

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2016



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2016

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,
Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2016-2018

Ambrogio SANTAMBROGIO, Massimo CERULO, Massimo PENDENZA, Luca CORCHIA

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. I | 2016

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2016 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

PARTE MONOGRAFICA
EMOZIONI E VITA QUOTIDIANA
(a cura di Franco Crespi e Massimo Cerulo)

DANILO MARTUCCELLI	
L'affectivité implicative et la vie en société	9
MASSIMO CERULO	
When the love becomes a necessary risk. Simmel, Beck and a sociological analysis of a social emotion	29
FIORENZA GAMBA	
Grieving online? An analysis of a digital emotion	45
LUCA TOSCHI	
Il teatro dell'incertezza: una lettura goffmaniana della paura nell'era postmoderna	67
TERESA GRANDE, LORENZO MIGLIORATI	
La genesi sociale delle emozioni nella sociologia di Maurice Halbwachs	87
PAOLO GIOVANNINI, ANGELA PERULLI	
Emozioni e mobilità sociale	105
MARINA D'AGATI	
Un calcio all'insuccesso: pratica quotidiana delle scommesse e razionalizzazione emotiva del non vincere	125

TEMI IN DISCUSSIONE
IL PROBLEMA DELL'EMANCIPAZIONE TRA POPULISMO E FANATISMO RELIGIOSO

ROBERTO SEGATORI	
Quello che le religioni insegnano alla società secolare	147

LIBRI IN DISCUSSIONE

LUCA DIOTALLEVI	
Massimo Rosati, <i>The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey</i> , (edited and with a foreward by Alessandro Ferrara), Farnham, Ashgate, 2015, pp. 304.	157

PAOLA REBUGHINI	
Lidia Lo Schiavo, <i>Ontologia critica del presente globale. Governance, Governamentalità, Democrazia</i> , Milano, Mimesis, 2014, pp. 492.	161

GENNARO IORIO	
Werner Sombart, <i>L'avvenire del capitalismo</i> , a cura di Roberta Iannone, Milano, Mimesis, 2015, pp. 62.	169

MATTEO BORTOLINI	
Luc Boltanski, <i>Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione</i> , Torino, Rosenberg & Sellier, 2014, pp. 234.	175

<i>Abstract degli articoli</i>	185
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	191
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	195
<i>Note per Curatori e Autori</i>	197

PARTE MONOGRAFICA

EMOZIONI E VITA QUOTIDIANA

(a cura di Franco Crespi e Massimo Cerulo)



DANILO MARTUCELLI

L'affectivité implicative et la vie en société

Si la vie sociale est depuis toujours le théâtre d'un grand nombre d'émotions (amour, colère, peur, envie [...]), la vie dans les sociétés actuelles est marquée, de manière structurelle, par une affectivité implicative particulière. Si ce processus a sans doute plus d'un lien avec le propre d'une société davantage prête à laisser exprimer les émotions [Cerulo 2009], l'affectivité en question désigne un processus structurel complémentaire. L'important ne réside pas dans la valorisation des émotions, mais dans *la manière, hautement personnalisée, dont les individus se sentent concernés et affectés par les questions sociales*. C'est à l'interprétation de ce ressenti qui est consacré cet article.

Nous procéderons en deux grandes étapes¹. D'une part, nous préciserons les contours spécifiques de la notion d'affectivité. D'autre part, nous proposerons quelques illustrations ordinaires de cette expérience de société.

1. Qu'est-ce que l'affectivité?

L'«affectivité» est un étrange mot. Différent des termes d'«attachement», d'«engagement» ou de «participation» qui connotent une forme d'appartenance active ou positive; mais différent aussi des mots comme «exclusion», «désaffilia-

1. Tout en étant une réflexion à visée théorique, cet article reprend les premiers résultats d'une enquête qualitative menée en France entre 2014-2015 sur l'expérience actuelle d'être en société.

tion», ou «retrait» qui connotent une dimension par trop passive ou négative. La notion d'affectivité a été parfois mobilisée par la science politique pour étudier «la nébuleuse des affects qui interagissent dans la construction du rapport à la politique» [Muxel 2014, 20], elle désigne alors un rapport de sens particulier². Or, comme nous essayerons de le montrer, l'affectivité – *l'affectio sociétalis* – caractérise plutôt une forme de ressenti, *l'expérience d'être affecté d'une manière structurelle et personnalisée par la vie sociale*. Une expérience qu'il est important de différencier de la question classique de l'articulation entre sentiments et raisons.

L'affectivité implicative peut en effet sembler un «retour» à une thématique chère au libéralisme naissant, la tension entre raisons et sentiments, mais il n'en est rien. Le libéralisme naissant a valorisé fortement les «sentiments» comme une manière d'être *en lien avec les autres*, la sympathie définissant à la fois un amour de soi et une bienveillance pour l'autre. La sympathie, souvent considérée comme un véritable sentiment moral – la capacité à éprouver du plaisir ou de la souffrance face au malheur ou au bonheur d'autrui – se distingue alors de l'empathie qui consiste à pouvoir ressentir ce qui ressentent les autres, notamment les proches. Notons-le: la sympathie n'est pas seulement un contrepoids moral à l'amour de soi; elle est conçue comme tout aussi *naturelle* que l'amour de soi: «l'individu au sens du libéralisme n'est ni antisocial ni immoral, car il accueille l'autre au sein même de son intériorité» [Audard 2009, 79]. Il s'agit d'une dimension majeure des «sciences morales» du XVII et du XVIII siècles, que le libéralisme économique et politique du dix-neuvième siècle a largement minimisée, voire négligée.

