

L'ère des états d'âme : le sentimentalisme sans solidarité concrète

The Era of Pangs of Conscience: Sentimentalism without Concrete Soli

La era de los estados de ánimo: el sentimentalismo sin solidaridad concreta

Danilo Martuccelli

Numéro 43, janvier 2007

La vente de soi : du management à la prostitution

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1002478ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1002478ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (imprimé)

1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Martuccelli, D. (2007). L'ère des états d'âme : le sentimentalisme sans solidarité concrète. *Cahiers de recherche sociologique*, (43), 47–59.
<https://doi.org/10.7202/1002478ar>

Résumé de l'article

L'article interroge la généralisation des états d'âme comme analyseur des transformations contemporaines. Se plaçant à mi-chemin entre la défense de convictions et la poursuite de calculs, les états d'âme sont interprétés comme une conséquence imprévue de l'*empowerment* des acteurs individuels, de leurs capacités de réflexivité, de leur conscience de l'interdépendance des phénomènes sociaux, enfin, de leur sentiment croissant de méfiance envers le collectif. Le résultat, illustré à partir de différentes pratiques sociales, est la constitution d'un sentimentalisme relativement ostentatoire mais peu traduisible en solidarités concrètes.

Danilo Martuccelli

L'ère des états d'âme : le sentimentalisme sans solidarité concrète

LE PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION A TRANSFORMÉ SUBREPTICEMENT NOTRE rapport au collectif. Il est désormais marqué par un sentiment de méfiance général à son égard, qui n'empêche pas des conduites de participation tout aussi générales. Si c'est le couple participation-méfiance qui définit le mieux notre rapport au collectif, c'est parce qu'il est plus ordinaire et constant que la tension entre la désillusion et l'engagement. La désillusion n'est ni une issue tragique inévitable, ni un drame assaillant de manière surprenante les acteurs. Elle est plutôt un horizon conscient de l'action qui n'empêche nullement l'engagement. Pourtant, le fait que les individus aient définitivement perdu toute naïveté groupale ne va pas sans conséquences. Dans ce sens, ni l'affirmation du caractère indissociable de l'engagement et du désengagement, ni la thèse bien plus classique de la privatisation ou du retrait des individus ne saisissent la structure réelle de cette épreuve. Le rapport au collectif passe désormais par une gestion, sans crise, d'une ambivalence vécue comme insurmontable : les individus sont pris dans des collectifs et déçus par eux, presque structurellement déçus tout en leur appartenant toujours.

C'est de cette rencontre, et de ses multiples déclinaisons, qu'émerge toute une famille d'états d'âme¹. Ils permettent à l'individu, tout en se disant pris dans un engrenage qu'il condamne mais auquel il se plie, d'évacuer ou de calmer les doutes que cette situation engendre, en imposant l'idée de limites incontournables à son espace d'action. En fait, l'acteur oscille entre le sentiment qu'il n'y pouvait rien et le sentiment, exactement inverse, qu'il aurait pu en faire plus. Certainement pas beaucoup plus. Mais un peu tout de même.

1. D. Martuccelli, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002, chap. 5.

Les états d'âme viennent ainsi affaiblir une bipartition désormais bien établie. Pendant longtemps, en effet, il fut de rigueur d'opposer deux grandes conceptions de l'action et de l'engagement. La première affirme que c'est au nom des intérêts, individuels ou collectifs, que les acteurs s'engagent dans l'action. La deuxième, presque à l'inverse, affirme que c'est plutôt en fonction des convictions morales qu'ils se mobilisent et surtout résistent. Pour la première, la force ordinaire de l'utilitarisme serait telle dans la société moderne qu'il serait à lui seul un puissant levier d'action. Pour la seconde, la culpabilité et le poids de la faute face au mal commis (ou à l'omission du bien) seraient le dernier garant de l'engagement dans les affaires publiques. Ces deux registres n'ont nullement disparu, mais ils sont désormais traversés de cet étrange mélange d'intérêts tempérés et de culpabilités adoucies, se plaçant en deçà de la morale et du marché, que sont les états d'âme. Plutôt que d'en proposer une définition formelle, il vaut mieux les cerner au travers d'une série — non exhaustive — de quelques-unes de leurs manifestations contemporaines².

Contraintes professionnelles, promotions et états d'âme

En tout premier lieu, la transformation de notre rapport au collectif et la participation défective qui en résulte se manifestent avec force par un sentiment généralisé de méfiance vis-à-vis des entreprises. Sans doute est-elle plus ou moins grande selon les individus ou particulièrement intense dans un pays comme la France où la culture d'entreprise a eu du mal à s'imposer. Mais il s'agit là d'une donne bien plus large et globale. En fait, à suivre nos entretiens, l'adhésion à l'entreprise n'est que transitoire. Plus ou moins rapidement, un nombre important de salariés font l'expérience de la désillusion, voire de l'amertume, vis-à-vis des promesses non tenues.

