire le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel⁴⁸⁴ ».

Tout rite d'institution est alors une sorte d'acte de « *magie sociale* » ou un « *coup de force symbolique*⁴⁸⁵ ». L'individu consacré est alors tenu d'être à la hauteur de la définition de soi que lui confère le rite. De plus, le rite d'institution permet de tracer des limites et d'empêcher toute déviation par rapport aux attentes sociales. C'est pourquoi dans ces types de rite, des menaces, des épreuves physiques, des situations de souffrances sont administrés aux initiés afin qu'ils comprennent qu'il n'y a plus de retour en arrière possible. L'investiture rituelle consolide alors les statuts notamment des groupes privilégiés et consolide la structure sociale, selon Bourdieu. Cette consolidation présuppose alors une croyance collective.

« Les témoignages de respect, ceux qui consistent par exemple à donner à quelqu'un ses titres (Monsieur le président, Excellence, etc.), sont autant de répétitions de l'acte inaugural d'institution accompli par une autorité universellement reconnue, donc fondée dans le consensus omnium ; ils ont valeur de serment d'allégeance, de témoignage de reconnaissance, à l'égard de la personne particulière à qui ils s'adressent mais surtout à l'égard de l'institution qui l'a instituée (c'est pourquoi le respect des formes et des formes de respect qui définit la politesse est si profondément politique). La croyance de tous, qui préexiste au rituel, est la condition de l'efficacité du rituel. On ne prêche que des convertis. Et le miracle de l'efficacité symbolique disparaît si l'on voit que la magie des mots ne fait que déclencher des ressorts — les dispositions — préalablement montés⁴⁸⁶ ».

Bien que la position de Bourdieu soit pertinente, il adopte une version classiste des rituels qui ne correspond pas à la diversité des sentiments recherchés dans ce type de pratique. Il a raison de décrire l'institution et la convention dans le rite. Il a tort de n'y voir qu'un arbitraire et un caprice, voire une ruse des classes dominantes pour manipuler les « *croissants* » ou les « *dominés* ». Il existe bien évidemment des rites partout et non seulement dans les classes dirigeantes. Cette réduction aux rapports de dominations symboliques de toute relation sociale est bien le gros problème épistémologique des théories bourdieusiennes. Pour, Tim Olaveson, un spécialiste de Turner, il ne fait nul doute qu'il existe un rapport entre le sociologue anglais et Durkheim : « *There is a link between Durkheim's treatment of ritual and his notion of collective effervescence, and Turner's theories of ritual, the social process, and his concept of communitas. In fact, I will demonstrate that the outline of Turner's theory of ritual and society was present, in germinal form, in Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life, and that striking similarities exist between the two writers' processual models of ritual and society*⁴⁸⁷ ». On peut considérer que le caractère fonctionnel des rites de ce genre est à prendre nettement au sérieux au lieu de leur plaquer une logique d'évaluation arbitraire.

7.3.4. Les processus d'identification et de libido comme liants sociaux chez Freud

Sigmund Freud, dans ses ouvrages de psychologie des masses⁴⁸⁸ d'après-guerre, édifie une explication de l'origine de notre culture, de nos valeurs et des phénomènes de foules. La psychologie et les sciences sont, dès le départ, pour Freud, un moyen de combattre les illusions et la tendance des masses à la violence et à l'apathie. Il est volontiers attiré par une pensée libératrice et démystificatrice. Le but est alors de redonner aux hommes des capacités d'action et d'autonomie culturelle. « *Tirer les hommes de leur état de rêve éveillé, les amener à la raison, leur faire prendre conscience de leurs propres forces et de leurs facultés.*

⁴⁸⁴ Bourdieu, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ Bourdieu, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁸⁷ Olaveson Tim, 2001, "Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner", *Dialectical Anthropology*, n° 26, pp. 89–124.

⁴⁸⁸ *Psychologie des Foules et Analyse du Moi*, 1921 ; *Le Moi et le ça*, 1923 ; *Totem et Tabou*, 1913 ; *L'Homme Moïse et le Monothéisme*, 1934-38 ; *Malaise dans la Civilisation*, 1929 ; *L'Avenir d'une Illusion*, 1927.

Ainsi, pourront-ils transformer la réalité de telle façon que les illusions ne soient plus nécessaires, résume Moscovici, à propos des objectifs de Freud lorsqu'il va édifier son système théorique de psychologie des masses.⁴⁸⁹ ».

Quel est l'apport de cet auteur et pourquoi peut-on parler d'« *anthropologie freudienne* » bien qu'il propose une approche de thèmes politique et religieux ? L'apport de Freud à la compréhension des phénomènes de foule est dans sa capacité à faire tenir les deux bouts de la chaîne : l'individuel, avec son histoire et ses émotions, et le collectif, avec ses traditions, ses règles, ses mythes. Ce théoricien, en comprenant l'importance de l'inconscient, comme processus collectif articulé à une problématique individuelle, a favorisé l'explication de l'hypnose en masse alors que Le Bon et Tarde ne faisait que les décrire. Ses idées ont été mises en application et ont conduit, par exemple, son neveu, Edward Bernays⁴⁹⁰, à généraliser à tous les États-Unis, puis dans le reste du monde sous emprise américaine, les concepts psychanalytiques et l'influence de l'inconscient sur les conduites. De plus, les approches qu'il propose sur la religion, la culture, la sublimation ou la manière de construire le leadership dans les institutions (armée, église) sont tout à fait pertinentes sur le plan des phénomènes sociaux observés.

Les états hypnotiques en masse sont expliqués comme une tendance que Freud définit par le terme « *identification* ». Par ce concept, le maître de Vienne tente de montrer que l'imitation n'est pas une simple « *pulsion mécanique* ». Il s'agit d'une conduite résultant d'une articulation entre le biologique (besoin d'imiter, de reproduire, de répéter) et le social (modèle paternel, admiration, construction de « *héros de substitution* » durant toute la phase post-œdipienne, affrontement de la destinée d'adulte, influence de modèles politiques, culturels, organisationnels, socialisation). À ce titre, l'identification est définie comme un mécanisme psychosociologique, ayant ses bases dans l'évolution mentale et affective du petit enfant⁴⁹¹ dont le psychisme et les besoins sont ensuite, avec la maturation, progressivement transformés et réinventés pour lui permettre de se construire une socialisation⁴⁹². *L'identification renvoie à un processus d'attachement affectif qui serait en action chez tout individu lorsqu'il renonce à posséder un objet d'amour et finit par le copier pour le recueillir (mentalement) en soi.* Il s'agit d'une tendance complémentaire du besoin amoureux qui pousse à fusionner avec l'objet aimé par sa possession affective et corporelle. Nous examinerons la libido plus tard.

7.3.4.1. L'identification

« *Processus psychique par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identifications* » affirment Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis⁴⁹³. Cette théorisation inclut des notions comme « *imitation* », « *empathie* » (*Einfühlung*), « *sympathie* », « *contagion mentale* », « *projection* », « *introjection* ». Il y a deux processus qui ne se déroulent pas chez tous de la même façon : le premier est celui qui implique que le sujet *s'identifie à l'extériorité ou à une autre personne* ; le second (centrifuge) où l'individu

⁴⁸⁹ Moscovici, L'Âge des foules... *op. cit.*, 1981, p.308.

⁴⁹⁰ Bernays Edward, 1928, *Propaganda. Comment manipuler l'opinion en démocratie*, Paris, Zones/La Découverte (trad. française : 2007).

⁴⁹¹ Durant les premières années de l'enfant : projection de sentiments ambivalent vers autrui, introjection de comportements d'autrui, dont la mère, en soi, narcissisme primaire fusionnel impliquant l'indistinction entre soi et autrui. Durant la phase du narcissisme primaire, l'enfant traverse un état où il investit la totalité de sa libido, de son énergie sur lui-même. Il devient à ses propres yeux un objet d'amour et traverse notamment une phase de toute-puissance : c'est durant cette phase qu'est généré ce que les psychanalystes qualifient de moi-idéal. La conscience de la différence entre soi et l'extériorité sociale (autrui) est très faiblement activée mais elle est élaborée peu à peu par des moments de prise de conscience de l'unité du moi, notamment durant le stade du miroir (entre 6 mois et 18 mois) : Lacan Jacques, *Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, PUF, 1949 ; cf. aussi : Wallon Henri, *Les Origines du caractère chez l'enfant : les préludes du sentiment de personnalité*, Paris, PUF, 1949.

⁴⁹² Phase conflictuelle œdipienne, suivie de l'invention de modèles fantasmés remplaçant les parents, élaboration d'un narcissisme secondaire. Cette seconde forme d'amour de soi est conditionnée par la prise en considération plus pragmatique des réalités externes. La personnalité de l'enfant entre trois et cinq-six ans est enrichie du fait de la meilleure compréhension des interactions sociales. Les obstacles à l'envie de toute-puissance, associée à la phase de narcissisme primaire, vont lui permettre de trier entre ce qu'il est possible de faire et les impossibilités. Une intériorisation des règles de la vie sociale a lieu et l'enfant commence à s'identifier à des rôles, à des personnalités idéalisées (père, mère, proches familiaux, personnages romanesques, etc.). Durant cette phase de différenciation et d'identification, est élaboré ce que les psychanalystes qualifient d'idéal du moi, structure mentale résultant des processus d'imitation et d'intériorisation des modèles parentaux et culturels. L'idéal du moi implique donc une intériorisation des valeurs sociétales et familiales. Le moi-idéal n'impliquant qu'un vécu de toute-puissance et une dépendance forte de l'enfant.