Retenons l'essentiel de ce très bref rappel: le lien social est inhérent à la nature humaine, exprimant un mouvement essentiel envers les autres. Or, en déduisant l'expérience de l'être ensemble de l'amour de soi et de la sympathie, le libéralisme naissant a quelque peu minimisé les spécificités *historiques* des structures sociales. Les tensions sociales sont surtout mises à l'actif des tensions

2. Muxel propose une caractérisation large de la notion en citant David Le Breton [2004, 138], «l'affectivité est un rapport au sens / [...] / [Elle] n'est pas la mesure objective d'un fait, mais un tissu d'interprétations, une signification vécue». On n'est pas très loin alors de ce que George Marcus [2008] a appelé le «citoyen sentimental»: celui qui élabore ses orientations politiques à travers des filtres émotionnels.

intrinsèques à la sociabilité humaine et aux vices moraux – par exemple, à l'excès de quête de l'honneur ou de cupidité.

Si l'importance de la controverse entre raisons et sentiments et de ses développements actuels ne sont plus à souligner, il est possible de penser néanmoins que l'expérience *spécifique* de la vie en société actuelle invite à enquêter dans une autre direction. Comme on le verra, l'individu s'éprouve comme concerné d'une manière quelque peu inédite par ce qui advient à la collectivité, à «sa» collectivité: il sent qu'il en fait partie, en réalité, qu'il est pris dans et par un collectif. Qu'il veuille ou non cette implication, ne changera rien à l'affaire – il en sera affecté. Les mots employés pour décrire les raisons et les formes de cette expérience ces dernières décennies ont été différents – vulnérabilité, souffrance, émotions, compassion [...] – mais ils témoignent tous de l'affirmation d'une nouvelle économie morale. Si les sentiments d'injustice, l'élan patriotique, la fierté identitaire, la charité ou l'appel à la dignité en montraient déjà l'existence, ces dimensions sont devenues de plus en plus importantes au fur à mesure que la reconnaissance, le mépris, le *care*, la sollicitude, la pitié sont devenus de mots ordinaires pour saisir les questions sociales.

Nous ferons l'hypothèse que ces «sentiments» doivent se lire à partir d'une expérience structurelle d'affectivité implicative, quotidiennement entretenue, d'abord par la socialisation dans une culture, avec ses rites et ses fêtes, ses manifestations sportives et sa représentation politique, ses coutumes et sa langue, ensuite par la solidarité sociale et l'importance des politiques publiques dans la définition de soi-même, mais également parce que l'individu est associé – et ne peut pas ne pas être associé – à des décisions «anonymes» qui l'engagent *lourdement* dans ses conséquences (qui et quand a voté pour internet?). L'affectivité implicative est donc le résultat d'une profonde prise de conscience de ce que notre vie personnelle doit à la société dans son ensemble, au fait que les sociétés modernes sont massivement des sociétés de forte mobilisation contrainte et généralisée, mais aussi à une meilleure reconnaissance de nos dépendances existentielles. Cet ensemble de processus établit une forte imbrication entre le «je» et la «société». En bref, l'affectivité résulte d'un état de société qui soumet les individus, comme le disait déjà Simmel à propos de la ville, à une stimulation spécifique.

1.1. *Etre affecté*

L'affectivité invite à repenser la vie en société à partir du *pâtir*. Autant dire à partir d'une expérience, c'est-à-dire, de processus indissociables d'aspects *passifs*. Les individus se sentent *affectés*, volontairement ou involontairement, par les questions sociales. Il est important d'insister dans un premier moment sur la nouveauté proprement *moderne* – et non seulement contemporaine – de cette expérience. En effet, il s'agit d'un aspect, fort bien mis en lumière par les classiques de la sociologie qui, après une période d'éclipse analytique, a de nouveau fait surface à l'heure de la globalisation. L'enchevêtrement des dimensions personnelles et globales a en effet conduit à en souligner les coûts proprement «émotionnels» [Giddens 1992; Bauman 1999; Elliott et Lemert 2006]. Mais si ces analyses ont eu le mérite de rouvrir un dossier trop rapidement fermé par les sciences sociales au vingtième siècle, elles l'ont souvent fait malheureusement en le cantonnant à une série de «malaises». Or, ce qu'il faut analyser *aujourd'hui* est la généralisation d'une affectivité implicative vécue, presque sans médiation – «charnellement» – avec les événements du monde.

Affectivité charnelle: la formule décrit un mode d'être au monde, dans lequel le *pâtir* détient une fonction décisive puisqu'il donne forme à une expérience particulière d'interpénétration entre l'individu et la société. L'individu avant ou sans même être un acteur, se sent exposé et éprouvé par la vie sociale. La longue hégémonie unilatérale du récit du sujet-acteur a longtemps minimisé les aspects expérientiels et passifs de l'individu-qui-éprouve. Elle a cédé le pas, ce dernier temps, à un récit bien plus équilibré, dans lequel l'ouverture des acteurs est infiniment mieux prise en compte. Cruz Sánchez [2013, 60-61] a exprimé avec une grande économie conceptuelle l'inflexion que ce regard induit: si l'action a besoin de «rétrécir le monde» puisqu'elle nécessite de l'unidimensionnaliser afin de s'assurer de la réussite de sa conduite, en revanche, le *pâtir* «ouvre» l'individu à la multidimensionnalité du monde. La croissance de la subjectivité n'est pas essentiellement une affaire éthique (d'action), mais pathétique (de perception).