Face aux contraintes. Dans notre enquête — et cela en accord avec bien des conclusions des études de psychologie sociale —, les individus ont plutôt évoqué le fait d'avoir été contraints par les situations que d'avoir véritablement adhéré idéologiquement à ce qu'ils faisaient. L'écart entre ces deux réalités est justement souvent comblé, de la manière la plus ordinaire, par les états d'âme, et bien plus rarement par des décisions actives de défection. Le résultat est à deux niveaux. D'un côté, lorsqu'on observe de l'extérieur les conduites, on ne peut qu'avoir le sentiment d'une forte adhésion des individus aux cultures organisationnelles. De l'autre côté, lorsqu'on les interroge plus longuement, on ne peut qu'être

2. Cet article de réflexion s'appuie sur les résultats d'une recherche qualitative effectuée par entretiens semi-directifs auprès d'une centaine de personnes (appartenant aux classes moyennes et populaires). Les interviews ont eu lieu en France (en région parisienne et dans le Nord-Pas de Calais) entre 2003 et 2004. Cependant, faute d'espace, tout en nous appuyant sur cette enquête, nous n'y ferons que de très épisodiques renvois directs.

frappé par la force et la constance de leurs sentiments de méfiance et de désillusion ou par la profusion de leurs états d'âme. Ce qui interpelle alors surtout, c'est la consistance contextuelle que les individus prêtent à la vie sociale: un monde dans lequel ils aiment se dire contraints de jouer le jeu.

Le monde du travail a toujours confronté les individus à une série de défis de nature proprement morale³. Mais au fur et à mesure qu'il devient un lieu privilégié d'actualisation de soi, la ligne entre l'acceptable et l'inacceptable implique de plus en plus fortement la subjectivité. En fait, ce qui est devenu déterminant est moins une dimension morale qu'une appréciation éthique portée sur soi. D'un côté, les conditions de travail ne sont pas uniquement jugées en elles-mêmes, par la dureté ou la difficulté qu'elles supposent, mais aussi, par ce qu'elles entraînent pour la bonne réalisation de soi. Mais de l'autre côté, cette fois dans une perspective proprement normative, trop d'individus ont le sentiment d'être confrontés à des véritables déchirements de conscience dans la réalisation de leur travail.

On aurait tort de les envisager uniquement comme des expressions d'idiosyncrasies individuelles ou d'atermoiements anecdotiques. Ils permettent par exemple de comprendre que, entre le sentiment d'injustice personnelle (ou de manque de respect) et l'engagement collectif, des trajectoires différentes, même si aucune mobilisation n'en résulte, n'en sont pas moins vécues par les individus comme étant de l'ordre de l'engagement. La prise de conscience est parfois forte, et le courage personnel flagrant. Le civisme ordinaire, voire une prise de parole, font office de supplétif d'engagement collectif. Une femme cadre nous a ainsi par exemple précisé qu'elle n'ira pas à des manifestations, mais qu'elle dira ce qu'elle pense lors d'un licenciement. Un délégué syndical nous a raconté pourquoi depuis des semaines il ne nettoie pas sa poubelle — les papiers s'accumulaient au point de commencer, lors de notre entretien, à tomber par terre —, un acte de résistance destiné à contrer la suppression d'un emploi dans l'entreprise... Dans tous les cas, il s'agit d'attitudes de résistance individuelle même si dans le dernier exemple, elle se place, volontairement, à l'intérieur d'un processus collectif. L'engagement s'y mesure à l'aune de sa valeur personnelle. Et du coût des actions entreprises. Ces attitudes ne sont donc plus seulement commandées par un raisonnement utilitariste, grâce auquel les individus jugent plus avantageux pour eux de privilégier une stratégie individualiste de défection qu'un engagement collectif. La position de ces acteurs est différente et plus inconfortable: ils décident d'affronter individuellement, c'est-à-dire dans l'ordinaire de leur vie, des épreuves d'injustice ou d'abus collectifs, d'une manière irrémédiablement personnelle. Sous l'apparente défection collective se trouve une importante activité d'«engagement» individuel vécu néanmoins sans solidarité pratique.

3. Pour une enquête américaine montrant avec intelligence la spécificité de ces dilemmes moraux au travail notamment parmi les jeunes, voir W. Fischman, B. Solomon, D. Greenspan et H. Gardner, *Making Good*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2004.