⁴⁹³ Laplanche Jean et Pontalis Jean-Bertrand, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF, 1984, p. 187-190.

assimile autrui à sa propre personne. Dans les symptômes hystériques, Freud a très vite vu les effets de l'envie d'imiter dont les sources ou les motifs résideraient dans l'inconscient et la biographie des sujets consultés. Il y a une emprise du processus d'imitation/identification dans la mesure où il commence très tôt dès les premiers âges de la vie. Le très jeune enfant (1 à 4 ans) éprouve d'abord un narcissisme primaire conduisant à la construction du moi idéal, des premières formes stable d'amour de soi et donc d'identification à une extériorité. Ensuite, ce besoin se transforme et se continue par la phase de narcissisme secondaire où l'individu prend modèle sur l'entourage (parents, amis, éducateurs) et s'éloigne d'une problématique narcissique pour se socialiser. Les expériences acquises permettent ensuite à un tel processus de se reproduire durant toutes les situations sociales ultérieures. Durant la phase de déroulement du complexe d'Œdipe, une amnésie de « *scène primitive* » est courante. Ce processus de refoulement et d'amnésie conduit à reporter sur d'autres personnes sociales l'idéalisation des figures parentales. La clé de l'émergence du processus d'identification, après la phase conflictuelle du complexe d'Œdipe, serait très probablement le caractère ambivalent de l'admiration (amour/rivalité) vis-à-vis des parents. Les interdits et les règles sont alors intériorisés. Cette situation conduit donc à construire des alternatives identificatoires et à idéaliser des personnages d'autres sphères de socialisation, plus éloignées. L'identification est alors descriptible sous quatre modes⁴⁹⁴ :

- a. *Prototypé de la relation affective à tout objet* (durant la phase pré-œdipienne : formes premières de l'incorporation de l'autre, de la projection, de l'introjection ; émois paranoïdes, schizoïdes, premières formes de l'amour de soi et généralisation égotiste) ;
- b. *Substitutions plus ou moins régressives de l'objet abandonné (objets transitionnels, décrits par Winnicott, op. cit.) ;*
- c. *Absence d'investissement sexuel conduisant à des déplacements hystériques et la névrose* (engendrant des traits de personnalités et certaines orientations affectives) ;
- d. *Processus d'identification à un objet de substitution* (amour et admiration pour un leader, phénomènes de masse) conduisant à une identification réciproque des membres d'une masse à une idole ou à un leader. Le processus d'identification représente « *une propension à l'identité, à l'attachement exclusif à un autre, à un modèle précis [...], avec des personnes qui incarnent ce que nous voudrions être*⁴⁹⁵ ». Le meneur, chez Freud, est d'abord un *modèle d'identification* pour chaque individu de la foule. Il est l'élément commun, l'*idéal du moi* de chacun.

Ces quatre modalités interviennent, chacune à leur manière, dans la genèse des formes sociales et des relations de foules.

7.3.4.2. Libido

Complémentaire à la relation à un objet commun (identification), l'énergie qui propulserait chaque individu à fusionner dans la masse et à s'associer à autrui, serait le *désir amoureux* (*expression de la libido*). Le terme « *libido* » signifie, en latin, « *envie* », « *désir* » et exprime explicitement, dans l'approche freudienne, une *quantité d'énergie sexuelle*. D'un point de vue qualitatif, « *la libido n'est pas réductible à une énergie mentale non spécifiée (comme le voudrait C.-G. Jung). Si elle peut être déssexualisée, notamment dans les investissements narcissiques, c'est toujours secondairement et par une renonciation au but spécifiquement sexuel*⁴⁹⁶ ». Consécutivement, la libido est vue comme une quantité non exactement mesurable, mais cumulable et divisible, car elle est transformée, augmentée, diminuée, répartie et déplacée, voire sublimée lors d'activités socialement utiles ou de type esthétique/artistiques. *La libido se traduit donc par la manifestation psychique des pulsions sexuelles de chaque membre d'une foule ou d'une société.* Les psychanalystes s'interrogent sur les déviations quant au but et sur l'absence de circulation de la libido dans le psychisme qui peut traduire un malaise. L'absence de traduction en *libido* des excitations sexuelles peut alors expliquer les « *blocages* », « *névroses* » et des formes de *clivages* (d'origine sociale et éducative) entre le psychique et le somatique (corporel) ainsi que l'expression d'angoisses associées. La notion de *libido* repose donc sur une conceptualisation économique et énergétique. Elle est donc canalizable et orientable. Sa canalisation en fonction des contextes de vie et des biographies est de type sociologique. L'énergie liée à la *libido* circule et existe sous la forme d'expressions et de pratiques socialisées des pulsions sexuelles. On l'a déjà évoqué : la distinction est souvent faite dans ce domaine entre « *désir* » socialisé et « *pulsion* » répétitive et non encore exprimée. L'économie libidinale et la canalisation sociologique de cette énergie permettent aux pulsions sexuelles d'être ritualisées et de déboucher vers des formes communicables. La *mimesis* (identification) est alors

⁴⁹⁴ Freud Sigmund, *Psychologie collective et analyse du moi*, trad. fr, Paris, BoD, 2018 (1^{re} édition en langue allemande : 1921) : https://www.google.fr/books/edition/Psychologie_collective_et_analyse_du_moi/zB9tDwAAQBAJ?hl=fr&gbpv=1&printsec=frontcover.

Laplanche et Pontalis, *op. cit.*

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ Laplanche et Pontalis, *op. cit.*, p. 225.

décrite comme tendance répétitive, irrépressible à l'imitation d'un rôle ou d'un personnage et une nécessité de rechercher une manière d'être. La fusion par la *libido* renvoie, quant à elle, à une énergie de l'amour poussant à la possession de l'objet désiré. Ces deux notions constituent, chez Freud, les deux clés conceptuelles d'une compréhension des phénomènes de foule et de toute forme de sociation. L'énergie de l'amour nous pousserait à nous unir aux autres, « à nous associer à des personnes que nous voudrions avoir⁴⁹⁷ ». Elle complète la tendance à s'identifier à des personnages qu'on ne peut pas posséder (*mimésis*). « À la verticale, l'élan amoureux de chaque individu vers le meneur ; à l'horizontale, une multitude de personnes qui ont le même objet pour idéal du moi et, par conséquent, s'identifient les uns aux autres⁴⁹⁸ ». Avec les propositions de Freud, on entre dans un ensemble conceptuel cohérent où le social et l'individuel sont dans une relation interactive, imbriquée et de genèse réciproque. Beaucoup de commentateurs ne comprennent pas grand-chose à la notion d'identification quand ils n'en font qu'un simple processus individuel, réduit à son pré carré intimiste et individualisé. Il s'agit, bien au contraire, dès le départ (relation mère-enfant) et avant tout, d'un phénomène collectif. C'est le grand malentendu des sciences sociales à ce propos. Certains théoriciens, par paresse intellectuelle, divisent la société en deux : d'un côté les individus et de l'autre la société ; alors qu'il y a de profonds liens entre les deux. Grâce à ces deux processus (amour et mimétisme), on apprend que l'abandon des masses face à leur idole est explicable par le caractère incomplet (néoténie) de l'humain et par son profond besoin de combler ce manque fondamental.

En s'identifiant au chef et entre eux, les membres d'une foule trouvent un modèle commun. Ils résolvent spontanément le conflit provoqué par le désir de posséder pour soi-seul l'objet d'amour. *Le renoncement est un sacrifice par lequel s'instaure le fait social. On renonce à jouir de la possession individuelle et régressive d'un objet valorisé. On le fait par l'intermédiaire d'une fusion identificatoire avec d'autres conduisant à une sorte de partage collectif de valeurs.* Le point central de l'explication freudienne est donc dans l'importance accordée au chef ou à un modèle, comme dans les phénomènes de masse esthétiques, qui représente l'idéal du moi, un référent dynamisant, positif, social, le point d'orientation qui permet la cohésion d'une foule. À un niveau intra-individuel, le rapport au meneur correspond à la topique de l'appareil psychique : le *moi*, comme processus englobant de socialisation complète d'une personne ; le *surmoi* : résumé intériorisé et normatif-contrainant des exigences de l'environnement extérieur et des règles ; l'*idéal du moi* : projet positif de partage de valeurs, d'un modèle aimé et de dynamique sociale ; le *moi-idéal* : cristallisation de fantasmes narcissiques et de désirs de toute-puissance infantiles- et le *ça* : ensemble de pulsions plus ou moins socialement canalisées et sublimées.

Le niveau de l'individu demeure une référence spécifique de compréhension de l'analyse théorique du phénomène de foule. Et le rapport de l'individu au social lui permet de trouver de la cohérence en se plongeant dans des situations d'effervescence sociale et d'abandon face à un modèle qui le dynamise. L'inconscient de chaque individu existe inévitablement dans des relations, avec ses proches, dont sa mère tout petit, puis avec d'autres symboles collectifs. À chaque fois que ces relations avec autrui ont lieu, des contradictions, des désirs et de conduites plurielles sont rencontrés. Des traditions sont revécues. Des phénomènes paroxystiques ou des foules sont expérimentés. Alors, durant ces interactions et ces relations, il y a des greffes qui prennent : des points d'identification, pour un grand nombre d'individus, face à des modèles. Des espérances génèrent en parallèle des états d'énamoration collective. Avec l'organisation double (individuelle et collective) autour de la mimésis et de la libido, Freud propose une explication unique de la transition du collectif à l'individuel et *vice-versa*. Et l'on n'a pas fini d'en tirer des enseignements de type socio-anthropologique et philosophique.

7.4. Conclusion

On a vu à quel point, par divers exemples d'auteurs (psychologues des foules, fondateurs de la sociologie, spécialistes de sciences des religions, ethnologues, psychanalystes) et de notions, le phénomène rituel est profondément définissable comme un dispositif d'emprise sur l'esprit des individus en masse et de réenchantement de la vie sociale. On a aussi remarqué un phénomène assez unique qui fait reposer la société sur des idées et des représentations, vues comme d'origine extra-sociale (des esprits et divinités, des forces magiques, comme le mana). Ce clivage (entre « social/normalité » et « surnature ») se déroule par un processus d'identification à des entités, considérées comme externes au groupe d'appartenance, ou à des êtres inatteignables, lointains (vedettes, stars). Il est basé sur un manque profond de tout individu. Ce manque fondamental (de plénitude) est expliqué par certains auteurs (Louis Bolk, Dany-Robert Dufour, Jacques Lacan, Peter Sloterdijk, Arnold Gehlen⁴⁹⁹, Konrad Lorenz) par une fragilité biopsychique et développemental des êtres humains

⁴⁹⁷ Moscovici, *op. cit.*, 1981, p.355.