Cette affectivité engendre un rapport, hautement personnalisé, vécu à la première personne, avec les affaires de société. Toutes les questions sociales (de la mondialisation à l'Etat, de l'emploi à l'Europe, des entreprises aux collectifs, de la famille à l'intime, de la nation aux régions) sont vécues au travers d'une relation

immédiate entre expériences subjectives et structures sociales. Les événements sociaux sont éprouvés au sens le plus fort du terme comme étant des affaires personnelles et chargés affectivement. Se répand ainsi une forme d'implication affective fortement personnalisée qui n'est ni de la participation, ni de l'engagement – même s'ils peuvent en être une de ses expressions. Les individus *se sentent impliqués parce qu'affectés* dans et par la vie sociale; ils se disent et se sentent «touchés» par la société. Une expérience d'autant plus trouble que, très souvent, malgré la force de cette affectivité, ils ne se sentent pas vraiment faisant partie d'un projet collectif ou enrôlés dans une aventure historique.

L'affectivité implicative désigne donc l'expérience ordinaire d'être affecté par la société³. Bien entendu, à un certain niveau existentiel et anthropologique, nous ne pouvons pas ne pas être affectés par les autres et par le monde. Cependant, cet aspect a pris une dimension historique particulière dans la société actuelle au fur et à mesure que dans l'ordinaire de leurs existences, les individus se sont sentis mus par des changements, qui, bien au-delà de leur contrôle, les affectaient en profondeur et les soumettaient quotidiennement à des pressions diverses. La socialisation des individus a été un des grands bouleversements du XX siècle entraînant une modification ordinaire de leur expérience de vivre en société. Ce qui a naguère été une expérience plus ou moins exceptionnelle de mobilisation (les guerres, le totalitarisme, même la société des masses) est devenu progressivement une expérience de plus en plus répandue de vie en société. Il s'agit d'ailleurs d'une dimension clairement accentuée par les TICs. La connexion a changé l'expérience de l'être ensemble: l'important est désormais d'être affecté par le monde. Grâce aux TIC, et notamment par le portable-intelligent raccordé à internet, l'individu fait l'expérience inédite d'être toujours «connecté» aux autres et plus largement «à la société». Le portable-intelligent, pris dans la main, permet d'appréhender le Dieu-société de Durkheim. Certains individus développent même une «peur» particulière en cas de déconnexion, la peur de «rater» quelque chose; sans accès à un réseau informatique, ils ont le sentiment d'être «en dehors» de la société

3. Il s'agit d'une expérience de la vie sociale, propre à une société singulariste [Martuccelli 2010] pouvant connaître bien d'autres manifestations, comme par exemple la participation défective – le sentiment d'être tout à la fois pris et méfiant envers un collectif [Martuccelli 2015a].

parce qu'ils ne se sont plus «affectés» par elle [Jauréguiberry 2014]. Ces attitudes témoignent d'une attente constante vis-à-vis de la vie sociale. La connexion, sans abolir la question de l'exclusion (en fait de la précarité salariale ou de la pauvreté), transforme en profondeur la question de l'«inclusion». «Toujours» connecté, l'individu est souvent contraint à la mobilisation, mais il est parfois aussi «saturé» par la vie sociale. En tout cas, il en est toujours affecté et il ne s'agit pas d'une mince affaire: ni psychologiquement, ni sociologiquement. Les individus, en laissant constamment ouverts leurs canaux de communication, sont systématiquement orientés vers le «travail», les «infos» ou les «autres», parfois même au détriment de ceux qui sont présents autour d'eux – ils connaissent une exposition constante à «la» société [Couldry 2012, 126-127].

D'ailleurs, il devient de plus en plus difficile d'être immunes et insensibles aux collectifs, dans une société d'images nous confrontant à la souffrance à distance [Boltanski, 1993]. Dans ce sens, le blasement de Simmel est à considérer comme une «technique de défense» avant la lettre face à l'expansion progressive de l'affectivité implicative.

1.2. Ni indifférence, ni engagement

Nous arrivons au cœur de la tension de l'affectivité implicative contemporaine: l'individu éprouve son rapport aux collectifs comme une extension de soi, mais, en *dehors* de quelques engagements collectifs au sens précis du terme, il vit cette expérience constante d'implication comme une contrainte. Si la possibilité de transiter de cette expérience vers la construction d'un «monde commun» existe, il ne s'agit que d'une possibilité parmi d'autres et elle est loin d'être la plus fréquente. Le plus souvent, cette expérience se limite à une affectivité implicative sans action.

Par conséquent, l'action collective n'est pas le bon thermomètre de l'affectivité. Même lorsque rien ne «bouge» en surface, cela «bouge» en sourdine. Faut-il s'en étonner? Dimension «passionnelle» de l'être en société, l'affectivité implicative, ne devrait-elle pas se traduire par une plus grande participation? En fait, elle ouvre bel et bien à des sentiments d'indignation, d'humiliation, de pression, de suffocation, mais sans donner lieu, la plupart du temps, à des engagements politiques.

En fait, l'affectivité invite à revenir sur une certaine idée de l'engagement, un aspect que bien des études sur le militantisme cernent insuffisamment. Nul besoin de s'engager pour être affecté ou impliqué dans la vie sociale. L'affectivité est un *autre* mode d'être au monde. Elle ne précède pas seulement l'engagement et la participation, elle peut aussi largement s'en passer. Le degré d'affectivité peut même être inversement proportionnel à la participation: moins on participe, plus on se sent affecté, y compris contre son gré, par un collectif. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'opposer l'affectivité et l'engagement; l'affectivité peut se traduire dans un engagement. Mais chez bien des individus, ce n'est nullement le cas. Ces deux notions recouvrent tout simplement de réalités différentes. Dans le cas de l'engagement et de la mobilisation, la question est de comprendre comment et pourquoi quelqu'un va de la défense de ses «intérêts» personnels à la prise en compte de l'intérêt collectif ou en tout cas vers la défense collective de ses intérêts – ce qui exige un langage, des répertoires, des arènes. Dans le cas de l'affectivité, au contraire, la question est de comprendre l'expérience impliquée à la vie sociale qui se cache derrière un rapport passif à la politique et à l'action collective.