Bien des témoignages soulignent ainsi la tension et le courage qu'exige la mise en adéquation entre les convictions et les actions. Il n'y a aucune raison de douter de leur sincérité. En revanche, ils permettent de comprendre l'importance des états d'âme, un ensemble d'attitudes quotidiennes par lesquelles ils justifient d'agir à l'encontre de leurs convictions, montrent la profondeur d'une sensibilité, et surtout, se fabriquent en tant qu'acteur d'une impuissance. C'est la clé du processus. Les individus ne se sentent plus massivement coupables de faire des choses qui vont à l'encontre de leurs convictions morales; ce qui les obsède est de parvenir à un exhibitionnisme intime qui les protège de toute forme d'engagement. Le héros et la victime deviennent, étrangement, les deux faces d'une même monnaie; l'un et l'autre savent vivre avec leurs doutes et leur ostentation. Étrangement, les individus ont des principes mais peu de scrupules, ce qui leur permet de développer une désapprobation molle et une implication retenue; une conscience fautive sincère et un désespoir maîtrisé. En fait, ils réaffirment authentiquement et périodiquement des convictions, tout en les occultant simultanément, non moins authentiquement et périodiquement, au nom des responsabilités. Les états d'âme sont un coup d'orgueil individualiste sous forme d'un aveu de faiblesse individuelle.

C'est pourquoi les états d'âme ne sont pas vécus, comme ce fut jadis le cas pour les dilemmes moraux, comme tragiques. La rationalisation des conduites et l'augmentation des contrôles n'engendrent pas nécessairement une soumission librement consentie à l'autorité, faisant perdre aux individus tout sens de leur responsabilité ou de leur liberté de choix⁴. La présence des états d'âme en éloigne d'une vision aussi extrême de l'aliénation. Ils s'imposent plutôt comme une gestion assouplie de la tension entre les convictions et les actions. Ils sont à mi-chemin entre la culpabilité et le dégageant, en déficit vis-à-vis de la première, en excès face au deuxième. Chez certains, ils sont devenus l'illusion ultime de la subjectivité, à proprement parler sa figure narcissique majeure. Conscients de ce qu'est le monde, et des contraintes insurmontables qui pèsent sur les individus, beaucoup ne voient dans les états d'âme qu'une gestion par acrobatie verbale des épreuves qui s'imposent à eux, même si, dans leurs excès et leur ostentation, ils arrivent à transmettre un certain sentiment de maîtrise.

Face aux promotions. Or, dans l'univers professionnel, les états d'âme concernent également les promotions. Pour y avoir droit, il faut savoir se vendre, disent beaucoup de nos enquêtés, et pour cela il serait indispensable de savoir séduire les chefs. Le processus n'est certainement pas nouveau mais à la suite des discours managériaux promettant, comme contrepartie de l'implication dans l'entreprise, des promotions et des plans de carrière, le sentiment d'une insuffisante reconnaissance au travail se généralise.

4. R.-V. Joule et J.-L. Beauvois, *La soumission librement consentie*, Paris, PUF, 1998; J.-L. Beauvois, *Les illusions libérales, individualisme et pouvoir social*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2005.

Ce sentiment peut s'expliquer par deux facteurs. D'un côté, le système actuel connaît une panne structurelle produite par un système ayant importé dans l'entreprise le discours moderniste de la réalisation de soi, engendrant ainsi une inflation d'attentes — un processus renforcé aussi par le risque désormais structurel de surqualification de la main-d'œuvre par le biais de la formation continue. De l'autre côté, et en prolongement du point précédent, les diverses injonctions à l'implication sur le lieu de travail ne peuvent, elles aussi, qu'être un facteur plus ou moins important de frustration professionnelle. Les individus ne peuvent qu'avoir le sentiment que leur engagement, augmentant en intensité, est insuffisamment récompensé (un sentiment que la modération salariale et les licenciements accentuent, bien entendu, par ailleurs). Pour « monter » disent alors à l'unisson bien des personnes interrogées, il vaut mieux « en mettre plein les yeux » au chef que vraiment « bien faire ».

Le court-circuit est vif. La lutte de places fait d'autant plus rage que la formation (et les aspirations qu'elle engendre) devance la création de postes qualifiés ou hiérarchiques, mais également que les critères d'évaluation du travail se brouillent progressivement. La course devenant plus dure et incertaine, savoir s'attirer l'attention des supérieurs devient un enjeu professionnel décisif.