⁴⁹⁸ Moscovici, *op. cit.*, 1981, p. 374.

⁴⁹⁹ Gehlen Arnod, 1990, *Anthropologie et psychologie sociale*, Paris, PUF (1^{re} éd. en langue allemande : 1930-1975).

(la néoténie). Ainsi, on ne peut séparer le biologique, le social, le psychique. Il s'agit de niveaux de détermination des conduites en interaction constante. La recherche d'identification, procède de cette fragilité originelle (liée à la détresse dès la naissance de tout individu). Il ne faut pas s'étonner que les groupes humains régressent, eux aussi, ensemble en sombrant dans l'illusion groupale et en tentant de panser cette fragilité personnelle et commune.

Gehlen Arnold, 2010, *Essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (1^{re} éd. en langue allemande : 1952-1975).

Gehlen Arnold, *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard, 2021 (1^{re} éd. en langue allemande : 1940).

Chapitre 8. Les préjugés et les discriminations : quelques éléments d'analyse

Ce chapitre ne peut approfondir tous les aspects de l'attitude xénophobe et des formes diverses de discrimination. Il essaie de donner quelques éléments d'information sur l'origine des préjugés de tout type (liés au genre, à l'ethnie, à la race, à l'âge, à l'appartenance sociale, etc.). Il n'entre pas du tout dans les débats sur les nouvelles formes de racialisme édifiés par des activistes depuis le début des années 2000 qui tentent d'essentialiser les appartenances culturelles ou religieuses et qui reposent sur un différentialisme des groupes sociaux⁵⁰⁰. Il serait trop compliqué d'entrer dans les débats sur récents. Il faudrait consacrer un cours entier à la question. On se penchera plutôt, dans le chapitre qui suit, sur les mécanismes affectifs et cognitifs engendrant des attitudes de méconnaissance d'autrui, de réduction de sa complexité phénoménale et du processus général de catégorisation sociale qui est à la source de tous les préjugés. On remarquera alors qu'il y a une *universalité des aptitudes des sociétés et des groupes à produire des préjugés* et de la tendance à créer des approximations sur les autres groupes sociaux. Cette tendance n'est pas distribuée de façon égale dans toutes les strates de la population : il existe des majorités gouvernantes et juridiques et des minorités influentes et en lutte. On peut observer des tendances à l'accumulation de discriminations concernant certaines minorités notamment ethniques⁵⁰¹. Néanmoins, on observe la production de préjugés, des discriminations et des formes de xénophobie dans toutes les sociétés mondiales et sous toutes les latitudes géographiques. On ne se permettra jamais de donner une hiérarchie des sociétés mondiales dans ce domaine en les classant en fonction de leur degré de xénophobie, de nationalisme fermé ou ouvert. À chacun de se faire une idée en prenant des informations diverses de commentateurs et d'analystes dans ce domaine. Essayons donc de donner des éléments de définition de diverses notions et des exemples de recherches reconnues dans ce domaine.

8.1. Définitions et rappels sur les notions de préjugés, stéréotypes et discrimination

8.1.1. Préjugé : éléments de description

On recommande comme faisant partie de ce cours, la lecture, pour plus d'information, du document HAL (Archives ouvertes) suivant : Seca Jean-Marie, « Préjugé », in Guy Jucquois et Gilles Ferréol (éd.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2003, pp. 279-283 : <https://hal.univ-lorraine.fr/hal-03011118/document>.

→ Étymologie (*praejudicare* = « juger préalablement » ou faire état d'une « opinion toute faite ») ;

→ Champ des représentations anticipantes et justificatrices de conduites ;

→ « Jugement négatif », dévalorisant, basé parfois et en partie, sur des présupposés positifs, porté sur des objets (matériels, symboliques, sociaux), des groupes ou des individus, caractérisés sociodémographiquement, biopsychiquement ou culturellement par un trait particulier, souvent minoritaire.

Définition : → le préjugé est une *attitude*. Comme toute attitude, il implique trois niveaux :

-des contenus exprimés sous la forme de la stéréotypie – consistant dans des assertions schématiques à propos d'une cible ;

-une dimension affective (émotions, valeurs associées à l'action de préjuger : mépris, rejet, dénégation, haine, amour, ambivalence) ;

-des conduites (*discriminations* positives ou négatives).

8.1.2. Stéréotype : éléments de description

On recommande comme faisant partie de ce cours, la lecture, pour plus d'information, du document HAL (Archives ouvertes) suivant : Seca Jean-Marie, « Stéréotype », in : Guy Jucquois et Gilles Ferréol (éd.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2003 : pp. 330-332 : <https://hal.univ-lorraine.fr/hal-03011121/document>.

→ Initialement utilisé dans le travail typographique pour désigner un moulage de plomb destiné à la réalisation d'un cliché ;

⁵⁰⁰ Pour plus d'information on peut d'abord lire le livre suivant sur l'origine et la nature du racisme : Taguieff Pierre-André, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1990. Voir aussi : Taguieff Pierre-André (éd.), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Paris, PUF, 2013.

Ensuite, on peut consulter celui-ci sur les nouvelles formes de « racialisme » générées par une doctrine antiraciste : Taguieff Pierre-André, *L'Imposture décoloniale : Science imaginaire et pseudo-antiracisme*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2020.

⁵⁰¹ Sanchez-Matza Margarita, *Racisme et xénophobie*, Paris, PUF, 2004.

Croizet Jean-Claude et Leyens Jacques-Philippe -éd-, *Mauvaises réputations. Réalités et enjeux de la stigmatisation sociales*, Paris, Armand Colin, 2003.

Legal Jean-Baptiste et Delouée Sylvain, *Stéréotypes, préjugés et discrimination*, Paris, Dunod, 2008.

→1922 : 1^{re} utilisation psychosociale : par ce terme, Walter Lippmann (1922, *Public Opinion*, New York, Harcourt Brace Jovanovich) voulait métaphoriquement décrire des « opinions toutes faites » et des « images vite élaborées » ;

Définition : →Le stéréotype est un « raccourci cognitif », un « schème⁵⁰² perceptif » ou une théorie implicite de la personnalité, relativement rigide, que partagent les individus appartenant à une entité donnée à propos de l'ensemble des attributs ou des membres d'un autre groupe et du sien propre. Un tel schème perceptif rigide est lié au mot qui le désigne. Il intervient automatiquement dans l'évaluation de ses spécimens. Le stéréotype est le versant « cognitif » du préjugé. Il est néanmoins étroitement associé à l'aspect affectif car il agit très rapidement, au moment-même où un jugement (versant affectif) est émis.

8.1.3. Discrimination : éléments de description

Voir pour plus d'information la référence lisant le document contenu dans le lien HAL suivant : Seca Jean-Marie, « Discrimination », in Guy Jucquois et Gilles Ferréol (éd.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris, Armand Colin, 2003, pp. 94-97 : <https://hal.univ-lorraine.fr/hal-03011112/document>. Cette notion renvoie au versant comportemental des préjugés. Cependant, elle peut parfois précéder le préjugé quand une relation de pouvoir très arbitraire empêche la possibilité d'expression ou de justification des actions d'exclusion et de séparation. On reviendra sur cette notion ultérieurement. Un exemple de discrimination précédant et justifiant des préjugés : le système des castes en Inde⁵⁰³. D'un autre point de vue, tout le système des castes est justifié idéologiquement et religieusement. Mais le rejet de certains groupes (Intouchables notamment) est le motif premier des activités de préjugés. La discrimination est cependant le « stade suprême » du préjugé dans la mesure où il y a « *passage à l'acte* » et non seulement une « *pensée inamicale ou adverse* ».

8.2. Exemples de recherche sur la genèse des stéréotypes et du dogmatisme

8.2.1. Le stigmate comme « couverture » : la stratégie de handicap intentionnel

Berglas Steven et Jones Edward décrivent un effet assez courant des préjugés (contre soi) dans une expérience connue⁵⁰⁴. Conformément aux prédictions de la *théorie de la comparaison sociale* de Leon Festinger⁵⁰⁵, on sait que les gens rendus incertains quant à leurs capacités et à leurs aptitudes réelles (donc qui anticipent une image de soi négative) ont tendance à faire prédominer le jugement d'autrui et des groupes sur leur propre autonomie et sur leur propre évaluation. Le handicap intentionnel, dans cette expérience implique une attitude d'auto-évaluation négative avec une peur du jugement du groupe du fait de la comparaison induite par le désavantage subi (handicap). Ainsi, les sujets de cette expérience, mis artificiellement en situation d'infériorité, *ont se fabriquer intentionnellement des « freins »*, en plus d'avoir tendance à se rapporter à l'environnement immédiat (l'entourage, le groupe). En effet, dans les situations d'incertitude, on remarque une tendance à codifier des ressentis ambivalents ou incompréhensibles en se conformant à l'environnement social immédiat. Dans les expériences de Stanley Schachter et Jerome Singer sur la codification des émotions, on a pu prouver cette dépendance assez fréquente et reproductible expérimentalement⁵⁰⁶. Donc les sujets participant à l'expérience de Berglas et Jones peuvent s'« *auto-handicaper* » volontairement et provisoirement, s'ils sont soumis à un examen de type universitaire ou à un test quelconque impliquant un classement, s'ils estiment avoir de faibles chances de réussir, afin de préserver artificiellement une bonne vision d'eux-mêmes. En prenant une drogue ou de l'alcool avant un examen, on peut choisir d'attribuer l'échec à la conduite d'addiction. Si la réussite est au rendez-vous, on va attribuer le succès à ses propres capacités. L'idée des expérimentateurs est de faire participer des étudiants volontaires à une recherche sur les liens entre les performances à des résolutions de problèmes et les effets de différentes drogues. Ils disent à des étudiants volontaires qu'ils participent à une

⁵⁰² Un schème est un plan ou programme d'activités mentales (ou structure prototypique) qui rassemble des cycles d'actions ou des objets, des événements qui diffèrent entre eux mais sont considérés comme équivalents par un individu donné. Le schème est l'équivalent psychologique et figuratif de ce que l'on appelle le concept logique en mathématiques. Jean Piaget (fameux psychologue de l'enfant) donne un rôle essentiel aux schèmes sensori-moteurs -par exemple, schèmes primaires et schèmes secondaires- pour expliquer la formation des aptitudes intellectuelles chez l'enfant. Si le stéréotype est un schème, on peut fortement supposer qu'il est une forme de pensée sociale (certes réduite, mais influençant les communications et les évaluations).