L'importance de l'affectivité a été durablement minimisée par la pensée politique et sociologique à cause de la bipartition vie publique-vie privée et de l'obsession du passage au politique. Du coup, les sentiments ordinaires de l'affectivité n'ont reçu qu'une faible attention, à la différence d'autres formes d'émotion proprement «politiques» (comme l'expérience de la foule). Rien n'en atteste mieux que la triade de Hirschman [1970] – *exit, voice, loyalty*. A bien y regarder, la *loyalty* reste largement sous-analysée et se révèle incapable de rendre compte de la complexité des affects des individus dans l'ordinaire de la vie sociale. Dans le même sens, la description à partir des cycles de l'action collective, de la succession d'une phase de politisation dans les années 1960, et d'une période de dépolitisation et de repli vers la vie quotidienne vingt ans après (Hirschman, 1983), ne fait pas non plus justice à ce qui s'est passé, de façon transversale à ces cycles, du côté de l'affectivité. Tout au long de cette période, et de façon parallèle à ce qui était visible du côté de la contestation sociale, les individus n'ont cessé d'éprouver une «augmentation» de l'intensité de leur affectivité implicative dans la vie sociale.

1.3. *Le social c'est personnel*

Il est devenu banal désormais d'évoquer une dissociation entre le système politique et les expériences des acteurs. Or, malgré cette dissociation, le plus significatif est que les individus se sentent fortement concernés, de façon personnalisée, par la vie sociale. Pour comprendre l'affectivité il est ainsi nécessaire d'inverser une des plus célèbres consignes d'émancipation du vingtième siècle: ce n'est pas le personnel qui est politique, c'est plutôt le *social qui est personnel*. L'affectivité implicative n'estompe pas la frontière entre le public et le privé, entre le personnel et l'intime, mais rend compte du fait que les événements *sociaux* sont éprouvés comme des affaires *personnelles*.

Bien entendu, ce caractère «personnel» des événements s'incarne très différemment, mais en conférant une dimension «intime» à bien des événements politiques, économiques ou culturels il est un véritable tournant. Dans ce sens, les affirmations sur la «privatisation» des individus ou les critiques sur leurs attitudes «narcissiques», sont incapables de cerner le principal changement en cours, quand elles ne font pas un contre-sens radical. A l'encontre de ces diagnostics, et en matière d'écologie, de chômage, de globalisation, de nation, d'identité régionale, de corruption, de choix sexuels, de mariage pour tous, de gestation pour autrui, d'immigration, de fin de vie, d'Europe, ce qui frappe est la manière dont de plus en plus d'enjeux sont perçus comme des affaires personnelles.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la nécessité d'inverser la formule canonique du féminisme – le personnel c'est politique. Par cette formule, le féminisme voulait étendre le domaine de la politique à la vie quotidienne, en la conceptualisant comme un terrain asymétrique de rapports de pouvoir (travail, temps libre, rapport au corps [...]), nécessitant de nouvelles formes de contestation. Or, en se plaçant dans le sillage de la politisation du quotidien, le féminisme est resté prisonnier du schéma d'une émancipation associée à l'engagement, un modèle appelant à une forte articulation entre l'action collective extra-ordinaire et le vécu individuel ordinaire. Tout en élargissant le périmètre du politique, le féminisme s'est donc inscrit dans l'histoire des mouvements sociaux et sa conception temporelle des luttes sociales: de la domination à la conscientisation, de la prise de conscience à l'engagement, des opportunités de mobilisation à la contestation active.

Or, la principale conséquence induite par l'affectivité chemine en sens inverse. *Les affaires publiques deviennent des questions personnelles*. Au-delà des seules luttes identitaires, cette affectivité colore bien des formes d'implication publique. Analysant, par exemple, le mode d'énonciation des publications en ligne, médias-activistes ou médias-engagés, Cardon et Granjon [2006] constatent la consolidation de formes d'expression à mi-chemin entre la sensibilité et l'argumentation, entre l'analyse et le témoignage. Résultat: une nouvelle dialectique s'instaure entre le je et le nous dans laquelle il est surtout question d'un *ressenti personnalisé des affaires collectives*. L'essentiel ne provient pas de la subsumption du Je au Nous, mais d'une *expérience du collectif à la première personne*. Il ne s'agit plus seulement, d'être mû par ce qui arrive aux autres (la sympathie), mais *de ressentir personnellement les avatars d'un collectif* – de son collectif.

La fierté particulière que certains individus retirent du fait d'appartenir à un collectif n'est qu'un cas particulier – pour ancien et significatif qu'il soit⁴ – d'un processus plus général d'appropriation personnalisée d'événements collectifs. Là est la nouveauté. Le ressenti identitaire n'est désormais qu'un des avatars de l'affectivité implicative: en dehors souvent de toute revendication identitaire explicite, les individus se sentent concernés, parce qu'affectés, par la vie sociale. Les débats de société leur tiennent à cœur.