Le résultat est dès lors prévisible. Les organisations, sans que cela soit une nouveauté radicale, voient se suraccentuer conjointement leurs dimensions d'arbitraire et de flatterie. Il faut se faire bien voir et donc savoir se montrer et se vendre. Le processus est intense partout. Chez les cadres, la carrière étant un des objectifs majeurs de leur implication au travail, « tout » devient bon pour des promotions dont l'ancienneté n'est plus le critère déterminant (et n'opère plus donc, comme naguère, en tant que frein des ambitions). Chez les ouvriers ou les employés, l'affaïssement de la force de la conscience de classe et l'exiguïté des récompenses qui restent d'actualité poussent à une surenchère d'attitudes de zèle ou de flagornerie. Pour décrire ce nouvel univers courtisan, les mots de délation ou de lèches-bottes sont souvent de mise, notamment de la part des salariés travaillant dans des grands groupes.

Pourtant, ce n'est ni la hiérarchie en tant que telle qui est rejetée, ni la légitimité de l'aspiration à une promotion qui est remise en question. De ce point de vue, les individus adhèrent, pour l'essentiel, aux principes de l'organisation productive. Il n'y a pas de contestation de ses valeurs centrales. En revanche, ils se considèrent systématiquement comme mal jugés et lésés dans l'évaluation portée sur eux. Il y a dès lors une forte personnalisation du conflit social et la généralisation d'un sentiment particulier d'injustice. Les salariés expriment, certes, leur désenchantement vis-à-vis de la hiérarchie, mais ne la mettent que très rarement en question. Ils sont davantage pris de ressentiment que de colère politique. À de nombreuses reprises, dans les entretiens, il a été question d'une dénonciation de l'incompétence des chefs et du sentiment de ne pas avoir été justement évalué parce qu'on ne se serait pas résigné à courtiser les chefs.

Nous y reviendrons ci-dessous, mais ces sentiments sont à mettre en relation avec l'expansion des stratégies de responsabilisation individuelle. Ce qu'on a fait ou omis de faire est dévolu au travailleur comme une sanction objective de ses actes. Et cette exigence s'impose alors que l'évaluation au travail devient de plus en plus incertaine et que se répand le discours de la réalisation de soi au travail. Face à l'échec d'une promotion attendue, l'amertume envahit alors les salariés. Mais peu d'entre eux choisissent vraiment une stratégie de prise de parole ou de défection. La plupart se contentent de dénoncer les autres, ceux qui savent se vendre et qui transforment l'entreprise en société de cour. Le salarié est à ses propres yeux à la fois victime et coupable. La blessure et le ressentiment se muent ainsi sournoisement en états d'âme.

Des critiques et des souffrances

Les états d'âme sont également inséparables d'une expansion des critiques et des souffrances. En fait, trois processus différents, à logique pourtant proche et s'emboîtant entre eux, doivent être distingués. En tout premier lieu, nous assistons à une généralisation des critiques adressées aux collectifs, dans des formules proches de celles qui ont été massivement employées hier. En apparence, ici encore, rien de nouveau. Mais arrêtons-nous sur leur banalité apparente. Dans un nombre croissant de domaines, les individus ont le sentiment que le collectif est défaillant. Ils ne se bornent pas à dénoncer une injustice, mais plus profondément, ils ne cessent de mettre au jour des insuffisances et des dysfonctionnements collectifs. Ils finissent d'un côté par approfondir leur méfiance envers les institutions et, de l'autre côté, par se persuader qu'ils sont plus « malins » qu'elles. Inutile de dénoncer le mirage ainsi à l'œuvre. Il vaut mieux essayer de comprendre l'expérience du monde à laquelle il conduit et dans laquelle il s'enracine. Cette pratique ordinaire de la critique prend sa source dans l'augmentation globale des compétences⁵, à la suite d'une série d'expériences de limites et d'injustices à l'œuvre dans tout collectif social, mais aussi dans ce qu'il faut appeler l'impuissance volontaire des modernes.

Le fait de vivre dans un univers où les problèmes sociaux subsistent, en dépit des capacités de résolution pratiques virtuellement à disposition d'une collectivité, jette une ombre durable et profonde sur notre confiance dans « la » société. Hier, on le sait, le malheur collectif était souvent imputé par les plus « humbles » à l'ignorance dont leur situation était l'objet de la part des mandataires. Aujourd'hui, ce recours explicatif est quasi totalement absent. En revanche, ce qui est systématiquement exprimé est un sentiment d'incompréhension : pourquoi ne règle-t-on pas tel ou tel problème ? pourquoi n'aide-t-on pas plus telle ou telle catégorie ? pourquoi ne fait-on pas ceci ou cela ? Ces expressions peuvent prêter à sourire. Certains y verront

5. L. Boltanski, *L'amour ou la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.

les limites des compétences démocratiques, à la fois cognitives et pratiques, des citoyens. Et pourtant, elles énoncent quelque chose d'important: le sentiment que nous sommes entrés dans une ère où la problématique fondamentale ne consiste plus à se demander ce qu'il faut faire, mais plutôt qui va le faire. Cette impuissance volontaire alimente considérablement notre méfiance envers le collectif. Bien entendu, l'engagement de certains n'a nullement disparu. Et le militant reste toujours la rencontre entre la volonté et la conviction de la capacité à changer le monde. Mais se répandent aussi une série d'états d'âme soulignant le sentiment d'un monde où l'action tout en étant possible n'est pas, pourtant, mise en pratique.