⁵⁰³ Voir : Dumont Louis, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1979.

⁵⁰⁴ Berglas Steven et Jones Edward, « Drug choice as a self-handicapping strategy in response to noncontingent success », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 36, n° 4, avril, 1978, pp. 405-417: <https://doi.org/10.1037//0022-3514.36.4.405>.

⁵⁰⁵ Festinger Leon, A Theory of Social Comparison Process. *Human relations*, n° 7, 1954, pp. 117-140: <https://doi.org/10.1177/00187267540070>.

⁵⁰⁶ Schachter Stanley et Singer Jerome, « Cognitive, social and psychological determinants of emotional states », *Psychological Review*, 69(5), pp. 379-399 : <https://doi.org/10.1037/h0046234>.

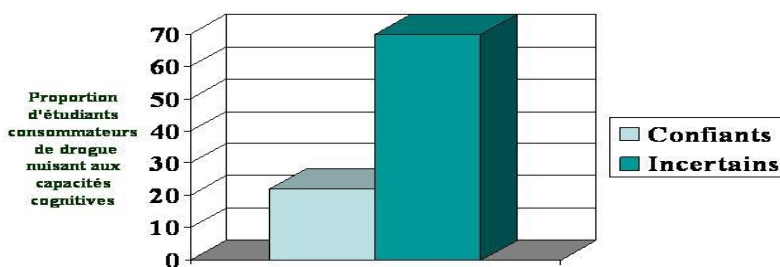
recherche pour établir les effets de diverses drogues sur l'aptitude à résoudre des problèmes. On leur demande d'abord de réaliser un exercice préalable. Les expérimentateurs se débrouillent alors pour faire croire à certains étudiants qu'ils ont échoué et à d'autres qu'ils ont bien réussi à cet exercice de résolution de problème. On passe ensuite à l'expérience proprement dite, aux yeux des étudiants. On leur dit qu'on veut *vérifier leurs aptitudes dans ce genre d'exercice et sous l'influence de drogues*. À ce stade, deux options leur sont offertes. Soit, ils choisissent l'Actavil qui est censé améliorer les performances, soit ils peuvent consommer du Pandocin qui est présenté comme nuisant à la performance.

L'hypothèse envisagée pour cette expérimentation : les sujets rendus incertains sur leurs aptitudes (variable indépendante) vont avoir tendance à choisir le Pandocin (variable dépendante).

Résultats :

(Berglas Steven et Jones Edward, 1978, « Drug choice as a self-handicaping strategy in response to noncontingent success », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 36, n° 4, avril, pp. 405-417):

Proportions d'étudiants choisissant le PANDOCIN selon leur degré de confiance / doute en leurs capacités cognitives:



On a donc la confirmation que l'incertitude sur leurs capacités (« se croire médiocre ») conduit des individus à choisir une stratégie d'auto-handicap (choix du Pandocin) alors que ceux qui étaient renforcés dans leurs aptitudes préféreraient prendre de l'Actavil. Le cercle vicieux de l'échec pour certaines catégories sociales stigmatisées pourrait résider dans ce processus paradoxal de préservation de l'image de soi.

8.2.2. Les prophéties qui se réalisent ou *self-fulfilling prophecies*

On peut continuer cette démonstration en se penchant sur d'autres vérifications du phénomène de modelage des comportements autour de préjugés. Les travaux de Robert Rosenthal et Lenore Jacobson⁵⁰⁷ sur les effets de la représentation de l'intelligence en milieu scolaire indiquent, par exemple, que des préjugés positifs peuvent avoir des conséquences ahurissantes. On appelle le phénomène qu'ils ont étudié « *effet Pygmalion* » ou « *self-fulfilling prophecy*⁵⁰⁸ » (prophéties qui tendent à s'auto-accomplir). Évoquons rapidement la *légende de Pygmalion* : ce roi légendaire de Chypre, scandalisé par les conduites des femmes de son île et par leur prostitution, se consacra entièrement au célibat et à son art. Il était donc célibataire. Selon la mythologie grecque, il réalisa une si belle statue en ivoire (Galatée) qu'il en tomba

⁵⁰⁷ Robert Rosenthal et Lenore Jacobson, « Teacher expectations for the disadvantaged » in *Scientific American*, 4, 218, 1968, pp. 19-23.

Robert Rosenthal et Lenore Jacobson, *Pygmalion in the class room : teachers expectations and pupil's intellectual development*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968: trad. fr: *Pygmalion à l'école. L'attente du maître et le développement intellectuel des élèves*, Paris, Casterman, 1971.

⁵⁰⁸ Merton Robert, The self-fulfilling prophecy, *Antioch Review*, vol. VIII, n° 2, pp. 193-210 : <https://entrepreneurscommunicate.pbworks.com/f/Merton.%2BSelf%2BFulfilling%2BProfecy.pdf>.

amoureux, pour donner suite à un envoûtement de la déesse Aphrodite. Il demanda alors à celle-ci d'exaucer son vœu d'avoir une épouse comme sa statue car il était toujours plus tourmenté par la beauté de son œuvre. Cela lui fut accordé. On comprendra le lien avec le préjugé qui, en étant énoncé, désiré, fantasmé, « *crée la réalité* » qu'il prétend désigner. La représentation que l'on aura des minorités dans un pays va, du même coup, engendrer les informations et les conduites qui n'existaient pas avant d'avoir été décrites et verbalisées. Par *un mécanisme quasi implacable*, les discriminations et les préjugés se renforcent les unes les autres. Il n'est pas éthique d'étudier expérimentalement des préjugés négatifs bien que la première recherche sur l'effet Pygmalion ait été trouvée avec des rats de laboratoire : un groupe de rats désignés, face à des étudiants expérimentateurs biologistes, comme très intelligents a accompli correctement tout le parcours du labyrinthe contrairement à un autre ensemble décrit comme composé d'individus inaptes. Les chercheurs susnommés vont donc scénariser des représentations positives des élèves dans une école, de la façon suivante. Ils font faire passer un test d'intelligence à des classes de cette école primaire, à la rentrée. Leur manipulation consiste alors à laisser croire aux instituteurs contactés que certains de leurs élèves (20%, choisis, en fait, au hasard et normalement intelligents) sont considérés comme « surdoués ». On leur indique que ces tests permettraient de prédire un rapide développement intellectuel et scolaire.

La variable indépendante (VI) : (→ cause supposée du phénomène étudié) est donc le *préjugé positif* « implanté » arbitrairement dans la pensée pédagogique des instituteurs. On communique le nom de ces enfants aux instituteurs. On crée une attente pour 20% mais on ne produit aucun stigmate explicite pour les 80% restants qui sont dit « *normalement intelligents* ». On mesure l'impact de cette manipulation par la mesure de l'effet de la VI sur divers indices renvoyant à des *variables dépendantes* (=VD) (→ conséquences comportementales et scolaires de l'implantation de l'attente positive).

Trois types de mesures des VD sont envisagés :

- 1) Tests d'intelligence après 4, 8, 20 mois ;
- 2) Résultats scolaires après 4, 8, 20 mois ;
- 3) Évaluations des instituteurs et encouragements durant la classe.

Résultats :

1. Dès le 4^e mois, les enfants stigmatisés positivement commencent à produire des résultats de tests de Q.I. plus élevés ;
2. La différence entre les deux groupes (20%/80%) va s'accroître tout au long des 20 mois de l'observation ;
3. Cette différence devient très forte à la fin des 12 premiers mois ;
4. L'augmentation du Q.I. pour les 20% positivement stigmatisés sera de 10 à 15 points par rapport aux autres enfants et au début de l'expérience ;
5. L'augmentation des résultats aux tests s'accompagnent de résultats scolaires meilleurs (augmentation des notes, évaluation positive de leur personnalité par les instituteurs, plus grand nombre d'interpellations non verbales positives, d'encouragements, soutien scolaire plus grand) (**Voir schéma ci-après**)

Les autres enfants (80%) étaient considérés comme « *moins intéressants* », « *plus lents* », « *moins susceptibles de comprendre ou de s'intéresser à des choses complexes* ». Les expérimentations de Rosenthal et Jacobson eurent un grand retentissement dans la recherche des années 1960 et ultérieurement. En une dizaine d'années, le nombre de reproductions-vérifications de cet effet⁵⁰⁹ passa de 35 à 345. Par la méta-analyse de toutes ces recherches, on établit sans aucune contestation possible que l'attente d'un individu à propos de la conduite d'un autre implique tendanciellement sa confirmation, voire presque sa « *prédiction* ». Concernant les enseignants, quatre facteurs expliqueraient les confirmations de préjugés : le climat de travail et de communication créé par l'enseignant ; le temps et l'attention accordés à l'élève ; les occasions offertes à l'élève de s'exprimer ; la qualité des encouragements et renforcements, tant positifs : soutien moral, attention ; récompenses ; que négatifs : punitions. Ainsi, lors d'échecs de « *bons élèves* », l'enseignant aura tendance à être plus persistant dans son accompagnement : en lui envoyant plus de signaux d'information pour trouver la bonne solution à un problème ; par la répétition plus fréquente et reformulée de la question à résoudre ; en lui allouant plus de temps pour résoudre l'énigme.