Nous sommes entrés dans une expérience de société hautement «affective», où tout tend à s'éprouver et à se juger en première personne. L'affectivité implicative devient *la tonalité générale d'une expérience historique de société*. Elle durcit la défense des convictions «personnelles», mais différemment de l'idéologie. A chacun ses convictions, à chacun surtout sa sensibilité: le voile et la barbe témoignent ainsi, par exemple, pour certains d'une conviction, pour d'autres d'une coutume – mais toujours de quelque chose qui est ressenti comme appartenant en propre à chacun. Certains traits, vêtements, objets se lestent d'affectivité: les casquettes, la mini-jupe, les jeans, le foulard ou la teinte de cheveux. Chaque fois, il s'agit

4. L'appropriation par un individu des gloires passées de «son» groupe n'est pas une nouveauté. Faut-il rappeler les réflexions de Simone de Beauvoir dénonçant l'absurde sentiment de supériorité que l'homme le plus médiocre pouvait ressentir vis-à-vis de toute femme, par le seul fait d'être un homme, grâce à l'appropriation «personnelle» de ce que tous les autres hommes avaient fait? Ou évoquer encore la dénonciation, si simple si profonde, du nationalisme par George Brassens – l'étrange fierté d'être né quelque part?

d'être soi-même, d'exprimer un rapport personnel à une croyance, d'exprimer dans l'espace public ce qui est ressenti comme une «conviction» personnalisée. Les frontières de la vie sociale et de la vie personnelle se brouillent. La consommation de la viande halal ou la non consommation de la viande de porc dans les cantines scolaires suscite en France des émotions diverses, mais, comment oublier que bien plus largement, c'est l'alimentation tout court qui devient objet de discussions et de réflexions de plus en plus poussées dans la société? Au nom de la santé, la beauté, la religion ou l'écologie, elle donne lieu à de très passionnels débats emplis de considérations «morales» ou personnelles pour certains (foi, bio, végétariens, végans, flexitariens, gourmets, plaisir, santé [...]) et politiques pour d'autres. Mais pour tous, ces expériences sont sous le signe d'une *personnalisation des phénomènes sociaux*.

2. Illustrations

Afin de rester dans les limites de cet article, limitons-nous à deux illustrations de l'affectivité implicite: les premières propres à la vie quotidienne, les autres davantage en lien avec la participation politique.

2.1. Affectivité et quotidienneté

La vie sociale est marquée par un grand nombre de troubles émotionnels ou d'agacements. Le plus souvent ces irritations se ruminent en silence et si elles finissent par exploser, elles ne le font que dans de situations circonscrites. Le personnage a même été rendu populaire par l'industrie culturelle: l'individu «qui pète les plombs». Les scripts sont souvent similaires: un individu sans histoire, qui, un jour, devient un individu en colère. Il s'est trop longtemps fait marcher dessus. Alors il explose. Néanmoins, même lors de ces «explosions», les irritations ne prennent pas le chemin de l'engagement politique; elles se vivent davantage sous la forme d'une passion subie et agressée. Les irritations prennent plutôt la forme d'une critique amère exprimée à quelques proches, souvent d'un dégoût ou d'une indignation que l'on garde pour soi. Or, par ses ruminations persona-

lisées, se produit une amplification en intensité – mais non en participation – de l'affectivité implicative. En bref, l'affectivité n'est pas toujours visible, mais elle chemine en chacun.

Parfois, bien entendu, elle fait irruption sur la scène publique, tout en restant motivée par ce qui ressemble fort à une blessure personnalisée. Une bonne illustration est fournie, en France, par les manifestations contre le projet de loi visant à étendre le mariage à tous les couples au-delà de leurs orientations sexuelles. La mesure a été «vécue» par une partie de l'opinion comme une atteinte à leurs convictions personnelles; d'autant plus que le «gouvernement du corps», largement associé à la morale et à la famille, était considéré comme un domaine réservé aux conservateurs [Brustier 2014; Martuccelli 2015b]. Il existe sans doute plusieurs raisons à la repolitisation de la foi, mais *une* d'entre elles doit être associée à la consolidation de l'affectivité implicative des citoyens vis-à-vis des enjeux de «leur» société, en fait, de «leur» mode de vie et de «leurs» convictions. Ce qui a touché et même blessé cette frange de la population est aussi le «mépris» et les «sarcasmes» qu'ils ont ressentis de la part des «instruits», des «élites» envers leurs valeurs.

En fait, face à certains débats de société, les individus deviennent «furieux» parce qu'ils se sentent «blessés» au plus profond de leur vision *morale* du monde. Un mot, progressivement, entre dans l'espace public: être blessé. Une expérience du collectif qui, comme l'illustre une étude sur les secteurs populaires à Kansas City, aux Etats-Unis, explique le fait «que la culture l'emporte de loin sur l'économie en matière d'intérêt public» [Frank 2013, 9]. Les seins nus des Femmes ou tout simplement les nus dans la publicité, les rires et les sarcasmes (ressentis par certains croyants comme des blasphèmes), la supposée entrée de la théorie du genre dans les manuels scolaires en France, la Gay Pride, le foulard et encore plus la burqa intégrale, la consommation de viande et l'abattement des animaux, la condescendance des élites «brillantes» envers les «gens ordinaires», l'arrogance des «people» sur le «peuple» à la télévision, et bien sûr, les lois sur la fin de vie (et avant sur l'IVG), se lèvent de dimensions personnalisées et de tensions spécifiques dans une société soucieuse de l'impératif de ne «blesser» personne. Dans ce sens, l'exacerbation de l'affectivité implicative fait de scandales entourant les ins-

titutions, les personnalités politiques de premier plan (ou certaines entreprises) et de maints événements de la vie sociale des sources de «blessure» personnelle.