En deuxième lieu, on peut considérer les sentiments produits par le spectacle de la souffrance d'autrui. Désormais, nous ne sommes plus dans un monde où l'ignorance des faits pouvait encore tenir lieu, pour certains, d'excuse morale. Il faut en affronter toutes les conséquences. Il ne s'agit même plus de dire que les gens ne veulent pas entendre ou ne veulent pas savoir, comme cela a pu être parfois le cas à propos de l'expérience des camps de concentration. Il faut se rendre à l'évidence; l'opinion publique est désormais le plus souvent informée, et elle reste indifférente⁶. Pour employer une expression de Simmel, nous sommes désormais blasés. Certes, certaines scènes nous choquent toujours, les violences politiques dénoncées ou montrées par les journalistes ont encore un rôle de catalyseur, et déclenchent souvent une empathie morale, parfois une prise de conscience, plus rarement une ébauche d'action. Mais lentement, se répand un état d'esprit collectif qui affaiblit considérablement non pas forcément notre capacité d'indignation morale face aux injustices ou aux horreurs, mais notre volonté d'engagement et d'action⁷. Sollicités de partout, tout le temps, il faut «choisir» ses victimes. Soyons plus explicites: le sentiment collectif d'impuissance, l'exacerbation de nos compétences critiques, la publicité ordinaire des drames humains, rendent de plus en plus élevé et incertain le seuil à partir duquel se déclenche l'intervention publique au sens propre du terme. La concurrence des victimes fait dès lors métastase⁸.

Et en troisième lieu, cette expansion des critiques et des images de la souffrance est à mettre en relation avec les rhétoriques politiques. Lorsque les individus évoluaient au milieu d'une société organisée et clivée en classes, ils retrouvaient presque spontanément dans l'état de l'opinion publique un formidable levier, car les analyses de la vie sociale épousaient presque naturellement une conscience politique, souvent fortement

6. Entre autres, Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford, Polity Press, 1993, et *Society under Siege*, Cambridge, Polity Press, 2002, chap. 7; L. Boltanski, *La souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993; K. Tester, *Moral Culture*, Londres, Sage, 1997; S. G. Meštrović, *Postemotional Society*, Londres, Sage, 1997.

7. Sur les limites politiques de la compassion, voir S. Sontag, *Devant la douleur des autres*, Paris, Christian Bourgois, 2003.

8. J.-M. Chaumont, *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 1997.

préformée, de droite ou de gauche. Bien entendu, l'irrésolution fut jadis aussi de rigueur face à certains conflits (pensons aux événements de la seconde guerre mondiale). Mais le plus souvent les individus faisaient face à l'omniprésence d'un conflit qui transmettait une lisibilité, même schématique, au travers de la division de la société en deux camps. L'affaiblissement de ce langage politique (phénomène bien plus profond que l'érosion des identifications partisans ou électorales) transforme en profondeur la compréhension sociale des situations. En fait, la perception des injustices n'est plus centrée sur les mécanismes sociaux qui les engendrent mais plutôt sur les malaises vécus. Du coup, comme bien des travaux l'affirment depuis une vingtaine d'années, on constate un glissement d'une partie de nos langages et de nos expériences politiques vers un saisissement proprement psychologique.

Ce processus est d'ailleurs fortement alimenté par l'installation, dans presque tous les domaines sociaux d'un nouveau mécanisme d'inscription subjective de la domination: la responsabilisation. Elle suppose que l'individu se sente, toujours et partout, responsable, non seulement de tout ce qu'il fait (notion de responsabilité), mais de tout ce qui lui arrive (principe de responsabilisation)⁹. Il s'agit d'une série de processus confrontant l'acteur, puisqu'il a toujours la possibilité de faire quelque chose de sa vie, aux conséquences — parfois de plus en plus involontaires — de «ses» actes. La responsabilisation se situe donc à la racine d'une exigence généralisée d'implication des individus dans la société et à la base d'une philosophie les obligeant à intérioriser, sous forme de faute personnelle, leur situation d'exclusion ou d'échec. Le résultat est une solitude — et une méfiance — d'un type nouveau. En soulignant surtout les facteurs internes, en le sollicitant en tant qu'acteur capable de se gérer lui-même, puisqu'il est censé être capable de se prendre en charge, et donc d'avoir un rôle actif, l'individu est indissociablement victime et coupable. Dans un seul et même mouvement, il faut apprendre à se vendre en tant que victime et à se dédouaner en tant que bourreau.