Conclusion : on avait fini par « *créer des surdoués* » et des enfants supérieurement intelligents alors qu'au départ, ils avaient les mêmes caractéristiques que les autres. Les effets négatifs de tels processus sont évidents : *la perception négative d'une minorité la stigmatisera, la marquera et la conduira à agir conformément à la vision dépréciative qu'elle ressentira, même inconsciemment*. Ils sont prévisibles dans les relations interethniques, avec diverses minorités ou majorités. Des recherches ont montré d'ailleurs que les élèves appartenant à des origines modestes sont objets de stigmatisation⁵¹⁰.

« Ainsi, un enseignant nouvellement affecté à un établissement situé en zone d'éducation prioritaire (ZEP) s'attendra probablement à être confronté à des élèves rencontrant des difficultés scolaires. Son attente sera tout autre s'il apprend qu'il est affecté à un établissement en centre-ville, situé dans des quartiers aisés. La question soulevée par la littérature sur l'effet Pygmalion concerne la possibilité que la réussite scolaire inférieure de certaines populations stigmatisées trouve une part de son explication dans les effets engendrés par des a priori moins positifs de l'enseignant à leur égard⁵¹¹ ». L'attente d'une personne vis-à-vis d'une autre peut donc produire sa propre confirmation.

8.2.3. La genèse sociale des préjugés : la tendance au dogmatisme

La fameuse recherche de Theodor Adorno et ses collaborateurs⁵¹², durant les années 1940, sur la personnalité autoritaire indique qu'on peut tenter de repérer les tendances à la rigidité de pensée dans des groupes de population. À la suite de l'avènement du fascisme et du nazisme en Europe, ces chercheurs tentèrent d'évaluer s'il existait des personnalités « *potentiellement fascistes* » aux États-Unis. La notion de potentialité ne signifie donc pas que toute personne répondant de façon conforme aux tests de ces chercheurs « *est* » fasciste. Cela signifie très exactement qu'une tendance à la rigidité et donc une vulnérabilité idéologique y est repérable. Adorno et tous construisent des questionnaires d'échelles d'attitude après avoir réalisé des approches qualitatives approfondies (entretiens, tests projectifs TAT –Thematic Aperception Test créé, en 1935-1943, par Henry Murray⁵¹³, observations) auprès d'une vaste quantité d'Américains de toutes conditions sociales et politiques. Pour donner suite à l'analyse des données, ils mirent d'abord au point une première échelle dite « AS » (comme « Antisémitisme »). Pour améliorer et généraliser la mesure qu'il essayait de mettre au point, ils réalisèrent ensuite l'échelle dite « E » (comme « Ethnocentrisme »). Cette échelle fut testée aussi pour ensuite être reformulée de façon plus provocante dans l'énoncé suivant : échelle « F » (comme « Fascisme ») qui évaluait neuf dimensions. Chacune de ces dimensions renvoyait à des items d'un questionnaire que les enquêtés devaient évaluer. Les résultats à chaque dimension, impliquant divers items, étaient additionnés et conduisaient à un score moyen à l'échelle F :

1-*hyper-attention aux valeurs conventionnelles ou traditionalisme* ;

2-*tendance à la soumission à l'autorité* ;

⁵⁰⁹ Voir : Rosenthal Robert et Rubin Donald, « Interpersonal expectancy effects : the first 345 studies, *The Behavioral and Brain Sciences*, 1(3), 1980, pp. 377–415: <https://doi.org/10.1017/S0140525X00075506>.

⁵¹⁰ Bihl Alain et Pfefferkorn Roland, *Déchiffrer les inégalités*, Paris, Syros-Alternatives économiques, 1999.

⁵¹¹ Croizet Jean-Claude et Claire Theresa, « Les enseignants contribuent-ils aux inégalités sociales ? », tiré de : Croizet Jean-Claude et Leyens Jacques-Philippe -éd-, *Mauvaises réputations...*, 2003, pp. 145-175.

⁵¹² Adorno Theodor, Frenkel-Brunswick Else, Levinson Daniel et Sanford Nevitt, 1950, *The Authoritarian Personality. Studies in Prejudice*, New York, Harpers and Brothers ; voir en français, Adorno Th., 2007, *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris, Allia.

⁵¹³ Murray Henry, *Explorations in Personality*. New York: Oxford University Press, 1938.

3-hostilité généralisée et cynisme ;

4-refus des formes de pensée introspective (esprit rêveur, imaginaire) ;

5-tendance à la superstition et au mysticisme ;

6« dureté » relationnelle et valorisation du pouvoir ;

7-rejet des gens qui violent les valeurs conventionnelles ;

8-tendance à la projection de désirs ou agressions sur autrui ;

9-refus/évitement des questions tournant autour de l'épanouissement sexuel (dégoût/obsessions affirmés, phraséologies anti-érotiques)

Les valeurs de l'autoritarisme et de l'échelle antidémocratique d'Adorno et collaborateurs impliquaient donc :

- a. Une sur-idéalisation du moi et de la famille ;
- b. Une projection sur l'extérieur des incohérences internes ;
- c. Une faible sensibilité aux changements de conduite d'autrui ;
- d. Une centration sur la recherche d'informations confirmant les stéréotypes ;
- e. Une tendance à l'attachement rapide à la norme quand les situations sont trop incertaines ;
- f. Une survalorisation de la police et des autorités de l'État ;
- g. Une plus grande dureté dans les jugements ;
- h. Une parallèle tendance à être plus soumis, influençables et obéissants ;
- i. Un report de l'agressivité sur des boucs émissaires et des minorités.

Par contraste, les personnes ayant un score faible à l'échelle F sembleraient plus conscientes de leurs conflits internes, démontreraient une vie intérieure et une capacité d'auto-analyse plus riche, seraient plus aptes à accepter leur ambivalence et leur possible propension à pouvoir transgresser des valeurs qui sont parfois considérées comme fondamentales. Cette échelle fut utilisée tout au long des années 1950 et 1960⁵¹⁴. L'autoritarisme serait effectivement et majoritairement acquis par suite de modelages familiaux, éducatifs et parentaux⁵¹⁵. Les parents avec un score à l'échelle F élevé auraient fréquemment des enfants avec des tendances similaires. Ce genre de parents serait hyper-obsédant à propos de la discipline, du formalisme, de la soumission à l'autorité, de la rigidité mentale. Cependant, cette échelle permettait de ne repérer que les hauts-scores et donc les extrêmes. Cela ne signifiait pas que les bas-scores n'étaient pas « non-démocratiques ». Diverses recherches ont ensuite démontré que les « bas-scores » à l'échelle F pouvaient aussi produire des comportements punitifs notamment lors de simulations de jurys⁵¹⁶.

Sociocentrisme, dogmatisme et mentalité fermée

L'étude d'Adorno avait essayé de révéler, avec un succès mitigé, les effets d'une philosophie rigide, enfermée, close sur elle-même, centrée sur le groupe d'appartenance et l'exclusion, qu'on pourrait qualifier d'ethocentrisme ou sociocentrisme. « *En projetant ses désirs honteux sur les autres, l'individu à préjugé a la possibilité de penser à ce qui, sans cela, serait tabou. Le style de pensée qui en résulte s'apparente à celui que l'on trouve dans la presse à sensation qui prétend s'offusquer des affaires sexuelles scandaleuses, mais les recherche néanmoins continuellement, et les décrit dans leurs détails pour faire plaisir à ses lecteurs. En agissant ainsi, [un tel] individu [...] peut se construire une image du monde dans laquelle ce sont toujours les autres gens qui ont des désirs pervers mettant en péril la décence, sans jamais reconnaître [qu'il] pourrait avoir les mêmes désirs*⁵¹⁷ ».

Le sociocentrisme est une tendance anthropologiquement présente dans toutes les sociétés, même s'il est difficile de mesurer son intensité réelle ou son emprise en tant que forme de régulation sociale et politique chez chaque individu ou dans chaque groupe social. Il s'agit de la forme de pensée décrite plus haut dans les travaux d'Adorno. Elle renvoie aussi à une phase du développement intellectuel de l'individu. Jean Piaget, dans ses travaux sur le développement de l'intelligence chez l'enfant, a bien décrit comment la progression du savoir, l'accès à la pensée opératoire et formelle impliquent un

⁵¹⁴ Voir: Cherry Frances et Byrne Donn, « Authoritarianism », in Thomas Blass (éd), *Personality variables in social behavior*, Londres, Psychology Press, 1977, pp. 109-133.

⁵¹⁵ Byrne Donn, « Parental antecedents of authoritarianism ». *Journal of Personality and Social Psychology*, 1(4), 1965, pp. 369–373 : <https://doi.org/10.1037/h0021860>.

⁵¹⁶ Deconchy Jean-Pierre, « Psychologie sociale, autoritarisme, démocratisme : un manque ou un surplus d'outillage », *Hermès*, n° 19, 1996, pp. 135-148 : <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-1996-1-page-135.htm>.

⁵¹⁷ Billig Michael, « Racisme, préjugé et discrimination », in Serge Moscovici -éd- *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1984, p. 460.

dépassement de l'égo-centrisme du petit enfant. Le progrès de l'enfant s'accompagne d'une décentration d'abord « affective et sensorielle », puis « concrète » et, enfin, « formelle/abstraite » (« je » n'est, peu à peu, qu'un élément du monde et un « objet » parmi d'autres du système social et d'un groupe). L'égo-centrisme et le sociocentrisme appartiendraient donc à un type régressif de pensée, connecté, pourrait-on dire, aux « mots et aux maux » de la tribu et au désir de « revenir en arrière » dans la maîtrise d'un certain rapport au monde.