Au fond, le propre des irritations ordinaires est leur *excès de vécu*. Il serait tentant d'établir un «seuil» à partir duquel cette affectivité dérape ouvertement, mais dans la plupart des situations, c'est l'irritation excessive permanente qui la caractérise le mieux. Le «petit blanc», par exemple, est empli d'affects difficiles. Il se sent méprisé, mal traité – notamment au niveau des aides sociales – par rapport à d'autres sur lesquels il croit – il «sent» – qu'il devrait avoir une prééminence. Il se fait regarder de haut par les «arabes», il a peur pour ses proches – surtout ses filles –, il a le sentiment de ne plus vivre «chez lui». La dégradation sociale et économique fait directement corps avec «sa» dégradation subjective et identitaire. Surtout, il a le sentiment de se faire narguer par les «riches», les «délinquants», les «arabes», les «islamistes» qui à ses yeux sont parfois les mêmes. Il «exige» alors un retour à l'ordre [Wieviorka 1992; Martuccelli 1995; Patricot 2013]. De leur côté, les enfants d'immigrés, au fond, ne disent pas autre chose. Eux aussi se sentent méprisés, par les contrôles des polices, par les regards, par le stigmate, par la situation sociale de leurs parents, parce qu'on ne les reconnaît pas entièrement comme des Français, «comme les autres» [Dubet 1987; Bachmann et Le Guennec 1997; Lapeyronnie 2008]. Dans les deux cas, l'affectivité implicative vis-à-vis de la vie sociale est extrême. De chaque côté, le sentiment d'être pris de haut, que l'«on se fout de nous» – ce qui est particulièrement insupportable étant donné la passion égalitaire en France.

La sociologie a longtemps voulu, notamment par l'emprise d'analyses fonctionnelles (rôles, rapports sociaux [...]), ignorer l'affectivité, et même l'ambivalence, des relations sociales [Crespi 1999]. L'intériorité et la subjectivité, les affects et les émotions, étaient devenus inconsistants pour l'analyse sociologique⁵. En fait, les affects n'avaient de raison d'être qu'en cas de «crise» des rôles. Une partie des affects – mais une partie seulement – pouvait alors faire irruption dans la vie sociale, et ouvrir à un espace d'interaction moins régulé, où les affects pouvaient s'exprimer avec une plus grande intensité. Mais cette scène n'existait que

5. Dans la théorie des rôles de Parsons [1951], par exemple, les émotions existent dans la relation entre médecin et patient, mais elles sont supposées être mises en suspens par la neutralité affective.

de manière momentanée et pour quelques acteurs particuliers; elle était surtout promise à sa plus ou moins rapide absorption.

Lorsque les phénomènes «sociaux» sont ressentis comme des questions «personnelles», il est impossible de continuer à interpréter les situations exclusivement dans ces termes. Les irritations ordinaires se généralisent. La phénoménologie de la vie moderne doit s'ouvrir – comme le roman a su magnifiquement le faire [Barrère et Martuccelli 2009] – aux affrontements silencieux entre personnes, aux antipathies plus ou moins immédiates, aux rivalités absurdes emplies d'émotion et sans «finalité» stratégique. Insistons: si la sociologie n'a pas totalement ignoré ces expériences, elle en a vraiment amoindri sa fonction. Or, les analyses en termes de rôles – souvent justes pour décrire le fonctionnement de la vie sociale – ne font pas justice au vécu des acteurs. D'ailleurs, les individus ont un langage «indigène» très développé pour faire référence à ces «affects» où il suffit d'un seul détail, par exemple, pour «détester» une personne. Les descriptions indigènes des relations aux autres mélangent, sans solution de continuité, les finalités, codes, sympathies, stratégies, coups tordus, jugements moraux, et les sentiments de confiance, lourdeur, étouffement, solitude, contention, appuis, fatigue, amitiés, passion [...] La liste, bien entendu, peut s'allonger et semble hétérogène à souhait. Mais elle est cimentée par un ressenti commun: la force de l'affectivité qui colore l'ensemble des relations sociales.

Même si l'affectivité «blessée» et les irritations ne définissent pas toute la sociabilité, et qu'il existe, bien sûr, des moments de fusion ou de joie tout autant que des instants d'échanges paisibles, elles sont aujourd'hui de vecteurs massifs de problématisation de la vie sociale.

2.2. Affectivité et politique

L'affectivité implicative leste aussi les pratiques politiques de nouvelles significations. Le vote est un bon exemple. Dans la tradition républicaine, le vote – qui pour certains se devait d'être public – était une manière de manifester au vu de tous non seulement une opinion, mais aussi un acte de courage – la *Parrhèsia*. Si ces conceptions n'ont pas disparu, désormais le vote exprime aussi autre chose,

quelque chose de personnel. Expression politique institutionnalisée d'une opinion, le vote devient étrangement pour bien des citoyens une affaire «intime».

Au premier abord, il est tentant de penser qu'il ne s'agit pas là d'une «nouveau» et que le vote a toujours eu une signification identitaire. Cependant, lors des élections il n'est plus seulement question d'identification avec un programme ou un leader, il est aussi question que le vote exprime «la» personne de l'individu – en fait «ses» convictions et par ce truchement «son» intimité. C'est un thème très présent chez les adolescents [Dubet et Martuccelli 1996] mais pas seulement chez eux. Annie Muxel [2014, 14] a bien souligné cet aspect «intime», «personnel», «secret» du vote: les électeurs prêtent une attention toute particulière à leurs convictions et à la façon dont, à travers elles, «la politique se diffracte et se réfracte dans les espaces de la vie privée» en définissant «une certaine façon d'être à la politique». Les individus prêtent surtout une force particulière à leurs intuitions, à leurs expériences, à ce qu'ils savent-parce-qu'ils-l'ont-vécu, des dimensions qui lestent leur vote d'une valorisation et d'un sens hautement personnel. D'où d'ailleurs, paradoxalement, la réticence de certains, parfois, à dévoiler «leurs» idées en public: puisque les idées connotent une manière d'être, les exprimer en public suppose un dévoilement de soi. La politique devient une question «intime» au moment même où d'autres aspects, jadis «intimes», à commencer par la sexualité, deviennent «publics» ou tout au plus «privés»⁶.