Face aux souffrances et aux événements lointains, la responsabilisation ne peut pas donc engendrer de vraies culpabilités — ce n'est pas de son action dont il doit répondre — mais donne, ici aussi, lieu à tout une série d'états d'âme. En fait, nous vivons au milieu d'une série élargie de plaintes sociales à caractère mi-moral mi-psychologique, jamais entièrement équidistantes de ces deux pôles. Nous sommes, pour l'instant, incapables de cerner la véritable nature politique de bien des difficultés, proches ou lointaines, associées au processus d'interdépendance propre à la globalisation. Plus la responsabilisation individuelle comme mécanisme de domination subjectif augmente, plus il est difficile de cerner les véritables responsabilités (ou causalités) à l'œuvre. Un langage moral prend le relais d'une analyse politique: les injustices collectives s'expriment désormais dans un

9. D. Martuccelli, «Figures de la domination», *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 3, 2004, p. 469-497.

langage insistant sur le respect dû à la personne. Ayant de la difficulté à se constituer en conflits sociaux, les injustices ou les malaises s'expriment en termes subjectifs. C'est avant tout cela qui explique la fortune récente du terme de souffrance. Et la généralisation, plus ou moins silencieuse, plus ou moins honteuse, des états d'âme.

La patate chaude

Enfin, et de manière paradoxale, l'augmentation des capacités de réflexivité et l'*empowerment* généralisé des acteurs encouragent des conduites strictement individualistes. Il s'agit en fait de la généralisation de la logique de la patate chaude¹⁰. Cette stratégie passe par la capacité croissante qu'ont les acteurs, à des degrés divers, et à tous les niveaux sociaux, d'orienter les risques ou les déboires vers d'autres individus afin d'assurer leur propre protection. Cette attitude passe par un ensemble d'actions directes et indirectes: il s'agit ici d'une conduite proprement individuelle de ségrégation urbaine ou scolaire, là d'une conduite à caractère plus indirect et collectif, qui vise pourtant, dans tous les cas, à renvoyer vers l'autre les difficultés sociales. C'est plus qu'une simple défection. Les problèmes sociaux et les inégalités qui en résultent ne sont pas seulement le fruit de déterminants structurels, mais sont aussi la conséquence d'un jeu croisé entre acteurs. Face aux différents problèmes auxquels ils sont confrontés, les individus choisissent alors de se mettre individuellement à l'abri, quitte, le cas échéant, à s'appuyer sur des représentants collectifs, si possible sans mobilisation et engagement direct, afin de dresser de véritables murs protecteurs.

Cette situation et cet ensemble de pratiques contrastent vivement avec les affirmations tenues par les individus sur le caractère contraignant des contextes. Il ne s'agit pas de mettre en doute la sincérité de leurs états d'âme. En revanche, il est nécessaire de se rappeler systématiquement l'autre versant de toute situation — et d'accepter le propre d'une vie sociale dans laquelle les contraintes sont bien réelles mais souvent susceptibles d'être repoussées ou esquivées. L'engagement ne disparaît pas. Mais un grand nombre de tensions trouvent désormais leur résolution grâce à une série de stratégies par lesquelles les individus visent à se mettre à l'abri. On contourne les conflits, si possible en amont, plus qu'on ne s'en détourne ou que l'on ne fait défection en aval. La vie sociale offre trop d'espaces horizontaux et latéraux d'action pour que l'imagerie d'un nécessaire conflit vertical et franc entre acteurs ne ramasse tous les suffrages.

Au cœur du politique, il faut placer la dynamique entre l'initiative et la protection — et le jeu avec les coercitions. C'est même un des paradoxes fondamentaux de la société actuelle. L'interdépendance croissante des phénomènes, et donc la diminution tendancielle des capacités d'intervention

10. D. Martuccelli, *Dominations ordinaires*, Paris, Baland, 2001.

collective directe, y coexiste avec l'augmentation des moyens à la disposition des acteurs et des compétences indirectes d'action. L'initiative est le niveau par excellence d'action de l'individu. Il n'abolit pas les autres — mais il faut lui reconnaître sa spécificité. À l'œuvre lors des déplacements et des mobilités des acteurs, l'initiative prend d'autres fois une forme proprement réflexive lorsque c'est en augmentant leur conscience des phénomènes que les individus accroissent leur marge d'action.