Les travaux de Milton Rokeach⁵¹⁸, sur le dogmatisme, permettent de comprendre que cette tendance est indépendante de l'orientation politique (militants de gauche ou droite peuvent, autant les uns que les autres, exprimer de tels défauts). Rokeach construit pour faire ses mesures une échelle de dogmatisme.

« Rokeach axiomatisera successivement plusieurs concepts. Fidèle à Adorno, il reprendra une des filières conceptuelles constitutives de la dimension F (Fascism), à savoir l'ethnocentrisme, et il montrera expérimentalement que la rigidité de l'analyse psychosociale à laquelle elle renvoie (« tu es un noir, un Polonais, un Irlandais ou un étranger : donc je sais automatiquement ce que tu es et ce que tu veux, et c'est peu de chose ») correspond à une rigidité cognitive générale et donc à une défaillance cognitive puisque la cognition humaine semble devoir intégrer, dans sa définition même, l'idée d'invention et d'aménagement créatif. Toutefois, dans le domaine des adhésions et des systèmes cognitifs que, sans trop de précautions, on dira idéologiques, le couple autoritarisme (via ethnocentrisme) / rigidité mentale s'avère défaillant pour rendre compte des résultats obtenus dans certains montages expérimentaux : un chrétien, un marxiste, un bouddhiste autoritaire ne sont pas obligatoirement sujet rigide dans les modalités de leurs opérations cognitives. En fait et à y bien regarder, un sujet qui se situe très haut dans l'échelle d'ethnocentrisme, probablement right-wing et un autre sujet place très bas, probablement left-wing, se réfèrent à des énoncés moraux et idéologiques différents entre eux jusqu'à la contradiction : mais, dans leurs extrémismes respectifs, ils peuvent concrètement fonctionner de façon comparable. S'introduit alors, dans l'analyse des fonctionnements en cause, l'idée que les contenus des énoncés idéologiques importent moins que la structure formelle qui les organise et qui les agence entre eux. Rokeach, dans la recherche qu'il fait des invariants qui interviennent dans l'anatomie et dans la physiologie de cette structure, procède en deux étapes. 1) il introduit d'abord l'idée d'une sorte de système de traitement généralisé de l'information disponible : arrangement formel des croyances adoptées par le sujet, éventuellement formulables, ainsi que des non-croyances rencontrées chez des congénères, elles aussi connues mais toutefois non-adoptées. C'est ce système de traitement général, le belief / disbelief system, qui filtre cognitivement la totalité des données sociales et psychosociales disponibles ; 2) il formalise une forme particulière de ce système général qu'il détecte chez un type particulier d'individu : le sujet "dogmatiste". Ce n'est pas le lieu d'en détailler les structures mentales et psychosociales. Ce qui demeure, c'est, d'une part, la neutralisation (l'époché ?) des con tenus idéologiques ; d'autre part, la similitude structurale du traitement de l'information par le dogmatiste d'(extrême) gauche et par celui d'(extrême) droite. Le jeu des altérités se déplace⁵¹⁹. ».

Un peu plus tard, Bob Altemeyer⁵²⁰ a aussi, quant à lui, envisager de mettre en place une mesure d'échelle d'autoritarisme. Selon ce chercheur, seules trois dimensions de l'échelle F d'Adorno méritent d'être retenues : 1/ la soumission à l'autorité ; 2/ l'agressivité autoritaire ou tendance à punir ou à réprimer ; 3/ le conventionnalisme ou hyperconformisme aux normes et aux conventions sociales surtout en matière sexuelle. Altemeyer a construit alors une échelle plus fiable que celle d'Adorno qui avaient reçu des critiques techniques (24 items du questionnaires tous fortement intercorrélés : de .85 à .88 sur le plan des alphas moyens de l'analyse de variance). Il insiste aussi pour dire qu'il existe un autoritarisme de gauche. Donc l'autoritarisme n'est pas spécialement de droite. En fait, conformément aux résultats trouvés par Rokeach, on observe que l'autoritarisme de gauche est associé à un sentiment de certitude idéologique (dogmatisme, double langage, préjugés) impliquant une forte conformisation aux leaders et autorités de son propre camp partisan. Les soutiens les plus fidèles du régime communistes en Union soviétique étudiés par Altemeyer sont aussi ceux qui ont un haut score à son échelle d'autoritarisme. Plus généralement, le dogmatisme est une tendance à renforcer l'aspect contraignant d'un énoncé considéré comme une vérité fondamentale, le dogme, dont l'adoption règle l'appartenance au groupe. D'autres recherches⁵²¹ considèrent que l'autoritarisme résulte de « mécanismes idéologiques », généré par une communauté recherchant un conformisme régulateur. L'autoritarisme serait alors la conséquence d'une façon de fonctionner en étant mécaniquement conforme à son groupe d'appartenance quel que soit la croyance idéologique défendue. L'autoritarisme est le résultat du mode, orthodoxe ou fermé, de fonctionnement et de régulation des groupes et des « tribus ». On produirait alors de l'autoritarisme de façon « organisationnelle », mécanique,

⁵¹⁸ Rokeach Milton, *The Open and the Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief System and Personality System*, New York, Basic Books, 1960.

⁵¹⁹ Deconchy, 1996, *op. cit.*, p. 140.

⁵²⁰ Altemeyer Bob, *The Authoritarian Specter*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1996.

⁵²¹ Deconchy Jean-Pierre, 1980, *Orthodoxie et sciences humaines*, La Haye, Mouton.

automatique, en fonction du mode de pensée prédominant dans une institution, un groupe, un parti, une secte, une organisation quelconque et du management qui en résulterait. Les sujets orthodoxes demandent une affiliation à leur groupe sur la base de « réflexes » mentaux suivants :

- une *impermeabilisation des systèmes de croyances* par rapport aux systèmes non-croyants ;
- une *incapacité à différencier les systèmes non-croyants* entre eux ;
- une forte *dépendance des croyances périphériques* par rapport au système central de croyances ;
- une *survalorisation du passé et de l'avenir* (= uchronies), une sous-estimation de l'apport, -y-compris intellectuel- du présent.

Deconchy a donc prolongé les recherches pionnières et innovante de Rokeach. Il a voulu montrer qu'il existe une articulation entre le sujet et le groupe orthodoxe par des expérimentations en milieu religieux. Dans le prolongement d'Adorno, Rokeach a, pour sa part, beaucoup plus étudié la personnalité des sujets dogmatiques (échelle en 40 propositions ou items permettant de détecter les sujets « dogmatiques »). La genèse intergroupe du stéréotype : la catégorisation sociale explique aussi l'implication dans une attitude réductrice et sociocentrique⁵²².

8.3. La catégorisation sociale : un processus intergroupe même dans les relations interindividuelles

On avait observé régulièrement l'existence de processus de *catégorisation*, impliquant l'élimination de détails ou des rajouts d'éléments n'existant pas dans une image ou un motif, soumis à des sujets expérimentaux, depuis les travaux de Jerome Bruner et Leo Postman⁵²³. Ces phénomènes de catégorisation ne concernent pas uniquement les objets de perception. Ils renvoient aussi à des relations interhumaines, selon Henri Tajfel⁵²⁴. Ces tendances indiquent qu'il existe des processus simplificateurs du réel. On peut donner l'exemple de l'expérience de l'étude de Jerome Bruner et Cecile Goodman⁵²⁵ sur le surestimation et le surdimensionnement des pièces de monnaie par les enfants pauvres comparativement à ceux plus fortunés. Dans une autre expérience⁵²⁶, alors que des étudiants de classe moyenne ne font pas systématiquement d'erreur dans l'estimation de la taille des pièces de monnaie, on divise le même groupe en deux sous-catégories. On fait croire aux membres de l'un des deux sous-groupes qu'ils ont toujours été pauvres. À l'inverse, on suggère hypnotiquement aux membres du second groupe qu'ils ont toujours été riches. Dans cette manipulation expérimentale, on retrouve la tendance au surdimensionnement de la pièce de monnaie quand les étudiants croient qu'ils sont pauvres.

Les phénomènes de catégorisation peuvent être entendus en tant que : « *Processus qui tendent à ordonner l'environnement en termes de catégories : groupes de personnes, d'objets, d'événements (ou groupes de certains de leurs attributs), en tant qu'ils sont, soit semblables, soit différents, soit équivalents les uns aux autres pour l'action, les intentions ou les attitudes d'un individu*⁵²⁷ ». La catégorisation est définie *comme une tendance à la schématisation*. Dans la communication inter-groupe, elle se traduit par l'attribution d'étiquettes caricaturales d'un groupe vis à vis de l'autre. Ce phénomène est renforcé par le *sentiment de la communauté du groupe* (identité sociale positive de l'endogroupe) qui estime être le point de référence à partir duquel doivent être évalués les objets internes ou externes au groupe. Ceci implique que si un groupe (ou un individu lui appartenant) doit donner une évaluation d'objets ou de performances en situation de comparaison avec un autre groupe, il aura tendance :

- à *accentuer les différences perçues entre les objets de son propre groupe et ceux de l'autre groupe en comparaison avec lui* (effet de contraste) ;

⁵²² Cf. Expériences de Tajfel et collaborateurs : pour une approche synthétique mais précise voir le chapitre 1 de l'ouvrage de Doise, Deschamps et Mugny, 1978, *Psychologie Sociale Expérimentale*, Paris, A. Colin, pp. 13-27.

⁵²³ Bruner Jerome et Postman Leo, « On the Perception of Incongruity: A Paradigm », *Journal of Personality*, 18, 1949, pp. 206-223: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1949.tb01241.x>.

⁵²⁴ Tajfel Henri « Quantitative judgment in social perception », *British Journal of Psychology*, 50, 1959, pp. 16–29 : <https://doi.org/10.1111/j.2044-8295.1959.tb00677.x>.