Comprenons-le bien. Le vote a permis – et permet toujours – d'exprimer un intérêt, mais aussi une frustration, un ras le bol, une déception, une amertume – en bref, il a toujours joué un rôle «expressif» bien au-delà de son strict rôle fonctionnel dans la sélection des équipes gouvernementales. Sur fond de cette indéniable continuité, il faut noter cependant la tendance à vivre le vote – et son résultat – en première personne. Si comme le rappelle Yves Déloye [2003, 92] voter c'est «admettre de transformer sa conviction personnelle en 'une opinion sans voix'», cette impersonnalité ne cesse désormais de poser problème à bien des électeurs. La question n'est plus, seulement, de savoir si le vote doit ou non être

6. Rien d'étonnant alors, comme le montre encore l'étude de Muxel [2014, 75-95], que ce soit dans «la sphère privée et avec ses proches que la politique est la plus débattue». Exprimer ses opinions politiques, dans la mesure que cela engage beaucoup de soi, témoigne d'une ouverture de l'«intimité».

obligatoire, ou s'il doit ou non être rendu «public» ou rester secret, mais la signification intime, personnelle, que l'individu accorde à son expression électorale – et la honte qu'il peut ressentir face à l'expression électorale de «son» collectif.

Honte. Voilà un étrange mot pour exprimer un désarroi ou un dégoût face à une expression électorale collective. Or, c'est bien de la «honte» qu'ont ressentie le soir du 21 avril 2002 bien des électeurs en France lors du passage au second tour de l'élection présidentielle du candidat du Front national et dont ont fait état les pancartes lors des manifestations qui se sont succédées les jours d'après (un sentiment de honte que bien des italiens ont aussi ressenti face aux gouvernements de Berlusconi). La «honte», c'est-à-dire, un sentiment irréductiblement personnel, rendant compte d'une profonde affectivité implicative dans un collectif.

Allons plus loin. Pour qu'un citoyen reconnaisse les décisions d'un collectif comme le siennes, il a longtemps été question que les individus participent, au moins symboliquement, au processus de prise de décision, même si, au moins en principe, ils gardaient la possibilité de pouvoir contester une décision. Dans ce sens, la démocratie repose «sur la possibilité de la contestation plus que sur le consentement» [Pettit 2004, 245]. Mais malgré tout lorsqu'un collectif avait voté, les électeurs étaient largement contraints d'accepter le verdict à défaut d'être désignés comme de mauvais perdants [Luhmann 2001, 114]. Or, au fur et à mesure que l'affectivité implicative s'intensifie, il est possible que des attitudes de «mauvais joueur» se multiplient. L'expansion des phénomènes de désobéissance civile en sont déjà une bonne illustration [Ogien et Laugier 2011]: les refus des règles ou des lois qui, édictées par un pouvoir légitime, sont cependant jugées par les individus injustes ou dangereuses et de ce fait objet de contestations augmentent, et surtout, elles peuvent désormais être désobéies par nombre d'entre eux. Les individus ne veulent plus alors que les collectifs parlent «par défaut» en leur nom et veulent même, parfois, que leur voix singulière s'entende au milieu de la chorale commune.

Le problème est consubstantiel à toute communauté politique: tous les collectifs dont nous faisons partie parlent en notre nom, mais surtout ils nous impliquent en agissant. Mais l'affectivité complexifie ce processus. Certains individus se sentent «libres», sous certaines conditions – qu'ils se fixent eux-mêmes – de se dédouaner des règles du collectif. Puisque les organisations sont trop

«lentes», trop «injustes», trop «homogènes», puisqu'elles vont à l'encontre de leur «convictions» les plus intimes, ils s'autorisent des conduites qu'ils jugent légitimes, mais contraires à la légalité ou aux règles en cours. La figure, bien sûr, est classique et renvoie à une forme de déviance, de révolte, de dissidence. Mais à l'intérieur de cette continuité, il faut bien comprendre la spécificité actuelle. Ce qui a longtemps été une attitude marginale ou héroïque tend potentiellement à se généraliser à la suite d'une enflure de l'affectivité au nom de laquelle les acteurs se permettent des «libertés». Au fond, il ne s'agit que d'une étape ultérieure du protestantisme moderne – le libre examen de conscience ne se cantonne plus à la foi et aux Eglises, mais tend à s'appliquer, même en catimini, aux lois et aux Etats.

Blessé, affectivement blessé, l'individu se permet quelques libertés envers les collectifs – tout en exigeant de nouveaux égards envers sa sensibilité. Le «politiquement correct» est peut-être l'expression extrême et désormais banal de ce processus. L'exemple est sans doute moins anecdotique qu'il n'en a l'air. Mouvement inclassable, il a été libérateur vis-à-vis de certaines stigmatisations identitaires tout en engendrant un nouvel arsenal de contrôles et de censures. Le contrôle informel a même connu un retour inattendu au travers de véritables mises au pilori médiatique. L'important est de comprendre les spécificités de cette police des mots vis-à-vis d'autres manifestations historiques des polices des formes [Raynaud2013]. Le politiquement correct a été moins marqué par des questions de convenance collective que par une demande de «respect» adossée à l'affectivité de chacun. La sensibilité, ce qui «blesse» autrui, ce qui le «choque», sont devenues de nouvelles frontières de la vie sociale. C'est ainsi que l'affectivité implicite a pu frayer le chemin du politiquement correct et vice-versa. Des manières prescrites de l'ancienne politesse, on est passé à la chasse aux mots blessants. La sincérité et l'authenticité ont pris en quelque sorte une revanche contre les «formes». Richard Sennett [1979]), fut un des premiers à le comprendre, et s'en inquiéter. Mais le mouvement est irrésistible. La sensibilité d'autrui – et non plus le rang ou les égards réciproques – tend à devenir le thermomètre d'une nouvelle exigence de sociabilité.