Nous vivons au milieu d'une intelligence croissante des interdépendances des phénomènes sociaux. Du coup, nous sommes capables de reconnaître ou de deviner, de manière très prosaïque, le « coût » qu'une quelconque intervention publique aurait dans nos vies. Les sciences sociales participent ainsi à la création d'un espace d'action particulier, allant fort souvent à l'encontre d'une volonté de solidarité et de mobilisation classiques. La prise de conscience croissante de nos limites d'intervention sur le monde social, due pour beaucoup aux connaissances produites par la sociologie quant à la perception des différents risques sociaux, fait basculer en partie les stratégies de contestation vers des logiques plus ancrées dans la protection. Les causalités ultimes étant trop lointaines, les acteurs ont tendance, à l'aide de la vulgarisation ou de la perversion de certaines connaissances, à adopter une série de stratégies pour se mettre à l'abri du monde.

Donnons un exemple : l'attitude des chefs d'établissement face à la volonté de bien des familles de contourner la carte scolaire¹¹. Deux grandes conduites apparaissent. D'un côté, certains se limitent à subir, de manière plus ou moins passive, les phénomènes de ségrégation du quartier. Ils ne s'opposent guère alors au relâchement ou à l'abandon de la carte scolaire, ou aux différentes stratégies des familles (fausses adresses, faux prétextes, passage ou menace du passage au privé...) pour éviter la scolarisation de leurs enfants dans des écoles qu'elles jugent ethniquement connotées. Mais de l'autre côté, certains peuvent être partie prenante de ce processus, en organisant les classes de manière à l'admettre et à le contrôler¹². Les chefs d'établissement visent ainsi par exemple à maintenir des filières ou classes d'excellence scolaire afin de garantir la diversité sociale de l'établissement, c'est-à-dire la présence d'élèves de classes moyennes. Cette attitude est très souvent justifiée par les effets d'entraînement des bons

11. En dépit du fait que les études sociologiques montrent qu'à origine sociale égale les élèves issus de l'immigration ne sont pas des agents d'une baisse du niveau scolaire, bien des parents sont persuadés qu'ils sont une source majeure de problèmes. Devant la difficulté à établir un jugement sur la qualité d'une école (tant sont diverses, difficilement lisibles ou disponibles les significations des résultats objectifs), c'est souvent à partir de ce seul critère que s'arrête le choix des familles. Plus le pourcentage d'élèves issus de l'immigration est élevé, plus la valeur de l'école est faible aux yeux de certains parents (voir R. Ballion, *La bonne école*, Paris, Hatier, 1991). Ceux qui en ont les moyens changent leurs enfants d'école, ce qui à terme ne fait qu'accroître le processus de ségrégation.

12. J.-P. Payet, *Collèges de banlieue*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1995.

élèves au sein d'une classe, voire par la nécessité d'avoir un certain nombre d'élèves français de « souche », afin d'assurer la bonne intégration d'élèves issus de l'immigration. Il se met alors en place une forte concurrence entre les diverses écoles afin d'attirer ou de retenir les élèves français d'origine, notamment ceux appartenant aux couches moyennes.

Ces deux réponses institutionnelles, malgré la similitude des situations qu'elles engendrent à terme, sont bien différentes dans leurs motivations. Paradoxalement, la volonté des chefs d'établissements d'éviter la constitution d'une école-ghetto les mène à des pratiques au bord de la légalité. Le problème est indissociablement moral et pratique : à savoir, est-il licite de faire un « peu » de racisme afin d'éviter, selon les représentations des acteurs, des situations pouvant engendrer des cas extrêmes de racisme ? L'ambiguïté de leur attitude ne leur échappe pas. Mais face à la constitution de ce marché scolaire, ils se disent contraints de se vendre, en fait, de vendre leur établissement. Une forme de conscience qui les mène souvent au bord de leurs convictions, et qui parfois les entraîne déjà dans des conduites qu'ils réprouvent moralement, mais qu'ils se disent, comme tant d'autres, contraints de mettre en place.