⁵²⁵ Bruner Jerome et Goodman Cecile, « Value and need as organizing factors in perception ». *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 42(1), 1947, pp. 33–44 : <https://doi.org/10.1037/h0058484>.

⁵²⁶ Ashley Wayne, Harper Robert et Runyon Dale, « The perceived size of coins in normal and hypnotically induced economic states », *American Journal of Psychology*, 64, 1951, pp. 564-572: <https://doi-org.bases-doc.univ-lorraine.fr/10.2307/1418194>.

⁵²⁷ Cf. Tajfel Henri, « La catégorisation sociale », in Serge Moscovici (éd), *Introduction à la Psychologie Sociale*. Paris, Larousse, 1972, p. 272.

-à accentuer les ressemblances perçues entre les objets appartenant au propre groupe (effet d'assimilation).

La catégorisation est la réalisation d'une activité perceptive élémentaire qui s'applique à tous les objets, physiques ou non, sociaux ou non. Elle se déclenche dès qu'un ensemble d'objet est classé en deux catégories. *A fortiori*, quand un groupe est différencié d'un autre groupe, les effets de contraste et d'assimilation se déroulent quasi automatiquement. Par exemple, Henri Tajfel et Alan Wilkes⁵²⁸, dès 1963, ont montré que le simple classement de lignes, de longueur inégale, au moyen de deux étiquettes (A et B), les fait percevoir comme plus différentes qu'elles ne le sont lorsqu'elles ne sont pas catégorisées en deux classes et qu'on demande d'estimer leur dimension. Des individus passent une épreuve d'évaluation des longueurs de huit lignes présentées plusieurs fois au hasard. Ces lignes sont de longueur inégale de 163 mm à 229 mm (différences d'environ 5% entre elles). Dans un premier sous-groupe d'expérience, les quatre lignes les plus courtes sont systématiquement associées avec une lettre A et les quatre lignes les plus longues sont catégorisées avec une lettre B. On établit ainsi une relation explicite entre l'appartenance aux deux classes (A et B) et la longueur des lignes. Dans une deuxième sous-groupe d'expérimentation et un troisième on fait disparaître cette correspondance avec les lettres. Les lettres sont attribuées au hasard à chaque présentation de ligne ou bien on ne mentionne pas du tout de lettre A ou B. Les hypothèses faites pour cette expérimentation étaient que 1/ lorsque la classification (lettres A et B) est plaquée sur les stimuli (lignes), on observera une accentuation des différences entre les deux catégories (A, B) de lignes et une accentuation des ressemblances à l'intérieur de chaque catégorie (A ou B). 2/ Quand il y a une absence de rapport entre appartenances catégorielles et les spécificités physiques (différences de lignes), ce type d'effet (accentuation des différences entre catégories et des ressemblances des lignes à l'intérieur d'une catégorie), ne se déroulera pas. Les résultats confirment ces hypothèses. À partir de ces données, Tajfel et son équipe ont ensuite vérifié l'existence de ce mécanisme sociocognitif pour l'étude des stéréotypes sociaux et des relations interhumaines⁵²⁹.

Le phénomène de la catégorisation sociale se déroule donc durant les situations de la communication entre groupes sociaux. C'est ce qu'a démontré Willem Doise dans ses expériences scientifiques⁵³⁰. Pour ce dernier, les différenciations au niveau des représentations cognitives, les discriminations évaluatives et ségrégations comportementales sont reliées⁵³¹. Ainsi, si on constate une différenciation dans les représentations et les évaluations, on va supposer que ce genre de mécanisme a pour but de favoriser des conduites différenciées en fonction des appartenances à des catégories sociales et entre membres de groupes différents. La simple évocation d'un autre groupe ou d'une autre catégorie est suffisante pour produire un effet d'accentuation des ressemblances prétendues au sein d'une catégorie sociale et des différences sociocognitives entre deux catégories sociales, comme deux groupes d'appartenance en concurrence par exemple.

Dans une expérimentation, Doise⁵³² demande à des jeunes garçons et des jeunes filles d'environ dix ans de désigner, pour chaque photo qu'ils ou elles observaient (trois photos de garçons, trois photos de filles) quels étaient les termes (parmi un ensemble de 24 adjectifs) qui décrivaient le mieux chaque enfant sur la photo. Dans un premier sous-groupe, trois photos d'une seule catégorie de genre étaient évaluées. Dans un second sous-groupe, toutes les photos, quel que soit le statut sexuel, étaient offertes à l'évaluation. Enfin, en condition supplémentaire, dite d'ordre de passation de l'expérimentation, la moitié des jeunes garçons et filles commençait par décrire les trois photos de leur propre appartenance de genre. L'autre moitié débutait l'exercice en décrivant les trois photos de l'autre appartenance de genre. Les résultats indiquèrent que le processus de catégorisation (*favoritisme intragroupe et dénigrement intergroupe*) a fonctionné complètement. L'antagonisme intergroupe accentue ce processus de catégorisation en faveur de son groupe d'appartenance et en défaveur du groupe externe. Ce mécanisme sociocognitif se manifeste quasi naturellement et automatiquement. Divers enseignements sont à tirer de champ dense et important de recherche. En effet, certains acteurs politiques ou économiques peuvent vouloir

⁵²⁸ Tajfel Henri et Wilkes Alan, « Classification and quantitative judgement », *British Journal of Psychology*, 54, 1963, pp. 101-119 : <https://bpspsychub.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.2044-8295.1963.tb00865.x>.

⁵²⁹ Tajfel Henri, Sheikh Anees, Gardner Robert, « Contenu des stéréotypes et inférence de la similarité entre membres de groupes stéréotypés », Doise Willem (éd.), *Expériences entre groupes*. Paris Mouton, 1979, pp. 243-262.

⁵³⁰ Doise Willem (éd.), 1979, *Expériences entre groupes*. Paris Mouton, 1979.

Doise Willem, *L'Articulation psychosociologique et les relations entre groupes*, Bruxelles, De Boeck, 1976.

Doise Willem, *L'Explication en psychologie sociale*, Paris, PUF, 1982.

Doise Willem, « Les relations entre groupes », in Serge Moscovici (éd.), *Psychologie sociale*. Paris, PUF, 1984, pp. 254-274.

⁵³¹ Doise Willem, *op. cit.* 1982, p. 117.

⁵³² *Ibid.*

sciemment entretenir les situations de forte catégorisation intergroupes afin de maintenir ce qu'ils estiment être « leur » identité sociale positive par exemple, par l'affichage de signes extérieurs d'appartenance religieuse ou encore lors de jeux de luttes stratégiques entre leaders dans les entreprises pour maintenir un clivage entre deux groupes professionnels, ou bien mettre en œuvre des catégorisations et formes de stéréotypes internationales lors de conflits guerriers.

8.4. La lutte contre la stéréotypie : un combat permanent en soi et dans les institutions

On sait que la France est considérée comme :

- La patrie de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen (1789) ;
- Inspiratrice par le truchement de René Cassin du texte adopté par les Nations unies (1948) ;
- Comprenant de nombreux organismes en charge de l'application de la réglementation entourant la lutte contre la discrimination et le racisme : exemple : la *Commission nationale consultative des Droits de l'Homme* (CNCDH) ; ou la cité de l'immigration (Porte Dorée).

Par ailleurs, ces phénomènes discriminatoires sont susceptibles de recevoir des traitements complémentaires en étant reformulés positivement : *intégration, assimilation, droit d'asile, amélioration des droits sociaux et économiques, politique de redistribution, aides à l'emploi et aux régions défavorisées*. Chaque année, est publié un Rapport d'activité de la CNCDH⁵³³ sur *La lutte contre la xénophobie et le racisme*. Cette Commission a vocation à intervenir pour les questions les plus générales comme les plus particulières concernant les droits de l'homme sur le territoire français. Elle joue aussi un rôle remarquable sur le plan international (avis et conseils au gouvernement, coopération avec les grandes institutions mondiales et les organisations non gouvernementales).

Citons également diverses autres structures agissant contre la discrimination : *Comité européen pour la prévention de la torture, Cour pénale, Ligue contre le racisme et l'antisémitisme, MRAP...* sans parler des multiples associations humanitaires (*MSF, Médecins du Monde, Handicap International...*) et caritatives (*Secours Populaire, Emmaüs, Les Resto' du Cœur...*). La lutte contre les stéréotypes n'est pas facile à mener. Elle est confondue parfois avec l'action sociale. Il s'agit d'un domaine où les moindres reculs, même minimes, sont perçus comme plus graves que les plus grandes réalisations et les meilleurs efforts. Il est clair que les discriminations existent, sans parler des actes ouvertement racistes qui sont clairement réprimés quand ils sont connus. Ils sont dénombrés et publiés annuellement. Le progrès de la lutte contre les discriminations passe d'abord par une amélioration dans la formation et l'instruction des élites ainsi que de l'ensemble des citoyens quelles que soient leurs origines, tout autant que dans la réintroduction d'une formation au management des communications intergroupes. De plus, c'est l'enfermement télévisuel dans la cellule isolé des appartements, tout autant que la stéréotypie communautariste, qui renforce l'attitude discriminatoire par l'activation d'un état d'indifférence en masse de chacun vis-à-vis de tous. Un des procédés les plus anciens proposés en sciences sociales est lutter contre la tendance à la catégorisation sociale. Pour y parvenir, on tente de favoriser, chez les individus en interaction, l'appartenance croisée, donc le fait d'appartenir à plusieurs catégories sociales. En rendant saillantes ces appartenances croisées, on espère réduire fortement les tendances à la catégorisation sociale décrites plus haut⁵³⁴.