Concluons ces analyses par un exemple en apparence éloigné de questions que nous avons traitées et qui, cependant, résume bien le mouvement de fond dont il est question. Il y a à peine 25 ans, la cigarette – et la fumée – étaient partout. Elles ne gênaient guère et si elles en gênaient certains, ils devaient s'en accommoder et plus ou moins en silence. Depuis, à coup de batailles d'images, de procès et de campagnes de santé publique, puis, surtout, avec l'argument choc du tabagisme passif, la cigarette – et la fumée – ont vu l'espace de leurs pratiques se réduire. Et au fur et à mesure que l'espace de pratique se réduisait, la fumée est devenue de plus en plus *gênante*. Désormais, mêmes d'anciens fumeurs, même d'anciens «amateurs» plus ou moins passifs de l'odeur du tabac, en ressentent une gêne grandissante.

Il faut bien comprendre ce que cet exemple banal illustre de notre vie collective. Depuis toujours les *représentations modèlent les ressentis*. L'autre gêne parce qu'une représentation sociale accentue le sentiment. La spécificité contemporaine est qu'on assiste à une généralisation de la logique de la «gêne» à propos de maints phénomènes sociaux. En effet, c'est sous forme de «gêne» qui s'expriment bien des irritations vis-à-vis de l'incivilité ou bien des refus envers des pratiques ou des groupes «différents» (les étrangers, l'islam, les mosquées [...]). L'affectivité implicative invite à faire de la «gêne» une véritable catégorie d'analyse de la vie sociale.

Il faut se garder de tomber dans une image excessivement négative de la vie sociale, mais il est important de reconnaître les difficultés, quelque peu spécifiques, que l'affectivité implicative pose à la vie en société aujourd'hui. La question ne se réduit pas à une question d'ordre anthropologique – la fameuse tension entre la sociabilité et l'a-sociabilité de l'individu. L'important est de reconnaître que la vie sociale contemporaine est marquée par une transformation de l'affectivité qui, à la suite d'une série d'approfondissements des interdépendances, entraîne une expansion de phénomènes de gêne, d'antipathie, d'irritations, de rejet.

Riferimenti bibliografici

AUDARD, C.

2009, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, Gallimard, Paris.

BACHMAN, C., LE GUENNEC, N.

1997, *Autopsie d'une émeute*, Albin Michel, Paris.

BARRERE, A., MARTUCCELLI, D.

2009, *Le roman comme laboratoire*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

BAUMAN, Z.

1999, *Le coût humain de la mondialisation*, Hachette, Paris.

BOLTANSKI, L.

1993, *La souffrance à distance*, Métailié, Paris.

BRUSTIER, G.

2014, *Le Mai 68 conservateur*, Cerf, Paris.

CARDON, D., GRANJON, F.

2006, *Médias alternatifs et radicalisation de la critique*, in Collovald, A., Gaiti, B. (éds.), *La démocratie aux extrêmes*, La Dispute, Paris, pp. 309-334.

CERULO, M.

2009, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.

COULDRY, N.

2012, *Media, Society, World*, Polity Press, Cambridge.

CRESPI, F.

1999, *Teoria dell'agire sociale*, Il Mulino, Bologna.

CRUZ SANCHÉZ, P.A.

2013, *Pasión y objeto político*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

DÉLOYE, Y.

2003, *Sociologie historique du politique*, La Découverte, Paris.

DUBET, F.

1987, *La galère*, Seuil, Paris.

DUBET, F., MARTUCCELLI, D.

1996, *A l'école*, Seuil, Paris.

ELLIOTT, A., LEMERT, CH.

2006, *The New Individualism*, Routledge, London.

FRANK, TH.

2013, *Pourquoi les pauvres votent à droite*, Agone, Marseille.

GIDDENS, A.

1992, *The Transformation of Intimacy*, Stanford University Press, Stanford.

HIRSCHMAN, A.O.

1970, *Exit, voice and loyalty*, Harvard University Press, Cambridge.

1983, *Bonheur privé, action publique*, Fayard, Paris.

JAUÉGUIBERRY, F.

2014, *La déconnexion aux technologies de la communication*, Réseaux, 4, 186, pp. 15-49.

LAPEYRONNIE, D.

2008, *Ghetto urbain*, Robert Laffont, Paris.

LE BRETON, D.

2004, *Les passions ordinaires*, Payot, Paris.

LUHMANN, N.

2001, *La légitimation par la procédure*, Presses de l'Université Laval, Québec-Cerf, Paris.

MARCUS, G.E.

2008, *Le citoyen sentimental*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politique, Paris.

MARTUCCELLI, D.

1995, *Décalages*, PUF, Paris.

2010, *La société singulariste*, Armand Colin, Paris.

2015a, *La partecipazione con riserva*, Quaderni de Teoria sociale, 1, p.11-34.

2015b, *Politique, vérité, religions: vers une réouverture des hostilités?*, Cités, 62, pp. 113-126.

MUXEL, A. (DIR.)

2014, *La vie privée des convictions*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.

OGIEN, A., LAUGIER, S.

2011, *Pourquoi désobéir en démocratie?*, La Découverte, Paris.

PARSONS, T.

1951, *The Social System*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

PATRICOT, A.

2013, *Les petits blancs*, Plein Jour, Paris.

PETTIT, PH.

2004, *Républicanisme*, Gallimard, Paris.

RAYNAUD, PH.

2013, *La politesse des Lumières*, Gallimard, Paris.

SENNETT, R.

1979, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil,

WIEVIORKA, M.

1992, *La France raciste*, Seuil, Paris.