D'ailleurs, cet espace collatéral d'action à disponibilité constante de l'individu est donc un puissant facteur explicatif de son non-engagement dans des mobilisations collectives. Si les acteurs ne s'investissent pas davantage dans des projets collectifs, c'est parce qu'ils possèdent toujours, et de plus en plus, des initiatives à la marge. Plus la force d'action de l'individu en tant qu'individu augmente, et plus les bases de l'engagement collectif se modifient. Ce n'est ni du simple égoïsme ni du pur utilitarisme. Il n'y a pas de désintérêt pour les affaires collectives, il en existe même peut-être davantage de conscience. Mais l'individu croit plus à ses propres capacités d'action qu'à celles qui proviendraient de l'agrégation éventuelle de son action avec d'autres. L'exemplarité individuelle sans engagement collectif devient même, chez certains, la figure par excellence de la participation sociale. En augmentant les moyens d'action de chaque individu, y compris bien entendu par des politiques publiques d'*empowerment* individuels, c'est la nature et les ressorts de l'engagement qui se transforment. Cette augmentation de la puissance d'action individuelle est sans doute paradoxale dans un univers social où l'interdépendance des phénomènes s'est accrue. Elle est pourtant une de ses conséquences majeures et durables. Certains s'empresseront, comme depuis toujours, de mettre en question cette illusion individualiste, le mirage qui consisterait à vouloir trouver des réponses individuelles à des problèmes structureaux — mais c'est bien cet horizon d'intelligence qui est désormais celui de nombre d'acteurs. Le résultat, ici aussi, est une famille d'états d'âme. Très souvent, les individus sont conscients des conséquences collectives de leurs conduites qui, tout en étant toujours connues, ne sont pas, loin de là, voulues. Se dégage alors un sentiment d'impuissance face à la lourdeur des processus sociaux engagés. Les acteurs se « servent » alors d'une vulgate sociologique pour justifier leur conduite, puisque étant pris dans un « engrenage » de forces,

tout en jugeant globalement injuste une donne sociale, ils se persuadent de ne pas pouvoir agir autrement. L'individu tient des discours clivés dont le degré de « clairvoyance » peut être étrangement alimenté par la sociologie elle-même : tout en critiquant ou prônant d'autres valeurs collectives, les acteurs se disent contraints d'effectuer des actions individuelles à l'encontre de leurs idéaux. Ils sont alors, tout simplement, « malheureux ».

Autrement dit, la généralisation de la logique de la patate chaude marque en profondeur le jeu de la concurrence des victimes. Si le spectacle de la souffrance et sa surenchère médiatique produisent une véritable ruée afin de savoir vendre sa cause, cette attitude entre en collision d'une part avec le blasement des individus et d'autre part avec la vive conscience qu'ils ont du coût de l'engagement. La force croissante du thème de la victimisation, sans s'y réduire, est ainsi aussi alimentée par cette logique. Dans un univers où il est de plus en plus coûteux d'induire une intervention publique, apprendre à vendre son malheur devient l'objectif majeur de bien des actions. Mais cette capacité à rendre publique la souffrance (émotionnelle et visuelle en quelque sorte) est constamment tempérée par la compétence sociale des acteurs (rationnelle et calculatrice) à évaluer le coût de leur engagement. Entre l'une et l'autre, apparaissent ainsi une série d'états d'âme plus ou moins audibles.

Les états d'âme se caractérisent par un sentimentalisme collectif réticent à son absorption dans de pures logiques normatives ou de marché, et largement produit par un court-circuit entre les intérêts et les convictions. Il faut dès lors, avant même de songer à proposer une traduction en termes d'engagement politique futur, bien comprendre le type de rapport au collectif que dévoilent les états d'âme. Non, l'individu n'est pas dépourvu de sentiments d'obligation. Non, il n'est pas assailli par un sentiment de dés-appartenance. Non, il ne se conçoit pas comme muré en lui-même. Toutes ces lectures passent à côté de l'essentiel. En fait, les états d'âme procèdent de l'association de quatre grands processus : de l'*empowerment* pratique des individus ; de l'augmentation de leur degré de réflexivité et d'anticipation ; de l'entrée dans un univers social où, justement, à la suite du processus d'interdépendance, il devient souvent de plus en plus difficile (sinon impossible) de trouver de véritables causes ou responsables directs aux difficultés collectives ou individuelles ; enfin, de leur sentiment de participation méfiante envers les organisations.

C'est la réunion de ces éléments qui transforme définitivement l'équilibre entre conduite personnelle et action collective. Le sentiment de vivre dans un monde sur lequel on n'a qu'une prise partielle se traduit, d'un côté, par un rapport particulier au monde et, de l'autre, par une obsession permanente de quête de sécurité. Mais, à l'inverse d'autres périodes, cette quête ne passe pas toujours par la recherche de moyens collectifs d'action, mais par celle d'une multiplication d'amortisseurs et de conduites individuelles (y compris proprement cognitives), visant à échapper en solo à l'insécurité collective. C'est un nouvel horizon de l'action dans une

société où le social s'est épaissi. Et ce surcroît d'action individuelle, au milieu d'une intelligence croissante des phénomènes sociaux, s'accompagne, dans l'étrange impuissance volontaire qu'il engendre, de l'emprise déferlante des états d'âme.