8.5. Des moyens d'agir contre les discriminations ?

Les travaux sur la genèse de l'effet Pygmalion ou des prophéties auto-réalisatrices permettent de mieux comprendre le débat sur la discrimination à l'embauche de certains membres des secondes générations immigrées. On peut notamment penser à celles réalisées au Céreq⁵³⁵. On remarque en effet un obstacle plus grand d'intégration au marché du travail. Il en est de même pour les salariés de plus de cinquante ans, pour les femmes, les handicapés, les sans-diplôme et les moins de

⁵³³ Cf. Site de la CNCDH : <https://www.cncdh.fr/>. Pour le rapport de l'année 2021, voir le lien web suivant : Chauvel Laure et al., *La Lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie*, Paris, CNCDH / La Documentation française, 2022 : https://www.cncdh.fr/sites/default/files/2022-09/9782111576858_CNCDH_Rapport2021_Racisme_Access.pdf.

⁵³⁴ Ferréol Gilles et Peralva Angelina (éd), *Altérité, dynamiques sociales et démocraties*, Paris, Droit et Société, 2010.

Ferréol Gilles (éd.), *Rapport à autrui et personne citoyenne*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002.

Ferréol Gilles (éd), *Intégration, lien social et citoyenneté*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1998.

Godelier Maurice, *Communauté, Société, Culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*, Paris, CNRS éditions, 2009.

⁵³⁵ Centre d'études et de recherches sur les qualifications : <https://www.cereq.fr/>.

25 ans⁵³⁶. Par ailleurs, les solutions de *discrimination positive* ne sont pas faciles à appliquer, quand on sait à quel point les situations de catégorisation sociale et les effets Pygmalion se développent vite. Favoriser par des mesures juridiques et économiques ciblées pour une catégorie sociale ou ethnique peut certes sembler louable et généreux. Mais cette politique peut ne faire qu'accroître un processus discriminatoire au lieu de le réduire. Elle peut aussi générer une revendication de justice sociale d'autres catégories sociales pauvres ou défavorisées afin d'obtenir des faveurs (voir mouvement des Gilets jaunes⁵³⁷). La discrimination légalisée à des fins de soutien de certaines minorités est donc une procédure qui accentue le sentiment d'exclusion, soit chez les « aidés » qui ont l'impression d'être fragiles si on ne les soutient pas, soit chez d'autres groupes ou individus se sentant non suffisamment appuyés comparativement aux strates sociales positivement discriminées. On comprend donc ses dérives possibles même si elle est appliquée dans une intention initialement constructive.

D'autre part, nombres de minorités actuelles (ethniques, religieuses, sexuelles, économiques...) bénéficient tendanciellement et historiquement des acquis des luttes passées (années 1950-1990) pour les droits civiques et le respect des différences. Mais il ne faut pas confondre « *égalité de tous devant la loi* » et « *réglementations différenciées pour quelques-uns* ». De plus, les effets des préjugés et les phénomènes de catégorisation sociale perdurent et s'accroissent, dans certains secteurs sociaux indépendamment des mesures prises par les pouvoirs publics. Heureusement, ces préjugés qui perdurent sont tempérés par l'évolution socio-historique des mentalités et l'émancipation consécutive de ces minorités : les représentations des majorités et des groupes dominants changent, souvent dans le bon sens, notamment par l'acceptation de plus en plus grande des minorités de genre et d'appartenance ethnique. L'exemple le plus évident d'un changement des mentalités est lié à la naturalisation et l'acceptation des droits des homosexuels, depuis une dizaine d'années en France. Le recours au PACS par les hétérosexuels eux-mêmes indique d'ailleurs qu'un consensus sur les valeurs partagées, par les pratiques et les modes de vie, se met en place. De plus, les droits de l'homme sont mieux défendus et sont au cœur des objectifs politiques, juridiques et sociaux hexagonaux.

-Une autre piste pour lutter contre les discriminations est de favoriser l'amélioration de l'estime de soi des individus produisant plus fortement des stéréotypes. Il faut donner aux gens la possibilité de s'autovaloriser et de s'auto-affirmer dans des segments de discours importants à leurs yeux. Toutes les politiques centrées sur la reconnaissance sociale sont les bienvenues.

- Pour parvenir à la lutte contre les effets de catégorisation intergroupes et l'amélioration des contacts entre groupes, quelques conditions sont nécessaires :

*il faut veiller à contrôler que les représentations présentes dans chaque groupe en contact vis-à-vis de l'autre groupe ne soient pas trop négatives ;

*il faut penser à prendre soin de l'ambiance organisationnelle et des normes du contexte de vie (externes à l'échange lui-même) qui doivent favoriser le sentiment de dignité réciproque ;

*il faut favoriser une situation de coopération entre les groupes afin de maximiser les chances de buts supra-ordonnés (ce sont des objectifs qui incitent chaque groupe à regarder au-delà des intérêts tribaux et communautaires et de s'inscrire dans une logique de bien commun) ;

*les membres de chaque groupe en communication doivent ressentir qu'ils ont un statut égal au moment de l'échange communicatif ;

⁵³⁶ Brinbaum Yaël et Issehane Sabina, « Les débuts de carrière des jeunes issus de l'immigration : une double pénalité ? », Marseille, Céreq, *Bref du Céreq*, n° 341, décembre 2015 : <https://www.cereq.fr/sites/default/files/2018-09/42a95926711c92155173121bfa5c5ed0.pdf>

Thierry Berthet 2006 (éd.), *Discriminations dans les mondes de l'éducation et de la formation : regards croisés*, Marseille, Céreq : <https://www.cereq.fr/sites/default/files/2018-09/6676d30e649c0c4bf0708da3df981dbc.pdf>.

Di Paola Vanessa et al., « Accès des jeunes femmes et des jeunes hommes aux emplois cadres, une égalité trompeuse », Marseille, Céreq, *Bref*, n° 359 ; 2017 : <https://www.cereq.fr/sites/default/files/2018-09/d53367e362da29abd41dd5627814df63.pdf>

Dupray Arnaud et Moullet Stéphanie, *Discrimination statistique à l'embauche et apprentissage des employeurs : une analyse selon le genre*, Marseille, CEREQ, Net.doc. 106, 2012 : <https://www.cereq.fr/sites/default/files/2018-09/ac8b5db24bea5e2b33a2ed03a0e217bd.pdf>

⁵³⁷ Blavier, Pierre. *Gilets jaunes, la révolte des budgets contraints. La révolte des budgets contraints*, Paris, PUF, 2021.

Guillyu Christophe, *Les Dépossédés*, Paris, Flammarion, 2022.

*il faut faire en sorte que chaque membre de groupe accepte d'investir son *statut d'individu* et non celui de « membre de la tribu » : des philosophes comme Dany-Robert Dufour ou Bernard Stiegler insistent sur la résistance à la désindividualisation et sur l'affirmation de principes rationnels dans la gestion du soi et de la relation à autrui ;

*le contexte et la nature des échanges entre membres des deux groupes doivent se dérouler de façon à *réduire l'expression des préjugés* sur l'autre groupe. Ceci signifie qu'il faut diffuser les principes de l'interculturalité (voyages à l'étranger pour les étudiants, encouragement à l'apprentissage et à l'acquisition d'un bon niveau culturel ; lutte contre l'enfermement dans la cellule d'interaction « individu-famille-médias »).

Le travail sur les préjugés et la réduction de la discrimination est donc d'ordre psychosocial tout autant que politique (institutions, soutiens législatifs, renforcement des statuts sociaux des interactants). *Citons une autre piste d'action : contrer les stratégies de désengagement* : Ce courant de recherche (G. Lemaire, Jamous, Kastersztein⁵³⁸) se positionne en faveur des théories de l'incomparabilité sociale, ou bien pour l'analyse des stratégies de désengagement⁵³⁹. Il est fondé sur l'analyse et l'intégration des types de renforcement ou d'abaissement/augmentation de l'estime de soi. Les gens stigmatisés tendent à se créer des attitudes de désinvestissement ou de dévalorisation d'un domaine où ils ont reçu des évaluations négatives et où ils n'ont aucune chance de réussite ou d'accroissement de leur valeur (les travaux de Berglas et Jones cités précédemment illustrent cette attitude de retrait). Ce désengagement psychologique les déporte vers un retrait face aux zones de réussite sociale (relations de travail, école, université, les relations interindividuelles ou sociales parfois). La stratégie proposée est ici d'aider des « désengagés » à se réengager en les impliquant concrètement à différents niveaux d'action dans une école, une entreprise ou une organisation culturelle. La réussite de ce processus est de mettre l'accent sur l'effet dynamisant des conduites *in situ* ou en contexte. Pour un élève en retrait et désinvesti, il faut le réimpliquer par différents types de tâches scolaires prenantes (prise de parole, aide aux devoirs, relations suivies avec les enseignants), une plus forte participation aux activités extrascolaires (sport, musique, danse...) et aux activités administratives (délégués de classe, participations aux délibérations collectives, etc.).

⁵³⁸ Jamous Haroun et Lemaire Gérard, « Compétition entre groupes d'inégales ressources : expérience dans un cadre naturel, premiers travaux ». *Psychologie française*, n° 7, 1962, pp. 216-222.

Lemaire Gérard, Kastersztein Joseph et Personnaz Bernard, « Social differentiation ». In Henri Tajfel (éd.), *Differentiation between social groups*. Londres : Academic Press, 1978, pp. 269-300.

Seca Jean-Marie, « Comparaison et incomparabilité sociales » : 2019, trad. en langue roumaine : « Compararea sociala », in S. Boncu et A. Holman (eds), *Cum gandim in viata de zi cu zi*. Iasi, Polirom, 2019, pp. 198-211 : <https://shs.hal.science/halshs-02960620/document>.

⁵³⁹ Major Brenda, Spencer Steven, Schmader Toni, Wolfe Connie, Crocker Jennifer, « Coping with Negative Stereotypes about Intellectual Performance: The Role of Psychological Disengagement ». *Personality and Social Psychology Bulletin*. Vol. 24(1), 1998, pp. 34-50: <https://doi.org/10.1177/0146167298241003>.

Pelham Brett & Swann William, « From self-conceptions to self-worth: On the sources and structure of global self-esteem ». *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(4), 1989, pp. 672-680 : <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.4.672>.